ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI

DEL SEMINARIO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO

SEZIONE DI

ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

II

ISTIT. UNIV. ORIENTALE
N. Inv. 4792
STUDI CLASSICI

Napoli 1980

Il volume è in distribuzione presso:
HERDER EDITRICE E LIBRERIA s.r.l.
International Book Center
Piazza Montecitorio 120
00186 ROMA (Italia)
Tel. (06)-6794628

Comitato di redazione

Ida Baldassarre, Bruno d'Agostino, Augusto Fraschetti, Emanuele Greco,
Werner Iohannowsky, Domenico Musti, Enrica Pozzi

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

Le abbreviazioni di riviste, ove presenti, sono quelle usate nell'*American Journal of Archaeology*

INDICE

P. Zancani Montuoro, Scodelle o lampade della ~~preistoria?~~ PROTOSTORIA . . . . p. 1

C. Mossé, Ithaque ou la naissance de la cité . . . . . " 7

E. Greco, Frammento di cratere LG da Crotone . . . . . " 21

L. Cerchiai, La *máchaira* di Achille: alcune osservazioni a proposito della « tomba dei tori » . . . . . " 25

J. Scheid, A propos de certaines fêtes d'été — Réflexions en marge d'un livre de G. Dumézil . . . . . " 41

P. Schmitt-Pantel, Les repas au prytanée et à la tholos dans l'Athènes Classique. *Sitesis, trophè, misthos*: réflexions sur le mode de nourriture démocratique . . . . . " 55

A. Bottini, Osservazioni sulla topografia di Banzi preromana . . . " 69

E. Greco, Petelia, Vertinae e Calasarna . . . . . " 83

A. Greco Pontrandolfo, Un gruppo di tombe di un insediamento rurale del IV sec. a.C. da S. Angelo di Ogliara (Salerno) . . . . " 39

I. Rainini, Una « applique » antropomorfa dal Santuario di Mefite d'Ansanto . . . . . " 113

U. Bultrighini, I teori come istituzione politica . . . . . " 123

A. Fraschetti, I Ceriti e il « Castello Ceretano » in Diodoro (XIV 117,7 e XX 44,9) . . . . . " 147

S. Demougin, Eques: un surnom bien romain . . . . . " 157

ITHAQUE OU LA NAISSANCE DE LA CITÉ

CLAUDE MOSSÉ

Dans un article publié en 1970 dans les *Annales* [1], Pierre Vidal-Naquet, analysant la place de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée, opposait le monde du mythe, celui des récits chez Alkinoos, où le travail de la terre et le sacrifice sont ignorés ou pervertis, au monde réél, celui de la terre « donneuse de blé », que formait le groupe des trois cités évoquées dans le poème, Ithaque, Pylos et Sparte. Entre ces deux mondes, comme l'avait déjà montré Ch. P. Segal [2], l'île des Schérie constituait le lieu d'intersection qui permettait à Ulysse de passer d'un univers dans l'autre. Incidemment [3], Vidal-Naquet remarquait qu'au sein du monde réél, et toujours par rapport à la terre et au sacrifice, existaient néanmoins des différences, Ithaque, du fait de l'absence d'Ulysse, offrant, face aux royaumes « ordonnés » de Pylos et de Sparte, l'image d'une « société en crise ». En dépit de ces différences, c'est une description cohérente de ce monde réél que dans son livre devenu un classique avait déjà présenté Moses Finley [4]. On en connait les conclusions, réaffirmées dans un article récent [5]: le monde d'Ulysse n'est ni le monde mycénien, ni celui de la cité grecque; ordonné autour de l'*oikos*, qui en constitue la structure de base, c'est le monde des âges obscurs que le poème nous permet d'entrevoir, un monde sur

Abréviations supplémentaires:

F. Bohringer, 1979 = F. Bohringer, *Cultes et Actes fondateurs de la cité greque*, (VIIIème - VIIème siècle), Paris 1979 (ex. dactylographié).

M. Finley, 1978 = M. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, Paris 1978, 2ème ed. (trad. française de *The World of Odysseus*, Londres 1972, 2ème ed.

P. Vidal-Naquet, 1970 = P. Vidal-Naquet, ' Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée ', dans *Annales ESC* 25, 1970.

[1] Cfr. P. Vidal-Naquet, 1970, repris dans *Problèmes de la terre en Grèce ancienne* (M. I. Finley ed.), Paris 1973, p. 269 ss.

[2] Cf. Ch. P. Segal, ' The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus Return ', dans *Arion* I, 4, 1962, pp. 17-63.

[3] P. Vidal-Naquet, 1970, pp. 283-84.

[4] M. Finley, 1978.

[5] ' The World of Odysseus revisited ', dans *Proceedings of the Classical Association* 71, 1974, pp. 13-31.

lequel les travaux les plus récents des archéologues [6] ont apporté des précisions nouvelles qui pour l'essentiel confirment la démonstration de Finley.

Il ne saurait donc être question de revenir sur des résultats qu'on peut désormais tenir pour acquis. Mais il peut être intéressant en partant de l'analyse de Finley de déceler dans l'Odyssée, dont le sujet se prête mieux à ce type de recherche, les premières manifestations de l'apparition d'une communauté qui pour n'être pas encore à proprement parler une communauté civique n'en révèle pas moins des traits déjà annonciateurs de ce que sera la cité grecque. Or si l'on veut en quelques mots définir cette dernière, il semble qu'on puisse dire qu'il s'agit d'une communauté humaine installée sur un territoire et s'administrant elle-même: groupe humain, territoire, organisation politique, c'est autour de ces trois entités qu'il faut tenter une nouvelle lecture de l'Odyssée.

