

## Les Sept Sages et l'Égypte

Typhaine Haziza

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/2932>

DOI : [10.4000/kentron.2932](https://doi.org/10.4000/kentron.2932)

ISSN : 2264-1459

### Éditeur

Presses universitaires de Caen

### Édition imprimée

Date de publication : 18 décembre 2018

Pagination : 129-160

ISBN : 978-2-84133-902-0

ISSN : 0765-0590

### Référence électronique

Typhaine Haziza, « Les Sept Sages et l'Égypte », *Kentron* [En ligne], 34 | 2018, mis en ligne le 20 décembre 2018, consulté le 18 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/2932> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.2932>

---



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

## LES SEPT SAGES ET L'ÉGYPTE<sup>1</sup>

Dans un passage de son livre I, consacré à l'Égypte, Diodore de Sicile dresse un inventaire de « tous les personnages qui, célébrés chez les Grecs pour leur intelligence et leur culture, ont abordé en Égypte dans les temps anciens pour se frotter aux règles en usage dans ce pays et à sa culture »<sup>2</sup>. En s'appuyant sur le témoignage des prêtres égyptiens, « d'après le récit des livres sacrés », Diodore mentionne ainsi : Orphée, Musée, Mélampous, Dédale, Homère, Lycurgue le Spartiate, Solon d'Athènes, Platon, Pythagore de Samos, Eudoxe le mathématicien, Démocrite d'Abdère et Oinopide de Chios. Or, Diodore est loin d'être le seul, parmi les auteurs classiques, à citer des Grecs, généralement réputés pour leur sagesse ou leur exemplarité, qui soient crédités d'un voyage au pays du Nil. Rien que pour les périodes archaïque et classique, il est possible d'en recenser au moins une cinquantaine<sup>3</sup>. De nombreux doutes pèsent sur la venue de beaucoup d'entre eux, voire sur leur existence réelle, comme dans le cas d'Orphée<sup>4</sup>, de Mélampous<sup>5</sup> ou encore de Lycurgue<sup>6</sup>. Et même pour les Grecs de cette liste historiquement attestés, il est bien rare que l'on puisse affirmer avec certitude la réalité du voyage en Égypte, les débats à ce sujet étant *a priori* insolubles<sup>7</sup>. Abandonnant le terrain des *realia* pour celui des représentations,

- 
1. Cet article procède d'une communication présentée le 6 avril 2018 dans le cadre du séminaire culture d'HisTeMé (ex-CRHQ, EA 7455), co-organisé par S. Haffemayer, T. Haziza, T. Hippler et S. Lonclé. Le programme 2017-2018 portait sur les migrations intellectuelles de l'Antiquité à nos jours. Je remercie M. Dana (Université Paris 1/ANHIMA) pour sa présentation lors de cette séance d'une communication intitulée : « Les voyages méditerranéens des intellectuels du Pont-Euxin aux époques hellénistique et impériale ». Je remercie également pour sa relecture attentive et son aide précieuse, concernant en particulier les recherches dans le *TLG*, C. Dumas-Reungoat, sans qui la revue *Kentron* ne serait pas ce qu'elle est.
  2. Diodore de Sicile, I, 96 (trad. Casevitz 1991).
  3. Voir Defrasne 1947.
  4. Pour une présentation d'Orphée et de son mythe, voir par exemple Gantz 2004, 1267-1274.
  5. Sur Mélampous, fils d'Amythaon, voir *ibid.*, 330-336 et 555.
  6. Sur les incertitudes qui pèsent sur le personnage de Lycurgue, voir en dernier lieu la synthèse sur Sparte de Richer 2018, en particulier 37-59.
  7. Pour l'exemple de la question du voyage de Platon, voir en particulier : Godel 1956 ; Mathieu 1987 ; Joly 1992 ; Brisson 2000.

il m'a semblé intéressant de reprendre la question du "voyage obligé" en Égypte en m'attachant à un groupe emblématique de ces Grecs "voyageurs", celui des Sept Sages. Si les Sept ont des profils assez divers, ils ont tous en commun d'être des hommes censés avoir vécu au VII<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle et « réputés et reconnus pour leur sens pratique et leur habileté (*sophia*) politique »<sup>8</sup>. Ce sont donc principalement des hommes d'État, des législateurs et / ou des philosophes, ainsi que des poètes. Dans cet article, il s'agira donc de tenter de cerner et de comprendre les liens qui les rattachent à l'Égypte et, en particulier, à Amasis, le pharaon philhellène.

## Le monde grec à l'école de la sagesse égyptienne

Dans un article, déjà ancien<sup>9</sup>, repris presque intégralement dans un chapitre de son livre *Mémoire d'Ulysse*, paru en 1996, François Hartog a donné quelques pistes de réflexion sur les raisons qui ont poussé les Grecs à considérer le voyage en Égypte comme un passage quasi obligé dans la trajectoire d'un intellectuel grec :

Voyager en Égypte signifiera pour un intellectuel grec remonter le temps et entrevoir les commencements, pouvoir recueillir un récit ou tenir un discours vraisemblable sur les débuts de la vie civilisée en général ou de telle ou telle pratique culturelle. [...] En somme, faire le voyage d'Égypte, c'est pour le Grec le moyen d'avoir "plus de souvenirs que s'il avait mille ans !" Trouver la mémoire qu'il n'a pas ou retrouver celle qu'il n'a plus<sup>10</sup>.

Le récit de Critias, rapporté par Platon dans le *Timée*, est, à ce titre, tout à fait explicite :

« Son voyage l'ayant amené dans cette ville [Saïs], Solon m'a raconté qu'il y fut reçu avec de grands honneurs, puis qu'ayant un jour interrogé sur les antiquités les prêtres les plus versés dans cette matière, il avait découvert que ni lui, ni aucun autre Grec n'en avait pour ainsi dire aucune connaissance » [...] « Solon m'a rapporté qu'en entendant cela, il fut saisi d'étonnement et pria instamment les prêtres de lui raconter exactement et de suite tout ce qui concernait ses concitoyens d'autrefois »<sup>11</sup>.

Ce célèbre passage est en lien avec le mythe de l'Atlantide et, à ce titre, a déjà suscité de longs commentaires<sup>12</sup>. Je me contenterai de rappeler à ce propos quelques remarques

8. Dorion 2005, 2001. Pour une présentation récente des Sept Sages, voir Schwab 2014.

9. Hartog 1986.

10. Hartog 1996, 55.

11. Platon, *Timée*, 21e-22a et 23d (trad. Chambry 1969). Il est intéressant de relever que Platon parle de la ville de Saïs comme étant la patrie d'Amasis.

12. Sur le mythe de l'Atlantide, outre l'ouvrage de Vidal-Naquet 2005, voir Foucrier 2004.

importantes pour notre sujet. D'abord, comme le souligne Pierre Vidal-Naquet, il ne faut pas chercher une quelconque vraisemblance dans ce récit : « ce prétendu dialogue est un dialogue des morts dont les protagonistes ne se sont sans doute jamais rencontrés »<sup>13</sup>. S'il ne faut pas considérer le dialogue rapporté dans le *Timée* comme ayant réellement eu lieu, il ne faut pas davantage prendre pour argent comptant les propos prêtés par les prêtres égyptiens à un Solon "fictif", dans un entretien tout à fait hypothétique. L'intérêt de ce texte ne se place donc pas du côté des *realia*, mais bien plutôt de celui des représentations et, en particulier pour notre propos, celui des représentations grecques sur l'Égypte ou, comme le dit Pierre Vidal-Naquet, « plus précisément des prêtres égyptiens qui, chez Platon comme chez Hérodote, sont les témoins de l'ancienneté de l'histoire humaine »<sup>14</sup>.

Dans certains de mes travaux antérieurs, j'ai montré comment le regard grec sur l'Égypte pouvait être frappé d'un paradoxe : si l'Égypte fait partie des terres barbares – et à ce titre, les Égyptiens peuvent se voir créditer de tous les travers associés généralement depuis les Guerres Médiques aux Barbares et, en particulier, aux Perses –, elle fait aussi figure d'exception<sup>15</sup>. Depuis Homère s'est en effet créé ce que Christian Froidefond a pu appeler "le mirage égyptien"<sup>16</sup>. Proche de l'Autre Monde, l'Égypte est aussi un pays merveilleux et fascinant. Dans cette longue construction continue, Hérodote, le premier historien, constitue assurément un jalon essentiel. Parcourant le monde connu afin de conserver à la postérité « les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares »<sup>17</sup>, il visite l'Égypte vers le milieu du V<sup>e</sup> s. av. J.-C. Manifestement très impressionné par le pays du Nil, il en fait le sujet de la plus importante des digressions de ses *Histoires*. Si l'Autre y est perçu comme un contre-Grec, adoptant « presque en toutes choses des mœurs et des coutumes à l'inverse des autres hommes »<sup>18</sup>, entendons des Grecs, les Égyptiens se distinguent par l'ancienneté de leur civilisation. Véritable école de la Grèce pour bien des choses<sup>19</sup>, en particulier dans le domaine religieux, l'Égypte devient, avec Hérodote, une terre de sagesse, modèle presque parfait et précurseur d'une morale et de valeurs universelles, ce qui passe, bien souvent, pour l'historien, par la démonstration de la supériorité égyptienne sur les autres peuples, y compris parfois sur les

13. Vidal-Naquet 2005, 25.

14. *Ibid.*, 27. Sur Hérodote, je renvoie à mes travaux antérieurs, en particulier à Haziza 2009.

15. Ce qui suit est repris de Haziza 2016.

16. Froidefond 1971.

17. Hérodote, préface (trad. Barguet 1985, 38).

18. Hérodote, II, 35 (trad. Legrand 1936, 89). Sur cette figure d'inversion, voir Hartog 1980.

19. Toutefois, chez Hérodote, l'Égypte n'est pas encore considérée comme l'origine de la civilisation dans son ensemble (cf. Froidefond 1971, 163-169). Sur le thème du « premier inventeur », voir Kleingünther 1933. Nous remercions Aude Busine d'avoir attiré notre attention sur cette référence.

Grecs eux-mêmes<sup>20</sup>. Rien d'étonnant alors à ce que le Père de l'Histoire présente un Solon débiteur de l'Égypte (II, 177), même si, d'un point de vue historique, tout cela est totalement impossible puisque le législateur athénien avait promulgué ses lois à Athènes depuis plus de vingt ans quand Amasis arriva au pouvoir en 570.

Cette reconnaissance de la sagesse égyptienne trouve ses origines dans un courant préexistant à Hérodote, qui avait pris toute sa consistance au sein des Grecs d'Ionie, ceux-ci ayant largement bénéficié de la politique globalement philhellène des souverains de la XXVI<sup>e</sup> dynastie égyptienne (essentiellement de 664 à 525 av. J.-C.) – j'y reviendrai. Elle connaît cependant une nouvelle ampleur avec l'historien d'Halicarnasse. Si l'enthousiasme d'Hérodote est loin d'avoir fait l'unanimité dans l'Antiquité, le Père de l'Histoire ayant même été traité avec mépris de *philobarbaros* (« ami des barbares »), son influence est certaine, chez des auteurs comme Euripide, mais surtout sur les philosophes Platon et Aristote. Le voyage en Égypte devient, du reste, une étape incontournable pour tous ceux qui recherchent la sagesse dont les prêtres égyptiens sont vus désormais comme les dépositaires privilégiés.

Or, c'est aussi à l'époque de Platon que semble se constituer ce qu'on appelle la *syllogè*, c'est-à-dire cette assemblée de Sept Sages reliés entre eux, non seulement par des anecdotes, mais aussi, de plus en plus, par une sagesse commune<sup>21</sup>.

## La formation d'une légende

La légende des Sept Sages n'est pas apparue d'un seul coup, loin s'en faut. Elle a connu une longue gestation, des réélaborations, tributaires des contextes et des périodes auxquelles elles étaient effectuées, même si des permanences existent. Dans un petit livre tout à fait éclairant<sup>22</sup>, Aude Busine s'est attachée à reconstituer le "parcours historique" suivi par les récits autour des Sept Sages, depuis l'époque d'Hérodote jusqu'à celle de Plutarque. Dans un premier chapitre, elle montre tout d'abord qu'Hérodote permet de saisir « les prémices d'une légende qui, lentement, se met en place »<sup>23</sup>. Si le Père de l'Histoire introduit bien dans son récit des motifs sur certains des Sept Sages, il ne semble néanmoins pas connaître la « légende des

20. À ce sujet, voir le traitement de la légende de Protée et celle de Busiris par Hérodote (cf. Haziza 2014).

21. *Stricto sensu*, le terme *syllogè* signifie « rassemblement d'hommes, assemblée » (cf. Bailly, *s.u.* συλλογή, I, 3).

22. Cf. Busine 2002 avec bibliographie.

23. Busine 2002, 17. Hérodote parle des rapports entretenus entre plusieurs "Sages" et Crésus : en I, 29-30, de manière générale et plus particulièrement pour Solon ; en I, 75, pour Thalès, dont la capacité à donner des conseils politiques est aussi développée en I, 170 ; en I, 27, pour Bias et Pittacos. D'autres futurs membres de la *syllogè* se retrouvent chez Hérodote : Chilon (I, 59) ; Anacharsis (IV, 46-47 et 76) ou encore Périandre (III, 48-51 et V, 92, V, 95), sans qu'il les présente spécifiquement comme des "Sages".

Sept» (la *syllogè*). «L'idéologie de son élaboration et le cadre dans lequel elle évoluera semblent toutefois déjà partiellement établis»<sup>24</sup>. Néanmoins, les rôles de Bias, Pittacos et Thalès paraissent encore réduits à côté de la description du personnage de Solon.

Par contraste avec la plupart des poètes archaïques, nous possédons des informations relativement développées sur la vie de Solon, personnage historiquement attesté – et dont nous avons conservé quelques-uns des poèmes –, même si la légende s'est rapidement emparée du personnage<sup>25</sup>. Alors qu'Athènes connaissait une crise politique et sociale, Solon aurait été choisi pour arbitrer les conflits. Devenu archonte dans les premières années du VI<sup>e</sup> siècle (on retient en général la date de 594-593), il aurait donc promulgué un certain nombre de lois afin de résoudre la crise. Après son archontat, Solon aurait, selon nos sources, quitté Athènes et voyagé pendant une dizaine d'années, en particulier en Égypte, à Chypre et peut-être aussi en Lydie. Revenu à Athènes, il aurait essayé, selon Aristote, de lutter contre la montée au pouvoir de Pisistrate et serait mort à Chypre à quatre-vingts ans (vers 560 av. J.-C.). Si les circonstances de la crise et le comportement de Solon nous sont en partie connus par le propre témoignage du législateur, à travers ses poèmes, son action a largement été magnifiée, à partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle et surtout au IV<sup>e</sup> siècle, par les Athéniens qui ont fait de lui le «père fondateur de la démocratie, d'une démocratie qui n'était pas le régime radical et excessif dénoncé par les philosophes, mais un régime sage et équilibré où, tout en respectant la souveraineté du *dèmos*, on veillait à la contenir dans des limites strictes», pour reprendre les propos de Claude Mossé<sup>26</sup>. Solon s'est ainsi vu attribuer une série de faits et gestes légendaires qui le représentent comme l'homme politique athénien idéal. Considéré très tôt comme un sage, il est donc logique de lui voir tenir une place centrale dans la légende des Sept Sages. Dans la *syllogè*, la place de Solon traduit «la réappropriation athénienne du thème des Sept Sages dans le contexte anti-tyrannique de la cité du V<sup>e</sup> siècle. C'est au départ de ce modèle athénien qu'une sorte d'universalisation de la légende se fera jour par la suite»<sup>27</sup>. Dans le contexte de la ligue de Délos, qu'Athènes avait besoin de légitimer, «on pouvait alors se targuer de ce que les Sages venus de toute la Grèce, continentale et asiatique, se côtoyaient déjà au siècle précédent autour du grand Solon. Selon la version véhiculée à Athènes, les Sept Sages participèrent d'une idéalisation de la Grèce archaïque par la cité athénienne au faite de sa puissance»<sup>28</sup>.

24. Busine 2002, 25.

25. Sur Solon, nous renvoyons aux études récentes suivantes : Owens 2010 ; Noussia-Fantuzzi 2010 ; Blok & Lardinois 2014 ; Psilakis 2014 ; Tell 2015 ; Leão & Rhodes 2016 et Dmitriev 2018.

26. Mossé 1979, 425. Voir aussi Leduc 1998.

27. Pirenne-Delforge 2003, 373.

28. Busine 2002, 39.

Par la suite, dans l'élaboration de la *syllogè* et notamment en ce qui concerne la renommée des autres sages, Platon semble avoir été un jalon important. La première mention d'une liste des Sept Sages figure dans le *Protagoras*<sup>29</sup>. De plus, Platon instaura « un lien privilégié entre les Sages, Sparte et Delphes »<sup>30</sup>, s'inspirant sans doute d'autres développements de la légende qui s'était élaborée à Athènes. Si le personnage de Solon occupe toujours une place centrale, Platon, par la bouche de Socrate, utilise les Sages pour promouvoir l'idéologie spartiate. Ainsi s'explique sans doute le choix qu'il fait de clôturer son énumération des Sept par Chilon de Lacédémone – certainement parmi divers prétendants possibles, issus de listes concurrentes et révélatrices de leurs origines. Par ailleurs, il est le premier à associer directement les Sages au sanctuaire d'Apollon. Néanmoins, ce rapport entre la légende des Sept Sages et Delphes n'est pas une simple création du philosophe. Il a, semble-t-il, été impulsé, dès le VI<sup>e</sup> siècle, par le sanctuaire d'Apollon pythien lui-même, quand « Delphes chercha à fédérer les "sagesses locales" pour la plus grande gloire de son Apollon et pour l'affirmation de son statut de centre de la culture grecque »<sup>31</sup>.

Aristote, quant à lui, joua un rôle important dans la valorisation du personnage de Thalès<sup>32</sup>. Aucun écrit n'est conservé de Thalès de Milet. Il serait né vers 640 et mort en 548 av. notre ère. Considéré comme le premier philosophe, il aurait proposé, selon Aristote, l'eau comme matière originelle, en ouvrant ainsi une réflexion nouvelle, qui veut qu'à des phénomènes naturels on cherche une explication dans la nature même. Il fait partie des philosophes ioniens présocratiques. Réputé pour ses compétences politiques – selon Hérodote, il aurait conseillé aux Ioniens d'instituer un conseil délibératif unique à Téos – et pour ses actions de conseiller avisé – il aurait ainsi conseillé à bon escient Crésus –, il est surtout présenté comme l'un des fondateurs de l'astronomie – il aurait ainsi prédit une éclipse solaire au cours de l'année 585 – et de la géométrie, après son voyage en Égypte, où il aurait étudié les techniques d'arpentage des terres, qu'il aurait ensuite généralisées. Ce séjour en Égypte expliquerait aussi ses tentatives de compréhension de la crue du Nil.

À l'époque hellénistique, la légende des Sept Sages garde ses principales caractéristiques, mais elle s'enrichit de nouveaux motifs significatifs – en particulier celui de l'*agôn* des Sept Sages – et se voit récupérée par de nombreuses cités, qui trouvaient en elle une manière de se valoriser.

29. Dans ce passage du *Protagoras*, 343a, sont nommés : Thalès de Milet, Pittacos de Mytilène, Bias de Priène, Solon d'Athènes, Cléobule de Lindos, Myson de Chénée et, en septième place, Chilon de Lacédémone.

30. Busine 2002, 37.

31. Pirenne-Delforge 2003, 373.

32. Aristote, *Du ciel*, II, 13, et *Métaphysique*, I, 3. Sur Thalès, voir Laurent & Pradeau 2012 ; Laurent 2013 ; Graham 2014 ; Schwab 2015.

*A priori*, on pourrait s'attendre, à la suite de Platon, à ce que la tradition eût fait émerger une liste arrêtée de sept personnages réputés pour leur sagesse. Les choses ne sont toutefois pas aussi simples, d'une part parce que la liste continue d'évoluer d'un auteur à un autre et, d'autre part, parce que la sagesse de certains peut sembler relative – c'est le cas, par exemple, du tyran Périandre de Corinthe<sup>33</sup>. Pour les auteurs de l'époque hellénistique qui se sont penchés sur la *syllogè*, il ne nous reste malheureusement que des fragments et des témoignages indirects, en particulier issus de Diogène Laërce. Ce compilateur, qui vécut probablement dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>34</sup>, est pratiquement la seule source antique nous permettant d'accéder aux différentes versions hellénistiques concernant la légende. Voici le passage de Diogène consacré aux Sept :

Sur les Sept – il convient en effet de faire mention d'eux en termes généraux en cet endroit –, on rapporte les choses suivantes.

Damon de Cyrène, qui a écrit *Sur les philosophes*, les prend tous à partie, mais surtout les Sept.

Anaximène dit que tous se sont appliqués à la poésie.

Dicéarque dit qu'ils ne furent ni sages ni philosophes, mais des hommes avisés et des législateurs.

Archétimos de Syracuse a consigné un échange tenu entre eux chez Cypsélos, où lui-même se trouvait être présent ; Éphore cependant (situé cet échange) chez Crésus sans Thalès. Certains disent qu'ils se sont rencontrés à Paniônion, à Corinthe et à Delphes.

- 41 On constate des désaccords concernant les déclarations (qui leur sont attribuées) et la même est prêtée à l'un ou à l'autre [...].

On discute également au sujet de leur nombre. Car Léandrios retient, à la place de Cléobule et Myson, Léophantos, fils de Gorsiadas, de Lébédée ou d'Éphèse, et Épiménide le Crétois. Platon dans le *Protagoras* met Myson à la place de Périandre. Éphore, lui, (met) à la place de Myson Anacharsis. Certains inscrivent aussi (dans la liste) le nom de Pythagore.

Quant à Dicéarque, il nous transmet quatre (noms) unanimement acceptés : Thalès, Bias, Pittacos, Solon. Il en nomme six autres parmi lesquels trois sont choisis : Aristodème, Pamphylos, Chilôn de Sparte, Cléobule, Anacharsis, Périandre. Certains ajoutent Acousilaos, fils de Caba ou de Scabra, d'Argos.

33. Sur Périandre de Corinthe, voir Skrżinskaja 1974 ; Vernant 1981, repris et complété dans Vernant & Vidal-Naquet 1986.

34. Sur ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*, voir en particulier l'édition de Goulet-Cazé 1999, avec notes et commentaires. Voir aussi Goulet 1992.



42 Hermippe, dans son ouvrage *Sur les Sages*, dit (qu'on en a connu) dix-sept, parmi lesquels on a choisi différents groupes de sept. Il s'agit de Solon, Thalès, Pittacos, Bias, Chilôn, <Myson,> Cléobule, Périandre, Anacharsis, Acousilaos, Épiménides, Léophantos, Phérécyde, Aristodème, Pythagore, Lasos, fils de Charmantidès ou de Sisymbrios – ou encore, selon Aristoxène, de Chabrinus –, d'Hermione, Anaxagore.

Mais Hippobote dans son *Registre des philosophes* (donne les noms suivants) : Orphée, Linos, Solon, Périandre, Anacharsis, Cléobule, Myson, Thalès, Bias, Pittacos, Épicharme, Pythagore<sup>35</sup>.

Au total, vingt et un noms sont donc mentionnés dans ce passage de Diogène Laërce, qui, lui-même, choisit de développer la vie de onze d'entre eux seulement. Comme on peut le constater, certains sont plus populaires que d'autres et se retrouvent cités dans pratiquement toutes les listes<sup>36</sup>, si bien que l'on peut considérer que les Sages reconnus, plus tard, par Plutarque<sup>37</sup>, dans son *Banquet des Sept Sages* – Solon, Bias, Thalès, Anacharsis, Cléobule, Pittacos et Chilon, qui sont, notons-le, reçus chez Périandre, lequel n'est donc pas ici compris dans la liste –, constituent bien la liste la plus traditionnelle, à l'exception peut-être de la mention d'Anacharsis<sup>38</sup>. Comme le souligne Louis-André Dorion dans sa notice consacrée aux Sept Sages du *Dictionnaire de l'Antiquité*, « en vérité, six noms figurent sur la très grande majorité des listes ; il s'agit de Thalès, Solon, Pittacos, Cléobule, Chilon et Bias. C'est donc surtout le septième nom qui est le principal objet des fluctuations »<sup>39</sup>.