Commençons par le territoire, puisqu'aussi bien, il constitue la base sur laquelle s'édifie la cité [7]. Paradoxalement, c'est sur la cité « utopique » de Scherie [8] que le poète, qui sur ce point n'est pas très éloquent, nous donne les renseignements les plus « réalistes »: la ville est entourée de murs. Nausithoos, le fondateur, a créé des sanctuaires et partagé les champs, et les gens de Schérie sont appelés « ceux qui possèdent la ville et la terre », la ville étant par ailleurs tantôt désignée par *astu* (VI, 177-178), tantôt par *polis* (VI, 255). Cette ville est décrite par Nausicaa comme particulièrement animée (VI, 262), avec son rempart, ses ports, son *agora*, et son temple « en pierre » dédié à Poseidon (VI, 263-266). Paradoxe, avons nous dit, puisque comme l'ont montré Segal et Vidal-Naquet Schérie n'appartient pas au monde réél. Mais paradoxe aussi, dans la mesure où si Schérie renvoie comme on l'a dit au modèle colonial [9], c'est à ce type particulier de cités coloniales que devait diffuser la colonisation phocéenne: une cité tournée vers la mer, et où l'activité maritime est plus importante que la mise en valeur du territoire [10]. C'est près de la mer que se trouve l'*agora*, et dans la structure urbaine les ports ont une importance toute particulière. Or, si comme nous le verrons les gens de Schérie sont qualifiés d'hommes de la mer (*andres nausiklutoi*), qui aiment la rame (*philérethmoi*), si les noms des plus illustres d'entre eux marquent ce lien avec la mer et avec les navires (Nausicaa, la fille du roi, Nausithoos, le fondateur, et les noms des *neoi* qui participent aux jeux en VIII, 110 sqq.), Scherie n'en est pas pour autant un *emporion*, un « port of trade » [11].

[6] Cfr. en particulier le livre de A. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, Edimbourg 1971.

[7] Bien qu'on ait pu parfois parler de « cité sans territoire » (cf. Hampl, dans *Klio* 32, 1939), la *chôra* n'en constitue pas moins une des composantes de la cité, dont se préoccupent tous les théoriciens lorsqu'ils élaborent la cité idéale.

[8] Cfr. Vidal-Naquet, 1970, p. 287.

[9] Cfr. D. Asheri, *Distribuzione di terre nell'antica Grecia*, Torino 1966, p. 5.

[10] Voir sur ce point J. P. Morel, ' Les Phocéens en Occident, certitudes et hypothèses ', dans *ParPass* 108-110, 1966, pp. 378-420; E. Lepore, ' Strutture della colonizzazione focea in Occidente ', *Ibidem* 1970, p. 41 ss.

[11] L'*emporion* est essentiellement un comptoir commercial, un lieu d'échanges établi par les Grecs en territoire indigène. C'est le cas de Naucratis en Egypte, d'Al Mina en Syrie et d'un grand nombre de fondations phocéennes. J'emprunte le terme « port of Trade » à K. Polanyi, ' Ports of Trade in Early Societies ', dans *The Journal of Economic History* 1963, pp. 30-45.

Des cités du monde réél, seule Ithaque possède un territoire bien défini. Mais comme Schérie, c'est une île, et c'est un fait qui a sans doute son importance. L'agglomération urbaine, *astu* ou *polis* (même incertitude du vocabulaire que pour la cité des Phéaciens), y est nettement distinguée des champs (VI, 505: *agrous*). Eumée, le porcher s'y rend rarement. Mais c'est là que les nobles ont leurs demeures, c'est là aussi que se trouve l'*agora* et que se prennent les décisions politiques. Comme à Schérie donc, on trouve à Ithaque les éléments qui constituent la cité: le port, la ville, le territoire. Il y a même une fontaine devant laquelle passent Eumée et Ulysse déguisé en mendiant, une fontaine dont le poète nous précise qu'elle est τυκτήν (construite) et que c'est là que les *politai* viennent chercher l'eau (XVII, 205-6). Y manquent cependant les sanctuaires qui marquent les limites du territoire et témoignent de la souveraineté qu'exerce sur lui la communauté [12].

Beaucoup moins défini apparait en revanche le territoire des deux autres cités du monde réél, Sparte d'une part et Pylos de l'autre. La ville de Pylos apparait à Télémaque entourée de solides murailles. Mais il n'y a apparemment pas de port, puisque Télémaque tire son vaisseau sur la plage où les gens de Pylos s'apprêtent à sacrifier de noirs taureaux à Poseidon. Il n'y a pas non plus d'*agora*: c'est aux portes du palais que se réunissent les anciens, et c'est dans l'enceinte du palais du vieux Nestor que se déroule le second sacrifice auquel Télémaque participe. Plus qu'à une cité naissante, c'est à la Pylos des temps mycéniens que fait penser la description du poète, même si, nous y reviendrons, la communauté des Pyliens existe.