## Des Sages liés à l'Égypte

Sur ces six noms, cinq d'entre eux ont, selon nos sources antiques, un lien avec l'Égypte<sup>40</sup>. Comme nous l'avons vu, le premier qui fut crédité d'un voyage en Égypte

35. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 40-42 (trad. Goulet, in Goulet-Cazé 1999). J'ai souligné les passages particulièrement importants pour la présentation des Sept Sages.

36. Sur le degré de stabilité des personnages constituant le "Canon des Sept Sages", voir l'article récent de Maltomini 2015.

37. La troisième partie de l'ouvrage d'Aude Busine (Busine 2002) – soit les trois derniers chapitres – est réservée à l'œuvre de Plutarque, comme il se doit, puisque celui-ci a, d'une part, consacré tout un traité au banquet des Sept Sages et, d'autre part, écrit une *Vie de Solon* dans laquelle il reprend naturellement certains aspects de la légende, tout comme dans son traité *l'Epsilon de Delphes*. Sur Plutarque, parmi une bibliographie pléthorique, voir aussi en dernier lieu Boudon 2016 et Frazier 2016.

38. Sur Anacharsis, voir Kindstrand 1981 et, en dernier lieu, Terzopoulou 2015. Sur l'intégration de figures de barbares hellénisés, tel Anacharsis, dans la légende des Sept Sages, voir Schwab 2014.

39. Dorion 2005, 2001. Et, comme nous le voyons mentionné dans l'extrait de Diogène Laërce, quatre sont systématiquement retenus : Thalès, Bias, Pittacos et Solon.

40. Notons que d'autres Sages, parfois considérés comme faisant partie des Sept Sages, peuvent aussi être crédités d'un lien avec l'Égypte. C'est le cas, par exemple, de Phérécyde de Syros (sur ce personnage,

est incontestablement Solon, puisque ce séjour est déjà mentionné par Hérodote<sup>41</sup>. Bien qu'il ne le dise pas explicitement<sup>42</sup>, il est possible que le Père de l'Histoire soit aussi à l'origine de la tradition d'un voyage de Thalès sur les bords du Nil. En tout cas, il paraissait évident aux auteurs plus tardifs<sup>43</sup> que Thalès n'avait pu élaborer ses théories sur la crue du Nil qu'après un voyage en Égypte. Cette croyance s'est sans doute d'autant plus ancrée qu'à l'époque hellénistique les Sages deviennent presque interchangeable dans leur attitude ou leurs propos. Il ne me paraît pas surprenant alors que le thème du voyage en Égypte, qui était initialement attribué à Solon, ait été étendu à d'autres Sages grecs, à commencer par ceux qu'on estimait appartenir aux Sept. Cléobule<sup>44</sup> est ainsi manifestement touché par le phénomène. Généralement présenté comme originaire de Lindos – mais une autre tradition le dit originaire de Carie –, Cléobule, fils d'Évagoras, est connu pour ses chants, ses énigmes et ses conseils. On ne sait néanmoins pas grand-chose de ce personnage, largement légendaire, dont la famille prétendait remonter à celle d'Héraclès. Il aurait "régner", en tant que tyran, sur Lindos un long laps de temps vers le milieu

---

voir Toye 1997, Palù 2004, Granger 2007) ou encore de Pythagore de Samos. La bibliographie sur Pythagore est pléthorique, mais concerne surtout des études sur le pythagorisme. Sur la place historique de ce personnage, voir Morrison 1956 et, de manière générale, la très récente mise au point de Macris 2018. Il faut également rajouter que deux "Égyptiens" ont pu, aux époques tardives, être classés parmi les Sept Sages. Il s'agit d'Hermès Trismégiste, que la tradition néo-platonicienne considérait comme l'un des sages anciens (voir par exemple Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, I, 1 et 2), et de Thoulis (roi d'Égypte qui apparaît pour la première fois dans la Souada).

41. Hérodote, I, 29-30, et II, 177. Notons que cette tradition est développée par un grand nombre d'auteurs antiques, en particulier Platon (*Timée*, 21), Aristote (*Ath. Pol.*, II, 1), Diodore de Sicile (I, 69 et 96-98), Strabon (*Géographie*, II, 3, 6), Plutarque (*Vie de Solon*, 26, et *Isis et Osiris*, 10), Héraclide du Pont (*FHG* II, p. 208, 1, 5) ou encore Proclus (*Commentaire sur le Timée*, 31 D).
42. Une allusion aux théories de Thalès concernant la crue du Nil se cache sans doute derrière la critique de « certains Grecs, voulant se faire une réputation de science, [qui] ont proposé de ce mouvement des eaux trois explications différentes » (II, 20; trad. Legrand 1936, 79). En effet, on peut sans doute reconnaître, dans la première des explications démontées par Hérodote, les explications données par Thalès, telles que Diodore de Sicile, I, 38, les énonce: « L'une prétend que les vents étésiens sont la cause du gonflement du fleuve, parce qu'ils empêcheraient le Nil de se déverser dans la mer » (*ibid.*).
43. Le voyage en Égypte de Thalès est clairement mentionné par Flavius Josèphe (*Contre Apion*, I, 2), Plutarque (*Isis et Osiris*, 10; 34; *De Plac. phil.* I, 3), Clément d'Alexandrie (*Stromates*, I, 15, 45) ou encore Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 3, 5, 15).
44. À ma connaissance, il n'existe pas d'études spécifiquement centrées sur ce personnage, à l'exception de la brève notice de la *Neue Pauly* (s.u. « Kleobulos, Κλεόβουλος », de Albiani, Engels, Welwei et Ameling, accessible en ligne; Albiani *et al.* 2005). L'article annoncé par Eric David Francis sous le titre « Cleobulus, Ruler of Lindos » (cf. Francis & Vickers 1984, 127, n. 2) ne semble pas avoir vu le jour, sans doute en raison de la mort de son auteur en 1987. Il existe, en revanche, une étude sur la fille de Cléobule, Cléoboulinè; cf. Capellà 1993-1995. Pour une présentation du contexte de la tyrannie de Cléobule à Lindos, je renvoie donc à Berve 1967, en particulier t. I, 38 et 119. Plus largement, sur la figure du tyran archaïque et les ambiguïtés de son image, nous renvoyons, entre autres, à Yerly 1992; Sanchez de la Torre 1999; Mossé 2004; Oliveira Gomes 2007; Gastaldi & Pradeau 2009; Damet 2012.

du VI<sup>e</sup> siècle av. notre ère et serait le contemporain du tyran Pisistrate d'Athènes<sup>45</sup>. Lilian Hamilton Jeffery considère qu'il pourrait avoir été à l'origine de la prospérité de la cité, qui saisit l'opportunité offerte par le développement naissant du commerce entre le monde grec et l'Orient<sup>46</sup>. Selon Diogène Laërce, il aurait eu une fille du nom de Cléoboulinè, réputée elle aussi pour ses « énigmes poétiques en hexamètres »<sup>47</sup>. Dans le même passage, l'auteur des *Vies et doctrines des philosophes illustres* précise qu'il se « distinguait par la force – mais certaines versions du texte de Diogène mentionnent plutôt ici son jugement – et la beauté, et qu'il avait eu part à la philosophie qui est (pratiquée) en Égypte »<sup>48</sup>.

La contagion ne s'arrête visiblement pas là, puisqu'elle semble concerner également – il est vrai, de manière plus indirecte, puisqu'il n'est plus question à proprement parler de voyage, mais de relations avec un souverain égyptien – Bias<sup>49</sup> et Pittacos<sup>50</sup>. Nous ne disposons pas de sources historiques sérieuses au sujet de Bias, les témoignages sur lui provenant essentiellement de sources disparates compilées à l'époque hellénistique ou même encore plus tard<sup>51</sup>. Diogène Laërce lui consacre une partie – mais ne mentionne pas son voyage en Égypte. Fils d'un certain Teutamos, de Priène, sans doute riche, il aurait contribué par ses ruses avisées à ce qu'Alyattès (Allyate II qui régna environ de 610 à 561), le père de Crésus, fit la paix avec la cité de Priène, qu'il assiégeait. Certains commentateurs préfèrent toutefois considérer que cet épisode renverrait plutôt au règne de son père, Ardys (ca 652-615), dans la mesure où Hérodote, I, 15, mentionne que ce roi aurait pris Priène<sup>52</sup>. Pourtant, le Père de l'Histoire le fait intervenir à la cour de Crésus, qui régna de 561 à 547 ou 546 av. J.-C. (I, 27), tout comme Diodore de Sicile (IX, 27, 3), et, dans son *Banquet des Sept Sages*, Plutarque lie le Sage de Priène au pharaon Amasis (570-526), ce qui ne peut concorder chronologiquement avec les éléments précédents. Auteur d'énigmes réputées, conseiller avisé et rusé, fin négociateur, Bias est aussi présenté comme « un orateur des plus habiles dans les causes judiciaires ; toutefois il mettait la force de ses discours au service du bien »<sup>53</sup>. Mentionné dans l'ensemble des listes qui nous sont parvenues des Sept

45. Ainsi que de Lygdamis de Naxos ou encore de Polycrate de Samos (cf. Francis & Vickers 1984, 119).

46. Jeffery 1976, 198.

47. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 89 (trad. Goulet, in Goulet-Cazé 1999). Sur cette tradition qui fait de Cléobule et de sa fille les "inventeurs" de l'énigme, voir Berra 2012, 430-432.

48. Outre Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 89 ; trad. Goulet, in Goulet-Cazé 1999), la Souda fait état de son voyage en Égypte (cf. <http://www.stoa.org/sol-entries/kappa/1719>).

49. Sur Bias, nous renvoyons aux études suivantes : Mühl 1965 ; Pörtulas 1993 ; Schirren 2005.

50. Sur Pittacos, voir en particulier Heintze 1977 ; Lapini 2007.

51. Voir Obradović 2011.

52. McNicoll 1997, 49.

53. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 84 (trad. Goulet, in Goulet-Cazé 1999).

Sages, Bias est parfois considéré comme le plus grand d'entre eux<sup>54</sup>, cette version de la légende ayant sans doute été forgée dans sa région d'origine.

Quant à Pittacos, son lien avec l'Égypte n'apparaît que dans le dialogue de Plutarque *Du bavardage*, dans lequel celui-ci lui attribue la réponse à l'énigme posée par le pharaon<sup>55</sup>, qu'il porte pourtant au crédit de Bias dans son *Banquet des Sept Sages* (146F-147A), ainsi que le fait également une scolie à Hésiode, où cette fois le nom du pharaon, Amasis, est clairement mentionné<sup>56</sup>. Originaire de Mytilène à Lesbos, Pittacos se serait beaucoup investi dans la vie politique de sa cité, entre le milieu du VII<sup>e</sup> s. et les environs de 570, date que l'on retient traditionnellement pour sa mort. Associé aux frères du poète Alcée, il aurait participé à la chute du tyran de Lesbos, Mélanchros, avant d'accepter de gouverner la cité de Mytilène pendant dix ans, ce qui lui valut de se fâcher avec Alcée. Diogène Laërce, à la suite de Strabon (XIII, 1, 38), rapporte également que,

au temps de la guerre entre les Athéniens et les Mytiléniens à propos du territoire de l'Achilléide, il commandait (aux Mytiléniens), alors que commandait aux Athéniens le pancratiaste Phrynôn, champion olympique. Or, il fut convenu qu'il combattrait contre ce dernier en combat singulier. En gardant caché un filet sous son bouclier, il en enveloppa Phrynôn et, l'ayant tué, il récupéra le territoire<sup>57</sup>.

Comme la plupart des autres Sages, il est aussi crédité de chants, de poèmes et de maximes. Notons enfin que, dans nos sources anciennes, Pittacos est aussi en relation avec Crésus, bien que les chronologies de sa vie et du règne du roi lydien semblent incompatibles : Diogène Laërce rapporte, en effet, une lettre qu'il aurait envoyée à Crésus dans laquelle il acceptait de venir en Lydie « s'entretenir avec lui, en l'ayant comme hôte »<sup>58</sup>.

Développé de manière relativement tardive, il est possible que ce tropisme des Sages pour l'Égypte soit à mettre en relation avec l'essor d'Alexandrie à l'époque

54. Konstantakos 2005, 24.

55. « Aussi Pittacos n'eut pas tort, lorsque le roi d'Égypte lui envoya une victime à sacrifier et lui prescrivit de prélever le meilleur et le pire morceau, de prélever et d'envoyer la langue, instrument selon lui des plus grands biens, mais instrument aussi des plus grands maux » (*Du bavardage*, 506C, fr. 89, trad. Dumortier & Defradas 1975).