La Sparte de Ménélas est peut-être moins encore une cité. Le poète ne nous donne aucune description de la ville, et fait aussitôt pénétrer Télémaque et Pisistrate dans le riche palais de Ménélas, un palais qui, on l'a souvent remarqué, évoque des splendeurs bien ignorées de la Grèce des âges obscurs. Mais il y a plus: rappelant le souvenir d'Ulysse, Ménélas regrette de n'avoir pu réaliser son projet, lui donner quand il viendrait le voir une ville (*polis*) en Argos, pour qu'il s'y installe en emmenant d'Ithaque ses *ktemata*, son fils et tous ses *laoi*, une ville que Ménélas aurait prise parmi celles qui reconnaissent son autorité dans la périphérie. Ce passage du poème est particulièrement troublant (IV, 173 sqq.). D'une part, il renvoie incontestablement à une structure politico-sociale qui est peut-être celle des âges obscurs, mais qui n'est assurément pas celle de la cité. D'autre part ces villes qui μεριναιετάουσιν, qui s'étendent autour de Lacédémone, n'annoncent-elle pas les futures cités périèques qui seront soumises à Sparte, comme elles le sont ici à Ménélas [13]? On ne saurait aller plus loin, et il faut bien convenir que déci-

[12] Cfr. F. Bohringer, 1979.

[13] On sait que pour certains les cités périèques auraient été dans la dépendance non de la cité, mais des rois qui possédaient des terres dans la *périoikis*.

dément Sparte dès l'origine échappe à toute analyse. Mais on voit aussi que les différences que Vidal-Naquet soulignait entre les cités du monde réél vont bien au delà d'une opposition entre l'ordre et le désordre. Sur le plan que nous avons d'abord retenu, celui de la définition spatiale de la cité, il apparait bien qu'il y a un « espace civique » [14] déjà défini tant à Schérie qu'à Ithaque, alors qu'il n'existe ni dans la Sparte de Ménélas, ni dans la Pylos de Nestor. Aux différences déjà mises en lumière par Vidal-Naquet, il convient donc d'en ajouter une nouvelle qui curieusement rassemble du même côté Ithaque, la cité réelle par excellence, et l'imaginaire Schérie.

Mais une cité, on l'a dit ne se définit pas seulement par un territoire. Et la structuration de l'espace civique renvoie à celle de la communauté humaine qui l'occupe. C'est le second point qu'il nous faut maintenant aborder. La première définition de cette communauté, c'est son nom. A l'époque classique, dans les textes officiels, dans les décrets, dans les traités, on ne dit pas Athènes, mais les Athéniens, Corinthe, mais les Corinthiens, Sparte, mais les Lacédémoniens. Or, nous retrouvons cette dénomination dans trois de nos quatre cités. Au chant II, 25 Egyptios s'adresse aux *Ithakesioi*; au chant III, 59 c'est sur tous les Pyliens qu'Athéna-Mentor souhaite que s'étende la bienveillance de Poseidon; au chant VII, 11 c'est sur tous les Phéaciens que règne Alkinoos. En revanche, aucune mention de Spartiates ou de Lacédémoniens dans l'épisode chez Ménélas. De même qu'il n'y a pas de ville, mais un palais, de même il n'y a pas de communauté humaine distincte de l'entourage du roi, de ceux qui constituent le personnel de sa maison. On voit se confirmer le caractère « à part » de Sparte, une Sparte qui encore une fois évoque plus l'époque héroique (où elle n'existait pas!) que celle de la naissance de la cité.

Comment cette communauté humaine est-elle structurée? Il faut après avoir éliminé Sparte se débarrasser de Pylos. Les Pyliens existent bien, mais comme un groupe indifférencié, et le seul terme qui les qualifie est celui d'*andres*, en III, 31, lorsque le poète évoque l'assemblée des Pyliens. Ces *andres* sont pour le sacrifice groupés en neuf rangées de cinq cents. Il n'est pas douteux que le poète rend compte d'un « ordre » qui comme le terme d'*andres* a certainement des connotations guerrières. Ces groupes de cinq cents hommes qui sacrifient en commun sont-ils des phratries [15]? Rien ne permet évidemment de l'affirmer, et il est inutile de s'interroger sur la valeur des indications chiffrées données par le poète. Mais il y a là l'évocation d'une société organisée selon des normes qui ne renvoient pas de prime abord à la cité.

Or les choses changent du tout au tout si l'on passe au couple Schérie-Ithaque, bien que là aussi les nuances ne soient pas négligeables. Commençons par Schérie parceque l'unité du passage offre une cohésion dont les multiples retours à Ithaque

[14] Sur la notion d'espace civique cf. P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, 2ème ed., Paris 1973, p. 123 ss.

[15] Cfr. A. Andrewes, ' Phratries in Homer ', dans *Hermès* 89, 2, 1961, pp. 129-140.