56. ὡς Πιττακὸν φασί, πέμψαντος αὐτῷ τοῦ Ἀμάσιδος ἱερεῖον καὶ ἀξιόσαντος ἀντιπέμψαι τῶν μορίων αὐτοῦ τὸ κάλλιστον ἅμα καὶ χειρίστον, ἐξελόντα τὴν γλῶσσαν ἀποστεῖλαι. Fr. 89 (= Sch. Hes., *Op.* 719-721 Sandbach) : « On raconte que Pittacos, une fois qu'Amasis lui avait envoyé une victime et qu'il lui avait demandé de lui renvoyer sa partie la plus belle et en même temps la plus mauvaise, trancha la langue [de l'animal] et la lui envoya » (je remercie Luciana Romeri pour cette traduction inédite, ainsi que pour sa relecture et ses conseils avisés).

57. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 74 (trad. Goulet, in Goulet-Cazé 1999).

58. *Ibid.*, I, 81 (trad. *ibid.*).

hellénistique. Comme le rappelle Aude Busine<sup>59</sup>, le milieu alexandrin a en effet été actif dans l'évolution de la légende des Sept Sages. On sait, par exemple, que Callimaque<sup>60</sup> chercha à couper la légende de ses attaches delphiques pour mieux valoriser ses protecteurs lagides. Mais, parmi les intellectuels présents à la cour d'Alexandrie, c'est surtout Démétrios de Phalère<sup>61</sup> qui eut la plus grande influence sur l'élaboration de la légende. Élève du philosophe aristotélicien Théophraste, philosophe lui-même, Démétrios de Phalère gouverna Athènes pour le compte de Cassandre de Macédoine entre 318 et 307, date à laquelle, Athènes venant d'être prise par le rival de Cassandre, Démétrios Poliorcète, il se réfugia à la cour de Ptolémée I<sup>er</sup> Sôter et devint sans doute un de ses principaux conseillers culturels; on pense par exemple qu'il eut un rôle important dans la fondation de la Bibliothèque et peut-être également du Musée, sur l'exemple du Lycée athénien. Concernant les Sept Sages, Démétrios de Phalère est celui qui non seulement donna une dimension historique à la légende, mais fut le premier à établir un recueil de maximes attribuées aux Sept<sup>62</sup>. Vers la même époque, Hécateé d'Abdère est chargé par Ptolémée I<sup>er</sup> d'écrire une histoire de l'Égypte, par laquelle «il applique de façon systématique la théorie faisant dépendre la culture et la religion grecques de l'Orient, en l'occurrence de l'Égypte. Le but de cette entreprise était éminemment politique: d'une part, il s'agissait de fournir au pouvoir en place des outils efficaces pour contrôler les peuples dominés; de l'autre, la mise en valeur des Égyptiens permet[tait] d'attirer l'attention sur le royaume des Ptolémées dans un contexte d'âpre rivalité entre les différents royaumes des Diadoques»<sup>63</sup>. Avec la création du Musée et de la Bibliothèque d'Alexandrie, avec la politique culturelle des premiers Lagides<sup>64</sup>, l'attrait de l'Égypte sur les intellectuels s'en est trouvé renforcé, ce qui a pu jouer dans l'idée que l'on se faisait d'un voyage "obligé" au pays du Nil pour tout intellectuel et, à plus forte raison, pour quiconque était à la recherche d'une antique sagesse<sup>65</sup>.

Si la piste alexandrine est donc une hypothèse possible, un autre élément d'explication, qui n'a peut-être pas été souligné suffisamment par les commentateurs, me semble devoir être développé dans le cadre de l'étude des liens entre les Sages et l'Égypte, c'est la part que prend un pharaon particulier, Amasis, dernier grand souverain saïte, qui régna de 570 à 526 av. J.-C.

59. Busine 2002, 65-71.

60. Sur Callimaque, voir Meillier 1979, Ferguson 1980 et, en dernier lieu, Acosta-Hughes *et al.* 2011 et Acosta-Hughes & Stephens 2012, Durbec 2014.

61. Sur Démétrios de Phalère, voir Mossé 1992; Azoulay 2009; Meyer 2010.

62. Sur l'œuvre de Démétrios de Phalère, voir en particulier Wehrli 1968 et Fortenbaugh & Schütrumpf 2000.

63. Broze *et al.* 2006, 133.

64. À ce sujet, voir l'ouvrage toujours valable de Jacob & Polignac 1992.

65. Sur l'attrait d'Alexandrie, voir en particulier l'ouvrage récent en deux volumes de Méla *et al.* 2014.

## Amasis et les Sept Sages

Par le biais de deux articles passionnants<sup>66</sup>, Ioannis M. Konstantakos s'est déjà penché, de manière assez convaincante, sur la légende des rapports entre Amasis et l'un des Sept Sages, Bias, telle qu'elle est présentée par Plutarque dans son *Banquet des Sept Sages*. Résumons l'histoire développée par Plutarque, ainsi que les thèses principales de ces deux articles qui concernent notre sujet.

Dans ce dialogue, jugé souvent maladroit, Plutarque met en scène un banquet, organisé par Périandre à Corinthe, réunissant non seulement les Sept Sages – en l'occurrence Solon, Bias, Thalès, Anacharsis, Cléobule, Pittacos et Chilon –, mais aussi d'autres personnages, comme Ésope ou encore Cléoboulinè, la fille de Cléobule. Le dialogue commence par l'arrivée de Thalès, accompagné d'un certain Niloxénos, un Grec de Naucratis, le célèbre comptoir grec en Égypte<sup>67</sup>. Amasis l'a en effet chargé de demander l'aide de Bias pour résoudre une énigme qui lui a été envoyée par le souverain de l'Éthiopie. Le préambule du dialogue rappelle, au passage, d'une part que Bias a déjà été sollicité par Amasis et, d'autre part, que Solon et Thalès se sont rendus en Égypte. La scène est censée être rapportée par Dioclès qui s'adresse à Nicarque :

Ainsi nous cheminâmes, à l'écart de la grand-route, à travers champs, tranquillement; un tiers s'était joint à nous, Niloxénos de Naucratis, homme de valeur, qui avait fréquenté en Égypte Solon et Thalès. Il se trouvait pour la seconde fois en mission auprès de Bias: à quel propos, il n'en savait rien lui-même, mais il supposait que c'était un deuxième problème qu'il lui apportait dans un pli cacheté. Il avait reçu l'ordre en effet, au cas où Bias renoncerait à répondre, de montrer ce message aux plus sages d'entre les Grecs. "C'est une chance pour moi, dit Niloxénos, de vous trouver ici tous réunis, et, comme tu le vois, j'apporte le message au banquet". En même temps il nous le montrait, et Thalès dit en riant: "Quelque chose ne va pas? On reprend le chemin de Priène; Bias trouvera la solution, comme il l'a déjà trouvée la première fois". "Mais quelle était, dis-je, la première question?" "Il lui avait envoyé une bête, répondit-il, en lui demandant de la renvoyer après avoir prélevé le morceau le plus mauvais et le meilleur. Or, notre ami lui fit une excellente réponse, en la lui renvoyant après avoir prélevé la langue: telle est l'origine de l'estime et de l'admiration qu'on lui montre". "Ce n'est pas la seule raison, ajouta Niloxénos; c'est aussi qu'il ne craint pas d'être l'ami des rois, ni d'être réputé tel, comme vous le faites. Car toi aussi, tu as bien des titres à l'admiration de mon maître, et il a surtout aimé merveilleusement ta façon de mesurer la pyramide [...]"<sup>68</sup>.

66. Il s'agit de Konstantakos 2004 et 2005.

67. Sur le statut de Naucratis, voir Bresson 2000, ainsi que les propositions d'Agut-Labordère 2012a.

68. Plutarque, *Le banquet des Sept Sages*, 2 (146E-F) (trad. Defradas et al. 1985).

Un peu plus loin dans le dialogue – juste au début du banquet –, Niloxénos donne lecture de la lettre d’Amasis porteuse de l’énigme à résoudre :

“Amasis, roi des Égyptiens, à Bias, le plus sage des Grecs. Le roi des Éthiopiens fait avec moi un concours de sagesse : ayant eu le dessous jusqu’ici dans toutes les épreuves, il m’a, en fin de compte, fixé une tâche absurde et effrayante, en m’ordonnant de boire la mer jusqu’à la dernière goutte. Voici l’enjeu : si je résous la difficulté, un grand nombre de bourgades et de villes de son royaume sont à moi ; si je ne la résous pas, en revanche, je me retire de la région d’Éléphantine. Examine donc la question et renvoie tout de suite Niloxénos. Si tes amis ou tes concitoyens ont besoin de nous, ils ne rencontreront de ma part aucun obstacle”. Cette lecture terminée, Bias n’attendit pas longtemps : après un moment de recueillement et quelques mots échangés avec Cléoboulos, son voisin de table, il dit : “Que nous dis-tu là, citoyen de Naucratis ? Amasis, qui règne sur un si grand peuple et qui possède un si beau pays, consentira, pour des bourgades obscures et misérables, à boire jusqu’au bout la mer, qui est si grande ?” “Fais comme s’il y consentait, dit Niloxénos en riant, et réfléchis à ce qu’il est possible de faire”. “Eh bien ! répondit Bias, qu’il dise seulement à l’Éthiopien d’arrêter les fleuves qui se jettent dans la mer, aussi longtemps que lui-même il boit jusqu’à la dernière goutte la mer telle qu’elle est actuellement : car c’est d’elle qu’il s’agit dans la tâche imposée, et non de la mer à venir”. À ces mots, Niloxénos, de joie, ne put se retenir d’embrasser Bias ; les autres le félicitèrent et l’approuvèrent<sup>69</sup>.

Plus loin dans le dialogue, Niloxénos, sur la demande de Périandre, revient sur les questions posées, cette fois, par Amasis à l’Éthiopien et sur les réponses faites par ce dernier, qui sont critiquées par Thalès<sup>70</sup>.

69. Plutarque, *Le banquet des Sept Sages*, 6 (151A-E) (trad. Defradas et al. 1985).

70. “En vérité, dit Niloxénos, la tâche imposée par l’Éthiopien n’est rien d’autre, pourrait-on dire, qu’une ‘lamentable missive’, selon le mot d’Archiloque ; mais Amasis, ton hôte, s’est montré bien plus civilisé et bien plus cultivé en proposant les questions suivantes : il lui a demandé de lui dire ce qui est le plus vieux, le plus beau, le plus grand, le plus sage, le plus commun, et de plus, oui, par Zeus, le plus utile, le plus nuisible, le plus puissant et le plus facile.” “A-t-il trouvé une solution pour chacune de ces questions ?” “Voilà ses réponses, dit Niloxénos : jugez-les vous-mêmes quand vous les aurez entendues. Le roi attache beaucoup d’importance à ne pas être convaincu de mauvaise foi vis-à-vis de ces réponses ; mais il ne veut pas non plus, si son adversaire y commet des erreurs, qu’elles puissent échapper sans être relevées. Je vais vous lire ce qu’il a répondu.

    Ce qui est le plus vieux ? — Le temps. — Le plus grand ? — Le monde. — Le plus sage ? — La vérité. — Le plus beau ? — La lumière. — Le plus commun ? — La mort. — Le plus utile ? — La divinité. — Le plus nuisible ? — Un mauvais génie. — Le plus puissant ? — La fortune. — Le plus facile ? — Le plaisir.”

    Une fois ces réponses lues à leur tour, mon cher Nicarque, le silence se fit, et Thalès demanda à Niloxénos si Amasis avait admis ces solutions. Celui-ci répondit que les unes lui avaient agréé,

Dans son article de 2004, Ioannis M. Konstantakos démontre que la légende telle qu'elle est développée par Plutarque s'appuie en fait très vraisemblablement sur une histoire d'origine égyptienne reprise, comme de nombreuses autres histoires concernant Amasis, par des narrateurs grecs<sup>71</sup>, lesquels l'ont ensuite intégrée à la tradition narrative autour des Sept Sages, avant que Plutarque à son tour s'en serve pour son dialogue. Certes, aucune source antérieure à Plutarque ne nous livre exactement la même histoire que celle qui est rapportée par le moraliste, lequel a sans doute rajouté certains éléments pour adapter l'histoire au contexte du banquet des Sept Sages à Corinthe<sup>72</sup>; mais, pour Ioannis M. Konstantakos, il n'y a pas de raison de penser qu'elle serait une pure invention de Plutarque, alors que son *Banquet* est truffé d'anecdotes à propos des personnages présents chez Périandre pour lesquelles nous avons les preuves que Plutarque ne fait que puiser dans la tradition<sup>73</sup>. Du reste, certains éléments de l'histoire se rencontrent dans d'autres sources, mais associés à d'autres personnages ou dans un autre contexte. C'est le cas, par exemple, du motif de la langue ou même de l'*adynaton* – une figure de style qui consiste en une hyperbole inconcevable; une tâche impossible –, vider la mer, que l'on retrouve dans un contexte similaire et avec la même solution, dans la *Vie d'Ésope*, une « biographie fantaisiste d'un auteur semi-légendaire », pour reprendre l'expression de Corinne Jouanno, traductrice en français de la version la plus ancienne, assemblage composite d'éléments dont les plus antiques remontent à l'époque classique et qui a pris sa forme actuelle au début de notre ère<sup>74</sup>. Mais, surtout, le thème du combat d'énigmes entre deux souverains qui se disputent par ce biais des territoires ou des richesses matérielles est un motif

---

mais que les autres lui avaient déplu. « En vérité, reprit Thalès, il n'en est pas une qui ne soit sujette à la critique : il n'y a partout qu'erreur et grave ignorance. » (Plutarque, *Le banquet des Sept Sages*, 8-9 [152E-153E] [trad. Defradas et al. 1985]).

71. Pour Ioannis M. Konstantakos, ce passage dans la tradition grecque d'un récit égyptien a pu se produire dès le V<sup>e</sup> s. av. J.-C. En tout cas, il paraît très probable qu'à l'époque hellénistique au moins le récit avait *grosso modo* pris la forme que l'on peut voir chez Plutarque (cf. Konstantakos 2005, 11).
72. C'est vraisemblablement le cas, par exemple, du personnage de Niloxénos, présenté comme un Grec de Naucratis, dont le nom même semble indiquer son caractère fictionnel : littéralement, son nom peut signifier « étranger en provenance du Nil », mais le terme qui compose la deuxième partie de son nom, *xénos*, peut aussi prendre le sens d'hôte / ami. Son nom peut alors également être traduit de la sorte : « hôte / ami dans le pays du Nil », ce qui peut se rapporter au fait qu'il a préalablement rencontré Solon et Thalès, lors de leur voyage en Égypte. Sur cette interprétation, voir *ibid.*, 12.
73. Pour Ioannis M. Konstantakos, « *The fact that the story about Amasis and Bias does not occur as a whole in other sources may simply be an accident of transmission, given that many of the ancient writings about the Seven Sages have been lost. Anyhow, particular elements of the story do recur in other sources* » (Konstantakos 2004, 88).
74. Voir Jouanno 2005 et 2006. Sur les similitudes et les différences entre les versions du *Banquet des Sept Sages* et celles de la *Vie d'Ésope*, voir Konstantakos 2004, 101-103.



courant dans la tradition narrative du Proche-Orient ancien<sup>75</sup> et se retrouve en particulier en Égypte. On pense, par exemple, au conte qui nous est parvenu de manière incomplète par un papyrus du XIII<sup>e</sup> siècle – précisément du règne de Mineptah, sous la XIX<sup>e</sup> dynastie –, *La querelle d'Apopi et de Séqenenrê*<sup>76</sup>, dans lequel un *adynaton* est lancé au souverain thébain par le roi hyksôs qui domine une partie de l'Égypte. Un autre cas d'*adynaton* se rencontre dans un conte égyptien plus tardif : *Setné et les prodiges de son fils Siousir*. Dans la troisième partie du récit, il est question d'un sorcier nubien qui vient lancer un défi à Pharaon dans son palais, défi qui est relevé par Siousir<sup>77</sup>.

Pour Ioannis M. Konstantakos, tous ces éléments tendent donc à confirmer l'idée que Plutarque n'aurait fait, dans son *Banquet*, qu'adapter une histoire qui devait déjà exister dans la tradition grecque, sous une forme sans doute légèrement différente – il est fort probable, en effet, que la scène devait se passer en Égypte même. Cette première version aurait été formée à partir d'un matériau narratif d'origine égyptienne, dans lequel Bias n'apparaissait pas et qui mettait en scène Amasis aux prises avec un roi éthiopien. Cela est d'autant plus probable qu'Amasis est justement un pharaon qui a suscité de nombreux récits populaires, parfois proches du conte, dont nous avons gardé trace tant dans la littérature démotique<sup>78</sup> que dans celle des Grecs, à commencer par les *Histoires* d'Hérodote<sup>79</sup>.

Cela n'est sans doute pas un hasard, en effet, si l'histoire rapportée par Plutarque met en scène un des Sept Sages et le souverain égyptien Amasis. Or, si dans son

75. Nous pouvons citer, par exemple, à la suite de Ioannis M. Konstantakos, l'épopée sumérienne *Enmerkar et le Seigneur d'Aratta*, le conte hébreu du concours d'énigmes entre Salomon et la reine de Sabba, les légendes juives et phéniciennes qui rapportent un concours d'énigmes entre Salomon et Hiram de Tyr, etc. Pour les références et la bibliographie de ces différents récits, voir Konstantakos 2004, 87, n. 3.

76. Ce conte, dont nous ne possédons que le début, est reproduit sur le *Papyrus Sallier I* (British Museum, 10185), p. 1, 2 et le début de la p. 3 (dont le texte est répété au verso des p. 2 et 3). Pour l'édition du texte, voir Maspéro 1879, 195-216 (transcription et traduction commentée). Pour une traduction française récente, voir Barbotin 2008, 231-235.

77. Sur ce texte, copié au verso de deux registres fonciers rédigés en grec et datés du règne de l'empereur Claude, sur le *P. British Museum 604*, voir en particulier la traduction récente de Damien Agut-Labordère et Michel Chauveau dans Agut-Labordère & Chauveau 2011. Sur les similitudes entre ce conte et l'histoire de l'*adynaton* posé par le roi éthiopien à Amasis, voir Konstantakos 2004, 115-116.

78. Voir, par exemple, Agut-Labordère & Chauveau 2011, 13-15 (papyrus démotique du III<sup>e</sup> s. apr. J.-C. : *P. Bn Égypte 215*, édité par Spiegelberg 1914, 26-27). Sur l'image d'Amasis dans la littérature démotique, voir aussi Zauzich 1988; Quaegebeur 1990; Hoffmann 1992-1993; Agut-Labordère 2011-2012.

79. Voir par exemple Hérodote, II, 172-174 ou Hellanikos, *FGH Hist 4 F 55* = Ath. XV 680B-C. Pour une étude de la figure d'Amasis chez Hérodote, en particulier concernant l'anecdote de Ladiké, nous renvoyons à Haziza 2013. Sur le rôle d'Amasis dans l'anecdote de l'anneau de Polycrate (Hérodote, III, 39-41), voir Delattre 2009, 127, et Kaplan 2016.

deuxième article sur le sujet, Ioannis M. Konstantakos a longuement analysé le choix de Bias, il me semble qu'il est passé un peu vite sur celui du pharaon, lequel, dans nos sources grecques, peut être mis en relation avec, outre Bias, au moins quatre autres figures récurrentes des Sept Sages. C'est en effet le cas, de manière explicite, pour Solon et Thalès, mais sans doute aussi pour Pittacos, comme semble l'indiquer une scolie à Hésiode<sup>80</sup>, et même pour Cléobule, puisque ce dernier aurait, selon nos sources tardives<sup>81</sup>, visité l'Égypte à l'époque d'Amasis et, surtout, que les liens entre l'Égypte d'Amasis et Lindos, à l'époque de Cléobule, semblent effectifs<sup>82</sup> – nous allons y revenir.

La première raison qui pourrait être évoquée pour expliquer les liens soulignés par les sources entre Amasis et les Sept Sages est celle de la relative concordance chronologique. Les Sept Sages sont censés avoir vécu au VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. Or, Amasis est le pharaon dont le règne couvre une grande partie de ce siècle<sup>83</sup>. Sur le trône d'Égypte de 570 à 526 av. J.-C., Amasis peut donc faire figure de Pharaon archétypal du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C., d'autant que son prédécesseur, Apriès (589-570), est connu pour avoir fait la guerre, aux côtés des indigènes libyens, à Cyrène, ce qui lui a valu du reste, par contrecoup de sa défaite, la perte du pouvoir<sup>84</sup>. Quant à son successeur, Psammétique III, il ne reste au pouvoir qu'une année, avant d'être vaincu et mis à mort par Cambyse, défaite qui ouvre une longue période de domination perse en Égypte – de 525 à 404, pour la première domination perse. Peu importe donc si, dans le détail, la chronologie n'est pas concordante. Solon ne peut, par exemple, avoir calqué une de ses lois sur la législation d'Amasis, puisque ce dernier n'était pas encore au pouvoir quand Solon a occupé la fonction d'archonte à Athènes, sans doute en 594-593 av. J.-C. Dans la scholie à Hésiode<sup>85</sup>, Pittacos semble avoir pris la place de Bias dans le rôle de conseiller d'Amasis, mais cela paraît bien peu probable, si l'on considère qu'il serait mort vers 570 av. J.-C., date à laquelle Amasis ne fait qu'arriver au pouvoir en Égypte, dans un contexte de guerre civile de surcroît. Sans se préoccuper d'une exacte chronologie, qu'ils ne devaient de toute façon pas maîtriser, les Grecs qui ont construit ou relayé la légende des Sept Sages n'ont donc retenu que le fait qu'Amasis pouvait être considéré comme le dernier grand pharaon indigène, avant la domination perse de l'Égypte. Face à

80. Fr. 89 (= Sch. Hes., *Op.* 719-21 Sandbach).

81. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 89; Souda, kappa, 1719 (cf. <http://www.stoa.org/sol-entries/kappa/1719>).

82. Sur ce point, voir Francis & Vickers 1984.

83. Pour une présentation récente de l'histoire égyptienne de cette époque, voir Perdu 2010 et Agut-Labordère & Moreno-García 2017, 577-627.

84. Voir le récit détaillé de cet épisode dans Hérodote, II, 161-163, et III, 159.

85. Sch. Hes., *Op.* 719-21 Sandbach.

l'ennemi commun perse, Amasis a donc été perçu comme le dernier représentant de la grandeur de l'Égypte, tant pour les Égyptiens que pour les Grecs<sup>86</sup>.

Cet argument était sans doute d'autant plus déterminant que, devant le danger perse, Amasis a développé des alliances avec les Grecs<sup>87</sup>. Bien qu'il soit arrivé dans un contexte de réaction nationale face au poids croissant que devaient prendre les Grecs d'Égypte, en particulier dans le domaine militaire, Amasis ne pouvait pas se passer des Grecs, tant sur le plan intérieur que sur le plan extérieur<sup>88</sup>. Porté au pouvoir par les Égyptiens, mécontents qu'une partie des leurs se soit fait tuer dans la bataille contre les Cyrénéens, alors qu'Apriès n'avait pas envoyé ses mercenaires grecs au massacre<sup>89</sup>, Amasis est pourtant devenu un pharaon "philhellène", tel que le récit d'Hérodote le souligne :

Ami des Grecs, Amasis donna à quelques-uns d'entre eux des marques de sa bienveillance ; notamment, à ceux qui venaient en Égypte, il concéda pour y habiter la ville de Naucratis ; à ceux qui ne voulaient pas habiter là, mais que la navigation y amenait, il concéda des emplacements pour y élever des autels et des sanctuaires à leurs dieux. Le plus grand de ces sanctuaires, le plus célèbre et le plus fréquenté, appelé Hellénion, a été fondé en commun par les cités que voici : les cités ioniennes de Chios, Téos, Phocée et Clazomène ; les cités doriennes de Rhodes, Cnide, Halicarnasse, Phasélis ; et une seule cité éolienne, celle de Mytilène. Telles sont les cités à qui appartient le sanctuaire, celles qui fournissent aussi les contrôleurs du marché ; toutes les autres cités qui prétendent y avoir part prétendent cela sans y avoir aucun droit. Indépendamment de ce sanctuaire, les Éginètes en leur particulier ont fondé un sanctuaire de Zeus ; les Samiens, un autre d'Héra ; les Milésiens, un d'Apollon<sup>90</sup>.