sont privés. Un premier fait s'impose: la communauté des Phéaciens est à plusieurs reprises appelée *démos*. Cela se trouve en VII, 11, aussitôt après la mention de « tous les Phéaciens »; en VII, 150, où il est fait allusion au *géras* que donne le *démos*; en VIII, 35-36, où Alkinoos demande que soient choisis cinquante deux *kouroi* κατὰ δῆμον, qui seront aussi les meilleurs (*aristoi*) pour ramener Ulysse à Ithaque;en VIII, 258-259, où l'on choisit comme juges des jeux donnés par Alkinoos en l'honneur de son hôte neuf aisymnètes qualifiés de *kritoi kai démioi* en VIII, 390, où les douze rois sont dits κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες en XI, 354, où Alkinoos dit qu'il est κράτος . . . ἐνὶ δήμῳ; en XIII, 14 enfin, où il est question de cette levée *kata démon* qui permettra aux chefs phéaciens de se rembourser des dons faits à Ulysse. Il ne peut s'agir ici d'un anachronisme ou d'une interpolation. Nous reviendrons sur le rôle supposé de ce *démos*. Mais son existence en tout cas ne peut être niée. Seulement, il importe de ne pas accoler à ce terme des connotations « athéniennes ». Il ne s'agit certes pas de ce que dans l'Athènes solonienne et post-solonienne on appelait le démos, le petit peuple par opposition aux Eupatrides, aux *gnorimoi*, aux *kaloi kagathoi*. Le qualificatif d'*aristoi* attribué aux cinquante deux *kouroi* désignés *kata démon* pour former l'équipage du navire qui raménera Ulysse à Ithaque est à cet égard significatif. Ce démos, c'est la communauté des Phéaciens, de ces hommes qui, pour être liés nous l'avons vu à la mer, n'en sont pas moins au sens propre des aristocrates. Ils sont *nausiklutoi*, mais comme les Pyliens, ce sont des *andres* (VIII, 191). Par là, ils sont évidemment foncièrement différents de ceux qui prennent la mer pour commercer. C'est donc une communauté aristocratique, où la navigation, comme ailleurs la guerre, est le fait des *neoi* ou des *kouroi*, tandis que la direction de la communauté incombe à ceux qui sont dits tantôt *hégétores* (VII, 98; 136; VIII, 11), tantôt *prôtoi* (VI, 60), tantôt *gérontes* (VII, 189), cependant qu'à plusieurs reprises à *hégétores* est accolé *médontes* (VII, 136; 186; VII, 11; XIII, 185...), comme s'il s'agissait de deux groupes distincts. Il est évidemment impossible de savoir si ces termes désignaient les mêmes hommes ou des groupes plus ou moins étendus. Une seule indication, mais elle est très vague: après avoir en VII, 186 invité les *hégétores kai médontes Phaiakôn* à rentrer chez eux après le banquet, Alkinoos annonce qu'aux réjouissances du lendemain les *gérontes* seront *pleones*. Cela implique-t-il que les *hégétores* et les *médontes* étaient choisis parmi les *gérontes*? Et s'identifiaient-ils par ailleurs avec les douze *basileis* qui forment le conseil (VI, 54-55)? Autant de questons auxquelles il est presqu'impossible de répondre, mais qui pourtant renvoient au modèle de la cité archaique tel que l'imaginaient les théoriciens du IVème siècle, et singulièrement Aristote [16]. On voit que cela nous ramène au problème maintes fois évoqué du caractère utopique de la cité des Phéaciens. Mais il importe peu en définitive que Schérie soit un lieu imaginaire. Ce que le poète a imaginé, c'est bel et bien une cité.

[16] Cfr. Arist. *Ath.* 12; et plus encore, *Pol.* VII, 9, 1329 a 3 ss. (à propos de la cité idéale).

Si Schérie est une utopie, Ithaque en revanche appartient au monde réél. Or, nous l'allons voir, sur ce point précis de l'existence de la communauté civique, comme déjà pour la définition de l'espace, la ressemblance entre les deux mondes est si frappante que l'un semble le doublet de l'autre. Nous avons déjà vu que la communauté est désignée par « les *Ithakesioi* » (II, 25; 161). Mais le terme *démos* se rencontre au moins aussi souvent que dans les chants « phéaciens ». En II, 239 sqq. c'est au démos d'Ithaque que s'adresse Mentor, l'invitant à s'opposer aux prétendants, à faire entendre sa voix puisqu'il est le nombre (*polloi eontes*). Nous reviendrons sur le problème que pose cette remarque. Il reste que c'est le démos d'Ithaque qui constitue l'assemblée reunie sur l'agora par Télémaque. C'est dans ce même démos (*ana demon*) que seront choisis comme à Schérie les compagnons qui formeront l'équipage du navire avec lequel Télémaque va partir s'informer du sort de son père (II, 291). Et, comme à Schérie, ces *kouroi* sont appelés les meilleurs dans le peuple (*hoi kata demon aristeuousi*, IV, 652; *ana demon aristous*, IV, 666). En IV, 690-1, Pénélope fait l'éloge d'Ulysse « qui n'a jamais trompé le peuple ». En XV, 533-4, le devin Théoclymène, l'un des compagnons de Télémaque, affirme qu'il n'est pas de famille plus « royale » que celle d'Ulysse dans le démos d'Ithaque (*en demô Ithakès*). Le passage est tenu pour une interpolation, mais ne laisse pas de soulever bien des questions. On y reviendra. Le démos d'Ithaque est encore mentionné en XVI, 96; 114; en XXI, 15 sqq... etc...

Les passages que nous avons cités sont révélateurs de ce que à Ithaque comme à Schérie, ce démos ne saurait être considéré comme le petit peuple. Les meilleurs en font partie, et il n'est pas douteux que le terme désigne une communauté aristocratique, celle qui précisément constitue la cité [17]. Comme à Schérie encore, c'est parmi les meilleurs de ce démos que sont recrutés les équipages des navires, qui sont aussi les jeunes, les *kouroi*. Une fois, en II, 14, il est fait mention des *gérontes*, et une autre fois, à la fin du poème, en XXI, 21. Mais si à plusieurs reprises les prétendants sont opposés au reste du peuple, on ne trouve rien de comparable aux *hégétores kai médontes* de Schérie.