Mais une étude plus fine de l'action du dernier grand souverain saïte montre que ses réformes peuvent aussi être vues comme une réponse aux revendications des *makhimoï* – c'est-à-dire des indigènes intégrés dans les troupes – et de tous ceux qui étaient inquiets du poids croissant pris par les Grecs en Égypte. En effet, comme l'a démontré Alain Bresson, la concession d'Amasis à Naucratis est en réalité une remise en ordre de l'activité des commerçants grecs dans le Delta, qui avaient

---

86. Le sentiment ambivalent des Grecs vis-à-vis des Perses, après l'épreuve des Guerres Médiques, est bien connu ; cf., par exemple, la synthèse de Picard 1980 ou Lenfant 2011, avec bibliographie. Sur le regard négatif porté par les Égyptiens sur les Perses, voir Devauchelle 1995.

87. Voir Agut-Labordère 2012b.

88. Sur cet aspect, voir Haziza 2013.

89. Sur la "peur" que les Égyptiens devaient ressentir face au poids croissant des mercenaires grecs, que le récit hérodoteën peut traduire, voir Haziza (à paraître).

90. Hérodote, II, 178 (trad. Legrand 1936, 192, légèrement modifiée).

« pu se joindre aux bandes d'aventuriers grecs qui soutenaient Apriès, alors que la région, sinon la ville de Naucratis elle-même, semble avoir été le foyer initial du soulèvement »<sup>91</sup>. D'une manière habile, Amasis a accompagné cette reprise en main d'avantages, en particulier religieux, qui permettaient de s'attacher la communauté grecque dont il avait besoin aussi bien pour le commerce que pour son armée, tout en satisfaisant sa base nationale. L'intérêt d'Amasis pour les Grecs est toutefois bien réel. Hérodote poursuit son récit en développant les bienfaits ou les alliances du souverain saïte en direction des Grecs :

Lorsque les Amphictyons adjugèrent au prix de trois cents talents la construction du temple qui existe aujourd'hui à Delphes, celui qui existait auparavant ayant brûlé pour une cause fortuite, il incombait aux Delphiens de fournir le quart de la somme. Allant de ville en ville, ils firent une collecte ; et, au cours de cette collecte, ce n'est pas en Égypte qu'ils recueillirent le moins : Amasis leur fit don de mille talents d'alun, et les Grecs qui habitaient l'Égypte de vingt mines. Amasis conclut avec les Cyrénéens amitié et alliance. [...] Amasis a aussi consacré des offrandes en pays grec : à Cyrène, une statue dorée d'Athéna et une image de lui-même en peinture ; à Lindos, il dédia à Athéna deux statues divines en pierre et une cuirasse de lin qui mérite d'être vue ; à Samos, à Héra, deux images de lui-même en bois, qui, de mon temps encore, étaient placées dans le grand temple, en arrière des portes. Il fit des offrandes à Samos à cause des relations d'hospitalité qui existaient entre lui et Polycrate fils d'Aiakès ; à Lindos, non pas à cause de relations d'hospitalité, mais parce que le temple d'Athéna à Lindos a été fondé, à ce qu'on dit, par les filles de Danaos, qui abordèrent là en fuyant les fils d'Égyptos. Telles sont les offrandes qu'a faites Amasis<sup>92</sup>.

Comme nous pouvons le visualiser à travers la carte tirée de l'article récent de Damien Agut-Labordère<sup>93</sup>, Amasis a très sérieusement renforcé les relations entre l'Égypte et le monde grec. Des liens avec les cités grecques d'Asie avaient déjà été noués par les premiers souverains saïtes, qui recrutaient dans ces cités une bonne partie de leurs mercenaires ; mais Amasis donna une nouvelle impulsion à ces relations avec le monde grec, surtout après la chute de son allié lydien, Cyrus (561-547), face aux Perses, aux alentours de 547 av. J.-C.<sup>94</sup>. Il est, en effet, tout à fait remarquable qu'Amasis soit présenté parmi les principaux donateurs pour la reconstruction du temple de Delphes, lequel avait précisément brûlé pratiquement

91. Bresson 2000, 19 ; sur ce point, voir aussi 56. Sur le statut égyptien de Naucratis, voir également les propositions d'Agut-Labordère 2012a.

92. Hérodote, II, 180-182 (trad. Legrand 1936, 193 *sq.*).

93. Agut-Labordère 2012b (cf. Annexes).

94. Agut-Labordère & Moreno-Garcia 2016, 618.

la même année que la prise de Sardes par les Perses<sup>95</sup>. Or, le don d'Amasis est tout à fait considérable. L'alun dont il est question ici était vraisemblablement extrait des mines des oasis libyques, contrôlées par l'Égypte, Dakhla et Kharga. Alan B. Lloyd a calculé que la contribution d'Amasis reviendrait *grosso modo* à 26 196 tonnes, ce qui correspond à plus de la moitié de la production annuelle qui était envoyée des oasis au Caire, à l'époque médiévale, pour laquelle nous avons une indication. Produit très recherché – l'alun égyptien était considéré par Pline comme le meilleur<sup>96</sup> –, l'alun envoyé par Amasis a pu être vendu par les Delphiens, qui en ont certainement obtenu un montant très important pour le financement de la reconstruction de leur temple, comme l'a bien souligné Alan B. Lloyd<sup>97</sup>. Nul doute qu'après un don aussi important, les prêtres de Delphes aient eu une image tout à fait positive du souverain égyptien, à un moment où – nous l'avons vu – Delphes aurait, selon l'expression d'Aude Busine, « échafaudé une légende qui faisait graviter les fameux Sages autour du grand temple apollinien »<sup>98</sup>. Il me semble que nous pouvons alors soutenir l'hypothèse selon laquelle la propagande delphique pourrait être à l'origine de cette focalisation sur Amasis des relations entre les Sages et l'Égypte, développées par certains récits grecs locaux, qui ne mentionnaient peut-être pas forcément Amasis à l'origine. Une trace de ces récits parallèles pourrait se trouver chez Hérodote, qui rapporte que les Éléens seraient venus demander conseil à Psammétique II pour élaborer le règlement d'un concours olympique<sup>99</sup>.

Si l'ensemble des Saïtes peuvent être perçus comme des souverains sages – sans doute également sous l'influence de la communauté grecque d'Égypte, auprès de laquelle Hérodote a vraisemblablement recueilli une grande partie des anecdotes les concernant –, il est clair qu'Amasis a progressivement rassemblé autour de sa figure l'essentiel des récits mettant en scène cet aspect des Saïtes<sup>100</sup>. Il n'est

---

95. Pausanias (X, 5, 13) date l'incendie de la cinquante-huitième olympiade, soit en 548/547 av. J.-C., mais les indications d'Eusèbe pourraient rabaisser la datation à l'année 547/546 : cf. La Coste-Messelière 1946, 271, n. 1. Sur l'histoire de l'oracle de Delphes, voir la commode mise au point de Rougemont 2013, en particulier 46.

96. Pline, *nat.* 35, 184 : *laudatissimum in Aegypto*.

97. « *We can be confident that it realized an unusually high price* » (Lloyd 1988, 233).

98. Busine 2002, 38.

99. Hérodote, II, 160.

100. Ce phénomène de concentration sur un personnage-type est très courant. Il est par exemple à l'œuvre pour Sésostriis : cf. Obsomer 1989. Notons également qu'une confusion entre Sésostriis et Amasis, les deux pharaons sans doute les plus légendaires, semble s'être produite à l'époque byzantine. C'est ainsi que le chroniqueur byzantin de la fin du XI<sup>e</sup> s. apr. J.-C., Georges Cédrene, mentionne une statue d'Athéna Lindia offerte par Amasis comme étant un cadeau de Sésostriis à Cléobule ! Cf. Francis & Vickers 1984.

pas étonnant alors que ce soit lui qui ait fini par devenir l'unique intermédiaire égyptien des Sept Sages, d'autant qu'il avait, en outre, une personnalité – réelle ou supposée – idéale pour tenir ce rôle.

Amasis, dernier grand pharaon indigène, est particulièrement intéressant, au-delà de la grandeur de son règne, parce qu'il est rapidement devenu une figure de légende, tant chez les Égyptiens que chez les Grecs ; mais dans les deux cas, la tradition n'a pas retenu exactement les mêmes caractéristiques du personnage, dont l'arrivée inattendue au pouvoir renforçait son caractère extraordinaire<sup>101</sup>. Cette double image<sup>102</sup>, pas forcément incompatible, se lit déjà chez Hérodote, en raison sans doute de ses sources composites<sup>103</sup>. Souverain issu du peuple<sup>104</sup>, pétri de défauts<sup>105</sup>, Amasis est en même temps porteur d'une filouterie proche de la *mêtis* déployée par Ulysse<sup>106</sup>, comme le manifestent nombre d'anecdotes rapportées par Hérodote<sup>107</sup>. À l'époque hellénistique, le milieu alexandrin a certainement contribué à valoriser la réputation du pharaon philhellène, d'autant que les nombreux catalogues de peuples réputés pour leur sagesse qui fleurissent à partir de cette période incluent bien souvent l'Égypte parmi les « peuples définis comme σοφοί (“sages”) ou φιλόσοφοι (“philosophes”) »<sup>108</sup>. Or, comme le notent Michèle Broze, Aude Busine et Sabrina Inowlocki, « outre la traditionnelle fascination des Grecs pour l'Orient, il semble que la renommée d'un individu célèbre pour sa sagesse puisse avoir été, dans certains cas, à l'origine de l'intégration d'un peuple au catalogue de sagesse »<sup>109</sup>. L'inverse

101. Voir en particulier les anecdotes d'Hérodote sur l'arrivée au pouvoir d'Amasis et sur sa façon de s'occuper des affaires de l'Égypte (Hérodote, II, 162-163 ; 172-182).

102. L'étude de certains points de cette image ambivalente d'Amasis a déjà été ébauchée dans ma thèse de doctorat, en particulier dans la troisième partie inédite (cf. Haziza 2001).

103. Sur la question des sources d'Hérodote, nous renvoyons à Haziza 2009, en particulier 15-22, ainsi qu'à Quack 2013 et à Postel 2013.

104. Τὰ μὲν δὴ πρῶτα κατάνοντο τὸν Ἄμασιν Αἰγύπτιοι καὶ ἐν οὐδεμῇ μοίρῃ μεγάλη ἦγον, ἄτε δὴ δημότην τὸ πρὶν ἐόντα καὶ οἰκίης οὐκ ἐπιφανέος· μετὰ δὲ σοφίῃ αὐτοῦς ὁ Ἄμασις, οὐκ ἀγνωμοσύνη, προσηγάγετο : « Dans les premiers temps, les Égyptiens dédaignaient Amasis et ne faisaient pas grand cas de lui, parce qu'il était d'origine populaire et qu'il appartenait à une maison sans illustration ; par la suite, Amasis, avec sagesse et sans emportement, les ramena à lui » (Hérodote, II, 172 [trad. Legrand 1936, 187, légèrement modifiée]).

105. Non seulement Amasis « aimait à boire, à plaisanter, et n'était pas du tout un homme sérieux », avant d'arriver au pouvoir, mais quand « il venait à manquer du nécessaire, il allait de droite et de gauche et volait » (Hérodote, II, 174 et 189).

106. Sur la *mêtis*, figure de l'intelligence grecque, nous renvoyons à Detienne & Vernant 1974. Sur la figure d'Ulysse, nous renvoyons à la très belle étude récente de Jouanno 2013.

107. On peut penser à celle du bassin d'or (II, 172) ou encore à la réponse qu'il fit à ses amis qui s'offusquaient de sa conduite (II, 173).

108. Broze *et al.* 2006, 132.

109. *Ibid.*, 134.

devait également fonctionner. En ce sens, il n'est pas surprenant qu'Amasis, le plus "grec" de tous les pharaons égyptiens, en soit arrivé à faire lui-même figure de Sage, digne de la compagnie des Sept Sages grecs.