On peut se demander si cette absence de groupe dirigeant n'est pas liée à la situation de crise que traverse Ithaque. C'est bien d'ailleurs ce que laisse entendre Egyptios dans le discours qu'il prononce à l'agora, remarquant que depuis le départ d'Ulysse, il n'y a eu ni assemblée ni conseil (*oute agorè... oute thoôkos*). Ce terme de *thoôkos* ne se rencontre qu'une seconde fois dans le poème, en XII, 318, pour désigner le lieu où les nymphes se réunissaient, et V. Bérard traduit le pluriel *thoôkoi* par sièges, alors qu'il a traduit précédemment le singulier par conseil. Ce serait donc un lieu différent de l'agora où se tient l'assemblée, où les

[17] Au chant XVII, v. 206, le poète évoque la source aux belles eaux où les *politai* viennent s'abreuver. L'emploi de ce terme, unique dans le poème, ne laisse pas de surprendre, même s'il n'a pas ici le sens « politique » qu'il acquiert à l'époque classique.

gérontes siégeraient assis, alors que sur l'agora l'assemblée reste debout [18]. Cela nous renvoie donc au même modèle d'une cité où le clivage passe entre les *gérontes* et les *kouroi* au sein d'un démos relativement homogène, même si en son sein il y en a qui sont *aristoi*. Quant à la remarque de Théoclymène sur le *génos* d'Ulysse qui serait le plus « royal », contentons nous de la rappeler sans en tirer des conclusions hasardeuses [19].

Il demeure qu'à Ithaque comme à Schérie, il y a une communauté dont l'existence est affirmée, et que cette communauté forme un démos. Mais il reste alors à s'interroger sur son mode de fonctionnement, auquel déjà ce qui précéde nous a conduit à plusieurs reprises. Il ne saurait être question de redire après Finley ce que le poème nous apprend sur la fonction royale [20]. Cependant, là encore, il est possible de mettre l'accent sur ce qui distingue nos quatre cités. Sparte et Pylos à nouveau sont à mettre à part. A Sparte, et même en Argos, Ménélas règne en maître. Son palais est magnifique. L'or et l'argent abondent. Et seul il décide de l'accueil fait à Télémaque et à Pisistrate. Ménélas appartient au monde des héros, et de la cité sur laquelle il règne, nous ne connaitrons que son *oikos*. Il en va de même pour la Pylos du vieux Nestor. Certes, les Pyliens sont présents et ils assistent aux libations qui se déroulent dans le palais de Nestor. Mais c'est ce palais précisément qui semble être le « coeur » de la vie « politique » de la cité, puisque c'est sur le banc qui flanque la grande porte que le vieux roi se tient, avec en main le sceptre insigne de son autorité. A Schérie aussi, c'est le palais d'Alkinoos, qui pour la richesse n'a rien à envier à celui de Ménélas, qui abrite le festin auquel participent les premiers de la cité, mais c'est *en dehors* du palais que se réunit non seulement, cela va de soi, l'assemblée des Phéaciens, mais même le conseil des rois auquel se rend Alkinoos au début de l'épisode: c'est à la porte, au moment où il s'apprête à aller ἐς βουλήν, que sa fille le rencontre (VI, 53-54). Il n'est pas douteux pourtant qu'Alkinoos exerce un pouvoir supérieur à celui des autres rois ses pairs. Il tient des Phéaciens *kartos te biè* (VI, 196), c'est à dire le pouvoir et la force, et ce pouvoir, bien que provenant *ek Phaiekôn* lui donne un caractère divin. Le démos l'écoute δεοῦ δ'ὡς (VII, 11), et en VII, 231 il est appelé *theoeidès*. Mais lorsqu'il s'agit de désigner la commission de neuf aisymnètes chargés de de présider les jeux, le poète précise qu'ils étaient *kritoi* et *démioi*, sans qu'apparemment Alkinoos intervienne dans le choix. Or, la *krisis* se déroule sur l'agora, au milieu de la foule (VIII, 109-110), et l'on peut supposer que ceux qui sont présents prennent part, d'une manière impossible à préciser, au choix. Il ne faut certes pas faire dire au texte plus qu'il ne dit. Il n'en reste pas moins vrai qu'à Schérie la cité fonctionne à la manière d'une cité archaique, avec ses

[18] Il ne semble pas cependant qu'il s'agisse d'un bâtiment. Cfr. sur ce point les remarques de R. Martin, *Recherches sur l'Agora greque*, Paris 1951, p. 17 ss. Le livre de R. Martin apporte sur bien des aspects du problème évoqué ici des vues pénétrantes.

[19] Sur le *génos*, on consultera maintenant F. Bourriot, *Recherches sur le génos athénien*, Paris 1976 et D. Roussel, *Tribu et Cité*, Paris 1976.

[20] M. Finley, 1978, p. 90 ss.

assemblées du démos sur l'agora, le conseil formé des douze rois et que préside Alkinoos, qui non seulement porte aussi le titre de roi et tient le sceptre qui est l'insigne de sa *basileia*, mais en outre πᾶσι Φαιήκεσσι ἄνασσε, *primus inter pares*, parceque descendant direct du fondateur de la cité [21].