Typhaine HAZIZA

*HisTeMé, ex-CRHQ, EA 7455*  
*Université de Caen Normandie*

## Références bibliographiques

- ACOSTA-HUGHES B., LEHNUS L., STEPHENS S.A. (éd.) (2011), *Brill's Companion to Callimachus*, Leyde – Boston, Brill (Brill's Companions in Classical Studies).
- ACOSTA-HUGHES B., STEPHENS S.A. (2012), *Callimachus in Context. From Plato to the Augustan Poets*, Cambridge – New York – Melbourne, Cambridge University Press.
- AGUT-LABORDÈRE D. (2011-2012), « Le roi mange. Le pharaon dans les contes égyptiens du I<sup>er</sup> millénaire », *Cahier des thèmes transversaux ArScAn*, vol. 11, p. 411-415.
- AGUT-LABORDÈRE D. (2012a), « Le statut égyptien de Naucratis », in *Communautés locales et pouvoir central dans l'Orient hellénistique et romain*, C. Feyerl et al. (éd.), Nancy, ADRA, p. 353-373.
- AGUT-LABORDÈRE D. (2012b), « Approche cartographique des relations des pharaons saïtes (664-526) et indépendants (404-342) avec les cités grecques », in *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, L. Capdetrey, J. Zurbach (dir.), Bordeaux, Ausonius (Scripta antiqua ; 46), p. 219-234.
- AGUT-LABORDÈRE D., CHAUVEAU M. (2011), *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne*, Paris, Les Belles Lettres (La roue à livres ; 60).
- AGUT-LABORDÈRE D., MORENO-GARCIA J.C. (2016), *L'Égypte des pharaons. De Narmer à Dioclétien (3150 av. J.-C.-284 apr. J.-C.)*, Paris, Belin (Mondes anciens).
- ALBIANI M.G. et al. (2005), s.u. « Kleobulos, Κλεόβουλος », in *Der Neue Pauly (Online)*, J. Renger et al. (éd.), Leyde, Brill.
- AZOULAY V. (2009), « La gloire et l'outrage. Heurs et malheurs des statues honorifiques de Démétrios de Phalère », *Annales (HSS)*, vol. 64, n° 2, p. 303-340.
- BARBOTIN C. (2008), *Âhmosis et le début de la XVIII<sup>e</sup> dynastie*, Paris, Pygmalion (Les grands pharaons).
- BARGUET A. (1985), *Hérodote. L'Enquête. Livres I à IV*, A. Barguet (éd., trad. et notes), Paris, Gallimard (Folio Classique ; 1651).

- BERRA A. (2012), *Théorie et pratique de l'énigme en Grèce ancienne*, texte remanié de la thèse de doctorat préparée sous la direction de C. Jacob, soutenue à l'EHESS en 2008, accessible en ligne, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00674183>.
- BERVE H. (1967), *Die Tyrannis bei den Griechen, I: Darstellung, II: Anmerkungen*, Munich, C.H. Beck.
- BLOK J.H., LARDINOIS A.P.M.H. (2014, cop. 2006), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leyde – Boston, Brill (Mnemosyne. Supplements; 272).
- BOUDON B. (2016), *Plutarque. L'art de l'héroïsme*, Marseille, Maison de la philosophie (Petites conférences philosophiques; 7).
- BRESSON A. (2000), *La cité marchande*, Bordeaux, Ausonius (Scripta antiqua; 2), p. 13-63.
- BRISSEON L. (2000), « L'Égypte de Platon », in *Lectures de Platon*, L. Brisson (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 151-167.
- BROZE M., BUSINE A., INOWLOCKI S. (2006), « Les catalogues de peuples sages », *Kernos*, n° 19, p. 131-144.
- BUSINE A. (2002), *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris, De Boccard (Culture et cité; 1).
- CAPELLÀ M. (1993-1995), « Cleobulina de Lindos », *Ítaca*, n° 9-11, p. 101-108.
- CASEVITZ M. (1991), *Diodore de Sicile. Naissance des dieux et des hommes. Bibliothèque historique. Livres I et II*, M. Casevitz (introd., trad. et notes), P. Vidal-Naquet (préface), Paris, Les Belles Lettres (La roue à livres; 7).
- CHAMBRY É. (1969), *Platon. Sophiste. Politique. Philèbe. Timée. Critias*, É. Chambry (trad. et notes), Paris, Garnier Flammarion (GF; 203).
- COULON L., GIOVANELLI-JOUANNA P., KIMMEL-CLAUZET F. (2013), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux (CMO. Série littéraire et philosophique; 51).
- DAMET A. (2012), « Le tyran. Des marges politiques aux marges psychologiques », in *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, V. Azoulay, F. Gherchanoc, S. Lalanne (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale; 118), p. 329-336.
- DEFRADAS J., HANI J., KLAERR R. (1985), *Plutarque. Œuvres morales, t. II: Traités 10 à 14. Consolation à Apollonios. Préceptes de santé. Préceptes de mariage. Le banquet des sept Sages. De la superstition*, J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 303).
- DEFRASNE J. (1947), *Recherches sur les voyageurs grecs en Égypte sous les derniers pharaons indigènes (404-341). Essai sur les relations culturelles entre la Grèce et l'Égypte*, mémoire de diplôme présenté à la faculté des lettres de l'Université de Paris.



- DELATRE C. (2009), *Le cycle de l'anneau. De Minos à Tolkien*, Paris, Belin (L'Antiquité au présent).
- DETIENNE M., VERNANT J.-P. (1974), *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion (Nouvelle bibliothèque scientifique).
- DEVAUCHELLE D. (1995), « Le sentiment anti-perses chez les anciens Égyptiens », *Transeuphratène*, vol. 9, p. 67-80.
- DMITRIEV S. (2018), *The Birth of the Athenian Community. From Solon to Cleisthenes*, Londres – New York, Routledge.
- DORION L.-A. (2005), s.u. « Sept Sages », in *Dictionnaire de l'Antiquité*, J. Leclant (éd.), Paris, PUF, p. 2000-2002.
- DUMORTIER J., DEFRADAS J. (1975), *Plutarque. Œuvres morales*, t. VII, première partie : *Traité 27 à 36*, J. Dumortier (éd. et trad.), avec la collaboration de J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 1).
- DURBEC Y. (2014), « Les poètes alexandrins de la deuxième génération. Callimaque, Théocrite, Apollonios de Rhodes, la Pléiade », in *Méla et al.* 2014, vol. 1, p. 335-338.
- FERGUSON J. (1980), *Callimachus*, Boston, Twayne (World Authors Series ; 589).
- FORTENBAUGH W.W., SCHÜTRUMPF E. (éd.) (2000), *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*, Nouveau-Brunswick – Londres, Transaction Publishers (Rutgers University Studies in Classical Humanities ; 9).
- FOUCRIER C. (2004), *Le mythe littéraire de l'Atlantide (1800-1939). L'origine et la fin*, Ellug (Ateliers de l'imaginaire).
- FRANCIS E.D., VICKERS M.J. (1984), « Amasis and Lindos », *BICS*, vol. 31, p. 119-130.
- FRAZIER F. (2016), *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Les Belles Lettres (Études anciennes ; 152).
- FROIDEFOND C. (1971), *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap, Ophrys (Publications universitaires des Lettres et Sciences humaines d'Aix-en-Provence).
- GANTZ T.N. (2004), *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin (L'Antiquité au présent). Trad. fr. de : Gantz T.N. (1996), *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- GASTALDI S., PRADEAU J.-F. (éd.) (2009), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Sankt Augustin, Academia Verlag (Collegium Politicum ; 3).
- GODEL R. (1956), *Platon à Héliopolis d'Égypte*, Paris, Les Belles Lettres (Études anciennes).
- GOULET R. (1992), « Des sages parmi les philosophes. Le premier livre des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce », in *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ « Chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin*, M.-O. Goulet-Cazé et al. (dir.), Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité ; 131), p. 167-178.

- GOULET-CAZÉ M.-O. (dir.) (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, J.-F. Balaudé *et al.* (introd., trad. et notes), avec la collaboration de M. Patillon, Paris, Le livre de poche (La pochothèque. Classiques modernes).
- GRAHAM D.W. (2014), « The Early Ionian Philosophers », in *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, J. Warren, F. Sheffield (éd.), Londres – New York, Routledge (Routledge Philosophy Companions), p. 18-33.
- GRANGER H. (2007), « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », *HSPh*, vol. 103, p. 135-163.
- HARTOG F. (1980), *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires).
- HARTOG F. (1986), « Les Grecs égyptologues », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 41, n° 5, p. 953-967.
- HARTOG F. (1996), *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard (NRF Essais).
- HAZIZA T. (2001), *Le kaléidoscope hérodotéen. Images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le Livre II d'Hérodote*, thèse de doctorat, sous la direction d'A. Laronde, université de Paris IV.
- HAZIZA T. (2009), *Le kaléidoscope hérodotéen. Images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le Livre II d'Hérodote*, Paris, Les Belles Lettres (Études anciennes ; 142).
- HAZIZA T. (2013), « Ladiké et Phérétimé. Deux Cyrénéennes en Égypte (Hérodote, II, 181 et IV, 165-167 ; 200-205) », in *L'Hellénisme, d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Mélanges offerts à André Laronde à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire*, J.-C. Couvenhes (éd.), avec l'aide de C. Chandezon *et al.*, Paris, De Boccard (De l'archéologie à l'histoire), p. 311-324.
- HAZIZA T. (2014), « Hérodote contre l'opinion. Busiris vs Protée », in *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, A. Queyrel Bottineau (dir.), Dijon, Éditions universitaires de Dijon (Histoires), p. 101-115.
- HAZIZA T. (2016), *s.u.* « Égyptiens », in *Les barbares*, B. Dumézil (dir.), Paris, PUF, p. 534-537.
- HAZIZA T. (à paraître), « La peur à parts égales ? Pour une tentative de nouvelle approche des relations entre Grecs et Égyptiens avant Alexandre », in *Saisir et gérer la peur. Anthropologie de la peur en Grèce de l'Antiquité à l'ère chrétienne. Actes du colloque d'Athènes du 13 au 16 septembre 2017*, M. Patera, S. Perenditis, J. Wallensten (éd.), Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- HEINTZE H. von (1977), « Die erhaltenen Darstellungen der sieben Weisen », *Gymnasium*, 84, p. 437-443.






- HOFFMANN F. (1992-1993), « Einige Bemerkungen zur Geschichte von König Amasis und dem Schiffer », *Enchoria*, 19/20, p. 15-21.
- JACOB C., POLIGNAC F. de (éd.) (1992), *Alexandrie, III<sup>e</sup> s. av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou Le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Autrement (Mémoires; 19).
- JEFFERY L.H. (1976), *Archaic Greece. The City-States C. 700-500 B.C.*, Londres – Tonbridge, E. Benn.
- JOLY H. (1992), *Études platoniciennes. La question des étrangers*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- JOUANNO C. (2005), « La Vie d'Ésope. Une biographie comique », *REG*, t. 118, p. 391-425.
- JOUANNO C. (2006), *Vie d'Ésope*, Paris, Les Belles Lettres (La roue à livres; 47).
- JOUANNO C. (2013), *Ulysse. Odyssée d'un personnage d'Homère à Joyce*, Paris, Ellipses.
- KAPLAN P. (2016), « The Ring of Polycrates. Friendship and Alliance in the East Mediterranean », *Journal of Ancient History*, vol. 4, n° 2, p. 132-157.
- KINDSTRAND J.F. (1981), *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Stockholm, Almqvist & Wiksell (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia; 16).
- KLEINGÜNTHER A. (1933), *ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung (Philologus. Supplementband; 26/1).
- KONSTANTAKOS I.M. (2004), « Trial by Riddle. The Testing of the Counsellor and the Contest of Kings in the Legend of Amasis and Bias », *Classica et Mediaevalia*, vol. 55, p. 85-138.
- KONSTANTAKOS I.M. (2005), « Amasis, Bias and the Seven Sages as Riddlers », *WJA. N.F.*, vol. 29, p. 11-46.
- LA COSTE-MESSELIÈRE P. de (1946), « Les Alcméonides à Delphes », *BCH*, vol. 70, 1946, p. 271-287.
- LAPINI W. (2007), « Elementi biografici di Pittaco nei frammenti alcaici », in *I papiri di Saffo e di Alceo, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze, 8-9 giugno 2006*, G. Bastianini, A. Casanova (éd.), Florence, Istituto papirologico G. Vitelli (Studi e testi di papirologia. Nuova serie; 9), p. 167-176.
- LAURENT J. (2013), « Thalès, Anaximandre, Anaximène. La découverte de l'esprit scientifique? », in *La sagesse présocratique. Communication des savoirs en Grèce archaïque. Des lieux et des hommes*, M.-L. Desclos, F. Fronterotta (dir.), Paris, A. Colin (Recherches), p. 61-88.
- LAURENT J., PRADEAU J.-F. (2012), « I. L'École de Milet. Thalès, Anaximandre, Anaximène », in *Lire les présocratiques*, L. Brisson, A. Macé, A.-L. Therme (dir.), Paris, PUF (Quadrige), p. 79-96.

- LEÃO D.F., RHODES P.J. (2016), *The Laws of Solon. A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*, Londres – New York, I.B. Tauris & Co (Library of Classical Studies ; 7).
- LEDUC C. (1998), « La représentation “aristotélicienne” de la *politeia* de Solon. Le politique “dans” le domestique », *Kièma*, n° 23, p. 415-422.
- LEGRAND P.-E. (1936), *Hérodote. Histoires*, t. II : *Livre II, Euterpe*, P.-E. Legrand (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 59).
- LENFANT D. (dir.) (2011), *Les Perses vus par les Grecs. Lire les sources classiques sur l'empire achéménide*, Paris, A. Colin (Collection U. Histoire).
- LLOYD A.B. (1988), *Herodotus. Book II. Commentary 99-182*, Leyde, Brill (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain ; 43).
- Macris C. (2018), s.u. « Pythagore de Samos (P 333) », in *DPhA*, VII (« Compléments »), p. 681-850, avec *Annexe II*, « Pythagore de Samos [Compléments] », p. 1023-1174.
- MALTOMINI F. (2015), « Fra archeologia e filologia. Testimonianze sui Sette Sapienti da riconsiderare », in *L'or et le calame. Liber discipulorum. Hommage à Pierre Laurens*, G. Vagenheim *et al.* (éd.), Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne (Rome et ses renaissances), p. 193-209.
- MASPÉRO G. (1879), *Études égyptiennes*, Paris, Imprimerie nationale.
- MATHIEU B. (1987), « Le voyage de Platon en Égypte », *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, n° 71, p. 153-167.
- McNICOLL A.W. (1997), *Hellenistic Fortifications From the Aegean to the Euphrates*, avec la collaboration de N.P. Milner, Oxford, Clarendon Press (Oxford Monographs on Classical Archaeology).
- MEILLIER C. (1979), *Callimaque et son temps. Recherches sur la carrière et la condition d'un écrivain à l'époque des premiers Lagides*, Lille, Service de reproduction des thèses de l'université.
- MÉLA C. *et al.* (éd.) (2014), *Alexandrie la divine*, Genève, La Baconnière, 2 vol.
- MEYER M.-F. (2010), *Démétrios de Phalère, d'Athènes à Alexandrie (≈ 355 av. J.-C. ≈ 281 av. J.-C.)*, thèse de doctorat en histoire, sous la direction d'A. Davesne, université d'Orléans.
- MORRISON J.S. (1956), « Pythagoras of Samos », *CQ*, vol. 6, n° 3-4, p. 135-156.
- MOSSÉ C. (1979), « Comment s'élabore un mythe politique. Solon, “père fondateur” de la démocratie athénienne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 34, n° 3, p. 425-437.

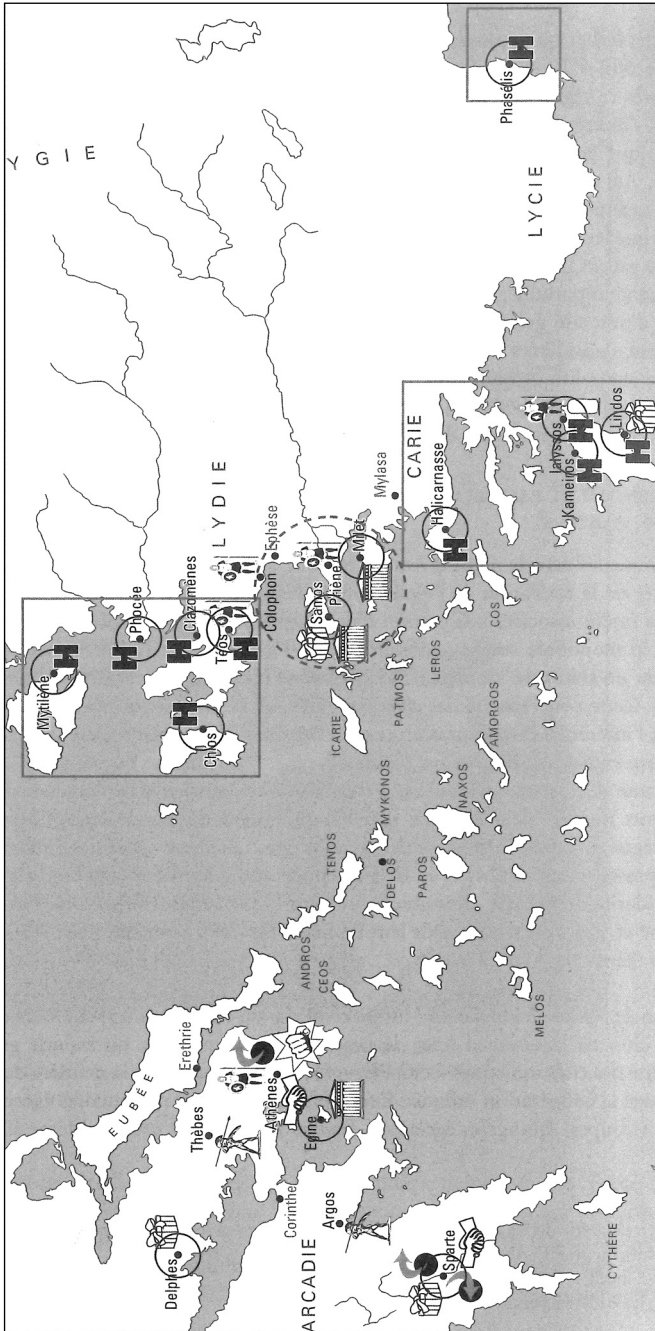
- Mossé C. (1992), « Démétrios de Phalère. Un philosophe au pouvoir ? », in Jacob & Polignac 1992, p. 83-92.
- Mossé C. (2004), *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, PUF (éd. remaniée de la 1<sup>re</sup> édition, *ibid.* (Collection Hier), 1969).
- MÜHLL P. von der (1965), « Was war Bias von Priene ? », *MH*, vol. 22, n° 3, p. 178-180.
- NOUSSIA-FANTUZZI M. (2010), *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leyde – Boston, Brill (Mnemosyne. Supplements ; 326).
- OBRADOVIĆ M. (2011), « The Wise Man Bias of Priene. The Tradition about his Time, his Background, and the Meaning of his Name », *Istraživanja. Journal of Historical Researches*, n° 22, p. 65-74.
- OBSOMER C. (1989), *Les campagnes de Sésostri dans Hérodote. Essai d'interprétation du texte grec à la lumière des réalités égyptiennes*, Bruxelles, Connaissance de l'Égypte ancienne.
- OLIVEIRA GOMES C. de (2007), *La cité tyrannique. Histoire politique de la Grèce archaïque*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Histoire).
- OWENS R. (2010), *Solon of Athens. Poet, Philosopher, Soldier, Statesman*, Brighton – Portland, Sussex Academic Press.
- PALÙ C. (2004), *Philosophie et écriture. Analyse des débuts de la tradition ancienne*, thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de A. Laks et de W. Cavini, université de Lille III.
- PERDU O. (2010), « Saïtes and Persians (664-332) », in *A Companion to Ancient Egypt*, A.B. Lloyd (éd.), Oxford, Blackwell, vol. 1, p. 140-158.
- PICARD O. (1980), *Les Grecs devant la menace perse*, Paris, Sedes (Regards sur l'histoire ; 37).
- PIRENNE-DELFORGE V. (2003), « A. Busine, *Les Sept Sages de la Grèce antique* », *Kernos*, n° 16, p. 373-374, <http://journals.openedition.org/kernos/846>.
- PÒRTULAS J. (1993), « Bías de Priene », *Fortunatae*, n° 5, p. 141-156.
- POSTEL L. (2013), « Hérodote et les annales royales égyptiennes », in Coulon *et al.* 2013, p. 89-118.
- PSILAKIS C. (2014), *Dynamiques et mutations d'une figure d'autorité. La réception de Solon aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.*, thèse de doctorat en langue et littérature grecques, sous la direction de F. Blaise, université de Lille III.
- QUACK J.F. (2013), « Quelques apports récents des études démotiques à la compréhension du Livre II d'Hérodote », in Coulon *et al.* 2013, p. 63-88.
- QUAEGEBEUR J. (1990), « Les rois saïtes amateurs de vin », *Ancient Society*, n° 21, p. 241-272.
- RICHER N. (2018), *Sparte. Cité des arts, des armes et des lois*, Paris, Perrin.
- ROUGEMONT G. (2013), « L'oracle de Delphes. Quelques mises au point », *Kernos*, n° 26, p. 45-58.

- SANCHEZ DE LA TORRE A. (1999), *La tyrannie dans la Grèce antique*, Bordeaux, Éditions Bière (Bibliothèque de philosophie comparée. Philosophie du droit ; 15).
- SCHIRREN T. (2005), *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur "Vita Apollonii" des Philostrat*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft. N.F. ; 2-115).
- SCHWAB A. (2014), « Les Sept Sages grecs et les "barbares" », in Méla et al. 2014, vol. 1, p. 124-129.
- SCHWAB A. (2015), « Transmission et transformation de l'image de Thalès. L'usage du savoir présocratique », in *Le travail du savoir / Wissensbewältigung. Philosophie, sciences exactes et sciences appliquées dans l'Antiquité*, V. Gysembergh, A. Schwab (éd.), Trèves, Wissenschaftlicher Verlag (AKAN-Einzelschriften ; 10), p. 195-212.
- SKRŽINSKAJA M.V. (1974), « Le personnage du tyran de Corinthe Périandre dans la tradition orale et la littérature antique », in "Sapientiae procerum amore". *Mélanges médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire (24 février 1974)*, T.W. Köhler (éd.), Rome, Editrice Anselmiana (Studia Anselmiana philosophica theologica ; 63), p. 103-113 (article en russe non consulté).
- SPIEGELBERG W. (1914), *Die Sogennante demotische Chronik. Des Pap. 215 der Bibliothek Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*, Leipzig, J.C. Hinrichs (Demotische Studien ; 7).
- TELL H.P. (2015), « Solon and the Greek Wisdom Tradition », *Trends in Classics*, vol. 7, n° 1, p. 8-23.
- TERZOPOULOU D. (2015), « Anacharsis. The Travels of a Wise Scythian Man through Greek History », in *Greek Colonisation. New Data, Current Approaches. Proceedings of the Scientific Meeting held in Thessaloniki (6 February 2015)*, P. Adam-Veleni, D. Tsangari (éd.), Athènes, Alpha Bank, p. 169-180.
- TOYE D.L. (1997), « Pherecydes of Syros. Ancient Theologian and Genealogist », *Mnemosyne*, Ser. 4, vol. 50, p. 530-560.
- VERNANT J.-P. (1981), « Le tyran boiteux. D'Édipe à Périandre », in *Le temps de la réflexion II*, J.-P. Vernant, Paris, Gallimard, p. 235-255.
- VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P. (1986), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, t. II, Paris, La Découverte (Textes à l'appui).
- VIDAL-NAQUET P. (2005), *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres (Histoire ; 72).
- WEHRLI F. (1968), *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, IV, *Demetrios von Phaleron*, 2<sup>e</sup> éd., Bâle – Stuttgart, Schwabe & Co.
- YERLY C. (1992), « Figures du tyran archaïque. Entre le monstre et le sage », *Études de Lettres*, vol. 231, n° 2, p. 3-32.
- ZAUZICH K.-T. (1988), « Wie maß-voll war Amasis ? », *Enchoria*, 16, p. 139-140.

## ANNEXES

Alliance ( <i>summachia</i> )	
Cadeau diplomatique	
Membre de l'Hellénion de Naucratis	<b>H</b>
Cité ayant le droit de fonder un sanctuaire à Naucratis	
Action militaire d'une cité en faveur de l'Égypte	
Soutien de l'Égypte à la cité dans le cadre d'un conflit	
Acte hostile de la cité à l'encontre de l'Égypte	
Envoi d'un contingent aux Perses contre l'Égypte	
Les cités pourvoyeuses de mercenaires	
<i>Aigyptiaca</i> royaux (objets de type égyptien présentant au moins deux éléments du nom pharaonique)	

### Légende de la carte



**Carte 1 – Le réseau diplomatique d'Amasis (570-526).**  
 D'après Agut-Labordère 2012b, 224