La situation est tout autre à Ithaque. Et l'on voit aussitôt la question qu'on ne peut pas ne pas se poser: cela tient-il à l'absence prolongée d'Ulysse ou à l'annonce de temps différents [22]? On a déjà souvent souligné les ambiguités de la situation à Ithaque: Ulysse est le roi, alors que son père Laërte vit encore. Une absence de vingt ans n'a pas entrainé une quelconque réorganisation du pouvoir jusqu'à la majorité de Télémaque. Et il y a surtout le problème posé par Pénélope. D'une part son statut est celui d'une femme, c'est à dire d'une mineure que la disparition supposée de son époux voue au remariage [23]. Le nouvel époux devrait en principe être choisi par son père parmi les prétendants et en fonction même de l'importance des dons offerts par ceux-ci. Pour cela, il faudrait que quittant la maison de son époux, elle retourne chez son père. Mais il y a aussi Télémaque. Tant qu'elle vit sous son toît, c'est lui qui en principe est son *kyrios* et qui pourrait soit la renvoyer chez son père contre son grè, soit lui trouver lui-même un nouvel époux. Voilà pour la femme. Mais la difficulté du problème tient à ce que, quelle que puisse être l'attirance exercée par une femme déjà mûre sur les jeunes hommes que sont les prétendants, Pénélope parait aussi posséder une part de la souveraineté: l'épouser, ce n'est pas seulement s'assurer l'alliance d'une puissante maison, celle de son père, c'est aussi semble-t-il s'assurer le pouvoir à Ithaque [24]. Et la mise au pillage de l'héritage d'Ulysse n'est que le moyen de contraindre Télémaque à faire pression sur sa mère. On sait à quelles interprétations fantaisistes cette situation a donné naissance. Certains ont cru trouver dans la position exceptionnelle de Pénélope des vestiges d'un antique matriarcat [25]. On ne saurait les prendre au sérieux, mais le problème n'en demeure pas moins, et toutes les interprétations d'une situation aussi particulière restent incertaines.

Cela dit, il faut tenter de lire à travers le poème, la nature de la royauté à Ithaque, de son étendue et de ses limites. Un passage du chant I mérite de retenir l'attention. Il s'agit de l'échange de propos entre Télémaque et Antinoos à l'as-

[21] La position éminente d'Alkinoos renvoie encore ici au domaine colonial, le fondateur (oikiste) étant souvent à l'origine d'une dynastie royale (Battos à Cyrène).

[22] Les conséquences de l'alternative sont importantes: dans le premier cas, il s'agit d'un simple incident de parcours, d'une situation circonstancielle; dans le second cas, il y aurait là la preuve d'un état de crise, l'amorce d'une évolution lourde de conséquences pour l'avenir, et par conséquent un témoignage de valeur sur une situation historique précise.

[23] Sur le statut de la femme mariée, voir en dernier lieu A. R. W. Harrison, *The Law of Athens, I-The Family and Property*, Oxford 1968; ainsi que l'article de J. P. Vernant, 'Le mariage', dans *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, p. 55 ss., et plus particulièrement sur Pénélope, pp. 78-81.

[24] Cfr. M. Finley, 1978, pp. 110-111.

[25] Cfr. K. Hirnoven, *Matriarchal Survivals and Certains Trends in Homer's Female Characters*, Helsinki 1968.

semblée d'Ithaque. Il en ressort que la royauté fait partie du patrimoine de la famille d'Ulysse (v. 387), mais en même temps qu'il y a beaucoup d'autres « rois » en Ithaque, et que n'importe lequel d'entre eux pourrait posséder le pouvoir, le choix en étant laissé aux dieux [26]. On retrouve donc ici l'ambiguité du terme *basileus* que nous traduisons par roi, mais qui en réalité ne désigne pas le pouvoir d'un seul, qui à Ithaque comme à Schérie et comme aussi chez Hésiode exprime la qualité d'un groupe d'hommes qui exercent une autorité « royale » au sein de leur *oikos*, en même temps qu'un certain pouvoir au sein de la cité [27]. Il est frappant que dans ce même passage Télémaque admette la possibilité que la royauté en Ithaque revienne à un autre, mais que lui-même souhaite demeurer l'ἄναξ de son *oikos* (v. 397). L'ensemble du passage témoigne d'ailleurs qu'entre ἀνάσσειν et βασιλεύειν les nuances tendent à s'estomper. La situation est donc beaucoup plus confuse qu'à Schérie, où Alkinoos, *primus inter pares*, jouissait d'une position éminente, parceque descendant du fondateur, par rapport aux douze autres rois. Mais comme à Schérie, il y avait à Ithaque des rois, et l'un d'entre eux, en l'occurence Ulysse, avait la prééminence, une prééminence qui tenait au fait que sa famille était la plus royale (XV, 533-534), mais aussi qu'Ulysse était le plus capable de faire régner la *dikè* dans ses rapports avec le démos (IV, 690). Cette allusion à la *dikè* nous introduit sans équivoque dans le climat de la cité naissante, lorsqu'au pouvoir arbitraire de ceux qu'Hésiode appelait « les rois mangeurs de présents » va se substituer la loi commune pour tous [28]. On n'en est pas encore là dans l'Ithaque de Télémaque, et la *dikè* n'a pas encore de fondements juridiques. Elle n'en détermine pas moins les rapports entre les puissants, les rois, et les autres.

Ce sont précisément ces autres dont il nous faut maintenent parler. Car ils existent à Ithaque comme à Schérie, sous la forme de l'*agora*, de l'assemblée du démos. Mais si à Schérie, dans ce monde idéal, l'assemblée se contente d'acclamer et de ratifier, si nous savons qu'elle existe mais ne la voyons pas fonctionner, à Ithaque en revanche, elle est une réalité qui mérite de retenir l'attention. Non pas, cela est évident, qu'elle joue un rôle effectif: le débat met aux prises Télémaque et deux des prétendants, Antinoos et Eurymaque, et aucune décision n'intervient à la suite des joutes oratoires, sinon le complot qui reste l'affaire de quelques conjurés. Mais il y a pourtant deux faits qui méritent d'être mis en valeur: d'une part le reproche adressé à Télémaque à plusieurs reprises d'être « un orateur d'agora », et d'autre part, découlant de cette habileté, la possibilité d'en appeler au « peuple » contre les prétendants.

[26] Cfr. ègalement XVIII, 64, ou Eurymaque et Antinoos sont appelés *basileis*. La *basileia* est donc une qualité qui n'est pas seulement réservée aux hommes d'âge.

[27] On sait qu'au IVème siècle, quand la royauté fait l'objet d'analyses de la part des théoriciens, elle n'est pas seulement une forme de *politeia*, mais aussi un ensemble de qualités qui chez Platon par exemple caractérisent le philosophe. Cfr. C. Mossé, *La Fin de la Démocratie athénienne*, Paris 1962, p. 375 ss.

[28] Cfr. *Op.* 202 ss.

C'est au cours de l'assemblée réunie à l'initiative de Télémaque qu'Antinoos s'adressant au fils d'Ulysse le qualifie d' ὑψαγόρης, celui qui parle avec jactance, qui se place au dessus de tous, comme un orateur d'agora (II, 85; 303). Déjà, au chant I le même Antinoos avait formulé la même critique à l'encontre du jeune homme, lorsqu'à la surprise de tous, il avait au cours du banquet affirmé son intention de réunir l'agora. Il est bien évident en effet que ce reproche dans la bouche d'un noble d'Ithaque était à mettre en rapport avec l'objectif de Télémaque, en appeler au démos contre les prétendants. Il importe peu que cet objectif lui ait été en fait soufflé par Athéna-Mentor (I, 90; 272). A la limite il importe même peu que l'assemblée soit composée de « héros achéens » (I, 272): nous avons déjà dit l'erreur qu'il y aurait à tenir le démos pour autre chose que précisément cette communauté de guerriers qui constitue la cité naissante. Le fait demeure que Télémaque s'adresse aux gens d'Ithaque réunis à l'agora pour se plaindre des méfaits des prétendants. Que peut-il attendre de cette intervention? On l'a déjà dit, l'assemblée n'a aucun pouvoir de décision. Et pourtant nous avons déjà souligné la formule de Mentor opposant aux quelques prétendants le reste du démos (ἄλλῳ δήμῳ, II, 239), qu'il accuse de demeurer silencieux, alors qu'il est le nombre (II, 241, *polloi eontes*). La remarque est doublement intéressante: d'une part parcequ'elle confirme que l'assemblée ne dispose d'aucun pouvoir, mais parceque d'autre part elle suggère la possibilité qu'il en soit autrement, si s'affirmait la règle de la majorité [29]. On ne saurait évidemment aller trop loin dans ce sens. Il reste que la formule en elle-même annonce le moment où le pouvoir sera placé « au milieu » [30]: est-ce un hasard si lorsque Télémaque, tenant le sceptre en main, commncee son discours, le poète prend soin de préciser qu'il se tient μέσῃ ἀγορῇ? Soulignons enfin, concernant le rôle de l'assemblée, un dernier fait: lorsque les prétendants constatent au chant XVI que leur complot a échoué et que Télémaque et ses compagnons sont rentrés sans dommage, Antinoos qui fait figure de chef des prétendants avec Eurymaque tient alors des propos qui ne laissent pas d'être surprenants. Il faut, dit-il en substance, agir vite et se débarrasser de Télémaque avant que celui-ci ne réunisse à nouveau l'agora. Car, en écoutant le récit des forfaits des prétendants, les gens d'Ithaque n'approuveront pas (οὐκ αἰνήσουσιν), et risquent de prononcer contre eux une sentence d'exil (καὶ ἡμέας ἐξελάσωσι γαίης ἡμετέρης, XVI, 380-382), qui les contraindra à aller vivre chez un autre peuple. Il n'était donc pas exclu que dans des circonstances particulièrement dramatiques la communauté réunie sur l'agora décide de se débarrasser de certains de ses membres. Et l'on ne peut pas ne pas penser aux événements qui marquèrent la fondation de telle ou telle colonie [31].

[29] C'est cette règle de la majorité qui allait constituer le fondement de la démocratie. Cf. Hdt. III, 80 (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα) et la discussion du problème dans Arist. *Pol* III, 8, 1279 b 20 ss., qui récuse la valeur absolue de cette règle, la véritable définition de la démocratie étant pour lui d'être le gouvernement des pauvres.

[30] Cfr. Hdt IV, 161, à propos des réformes de Démonax de Cyrène et le commentaire de P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, p. 67; cf. également J. P. Vernant, 'Espace et organisation politique en Grèce ancienne', dans *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1965, p. 169.

Il reste enfin un dernier point sur lequel je ne m'étendrai pas outre mesure, le fait ayant été déjà souligné: l'existence de la communauté me parait suggérée à plusieurs reprises dans le poème par l'opposition entre ce qui relève de l'*oikos*, ce qui appartient au privé, et ce qui est « public », commun à tous les gens d'Ithaque. Ainsi, lorsqu'il prend la parole à l'agora, Télémaque précise-t-il qu'il va entretenir l'assemblée, non d'une affaire concernant le peuple (τι δήμιον), mais du malheur qui est tombé sur sa maison (οἴκῳ, II, 45). Même opposition lorsqu'il s'adresse à Nestor: il vient lui parler d'une affaire privée (ἰδίη) et non publique (οὐ δήμιος, III, 82). Et même opposition encore au chant XX, 264 où s'adressant aux prétendants réunis dans sa maison, Télémaque précise bien que ce n'est pas un lieu public, mais la maison d'Ulysse.

Il nous faut maintenant reprendre toutes ces données et tenter d'en tirer une conclusion. Nous sommes partis de la remarque de P. Vidal-Naquet sur les différences qui existaient au sein du monde réél entre les trois cités qui servent de cadre à certains épisodes du poème, ces différences étant déterminées par rapport à la place qu'y tenait le sacrifice. Or, il nous est apparu que si l'on cherche à déceler dans la description de ces cités les signes annonciateurs de ce qu'est à partir du VIIIème siècle la cité grecque, un clivage très net apparait. D'un côté, il y a Pylos et Sparte où rien ne parait exister en dehors de l'*oikos* royal. Il y a bien à Pylos la réunion des Pyliens sur la plage pour accomplir le sacrifice à Poseidon. Mais aucun espace civique ne semble défini. Ménélas à Sparte règne en maître tout puissant, et c'est près du palais de Nestor que se tiennent les réunions du conseil des Pyliens.

En revanche, et sans que cela nie de quelque façon le caractère à la fois utopique et de lieu de passage de Schérie, il ne fait pas de doute que tant la cité des Phéaciens que celle d'Ulysse sont déjà des cités. L'espace civique y est déjà, on l'a vu, partiellement délimité. La communauté y a une existence réélle, et constitue le démos, un démos aristocratique certes, et dont les assemblées peu fréquentes (à Ithaque, elle n'a pas été réunie depuis vingt ans ...) restent sans efficacité, mais dont il n'est pas exclu qu'elles pourraient devenir dans certaines circostances un instrument aux mains de qui sauraient leur parler.

Ce qui nous amène à poser la question essentielle: faut-il revenir à l'opinion de ceux qui contre Finley voient dans les poèmes homériques un témoignage sur la Grèce du VIIIème siècle, sur l'époque d'Homère [32]? Je ne le pense pas. Tout

[31] Ce fut le cas à Corinthe lors de l'expédition qui aboutit à la fondation de Syracuse, ou à Sparte d'où furent chassés les Parthiniens fondateurs de Tarente. Cfr. J. Bérard, *Expansion et colonisation grecques jusqu'aux guerres médiques*, Paris 1960; J. Boardman, *The Greeks Overseas*, Londres 1964; C. Mossé, *La colonisation dans l'Antiquité*, Paris 1970.

[32] Cfr. P. Vidal-Naquet, 'Economie et société en Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley', dans *Archives européennes de Sociologie* 6, 1965, p. 114 ss. et G. S. Kirk, 'The Homeric Poems as History', dans *CAH* II, 2, Cambridge 1975.

ce que nous avons vu précédemment prouve au contraire que ces formes embryonnaires de la cité grecque ne sont précisément présentes qu'à l'état embryonnaire. Elles existent néanmoins et obligent à poser quelques questions.

La première me parait être liée à la notion de *basileia*, de royauté. Il y a, nous l'avons vu, des rois dans l'Odyssée, mais hormis Ménélas en qui survit le souvenir des héros de la guerre de Troie, ils ne sont en aucune manière des monarques absolus. Même Alkinoos n'est que *primus inter pares*. Est-ce là, comme le dit Finley, l'echo du conflit qui devait aboutir à la « défaite des rois » et à la disparition de la royauté, cette royauté qui en s'affirmant dans une étape antérieure face aux aristocrates aurait du même coup affirmé l'existence de la communauté face à l'*oikos* [33]? Je me demande en fait si, une fois encore, nous ne faisons pas comme Aristote preuve d'« athénocentrisme ». Car le schéma d'évolution de la cité, d'abord gouvernée par des rois, puis par une aristocratie de guerriers rend compte certes de ce qui a pu se passer à Athènes, où de l'époque mycénienne à l'époque géométrique il n'y a pas solution de continuité. Mais qu'en a-t-il été ailleurs? Est-il nécessaire d'imaginer que toutes les cités naissantes au VIIIème siècle étaient organisées de la même manière, et qu'un roi y détenait tous les pouvoirs? N'est-il pas plus vraisemblable de penser que là où s'étaient écroulés les « palais » mycéniens, lorsque se reformaient des communautés, un conseil de « rois », possesseurs d'*oikos* détenait l'essentiel de l'autorité? Autrement dit est-il absolument nécessaire de lier naissance de la cité et pouvoir monarchique [34]? Ce qui bien entendu n'exclut pas que se soit maintenu le souvenir d'un temps où il existait des rois dont les palais étaient magnifiques et regorgeaient de richesses. Ce qui par ailleurs pourrait peut-être rendre compte de l'ambiguité de la situation à Ithaque, Ulysse appartenant à la fois comme roi aux monde des héros, et comme homme à la cité d'Ithaque où il n'était aussi que *primus inter pares*, où son père Laërte pouvait se contenter de cultiver son jardin, où pendant vingt ans le pouvoir pouvait demeurer vacant. Ce ne sont là bien entendu que quelques unes des interrogations que soulève cette brève analyse, et auxquelles il n'est pas aisé de répondre à travers la seule lecture du poème [35].

Et c'est par une dernière interrogation que je terminerai. Quand Mentor se plaint de la passivité de l'agora, quand Télémaque entend en appeler au démos d'Ithaque contre les prétendants qui le ruinent, quand ses adversaires le blâment d'être un « orateur d'agora », n'a-t-on pas le droit de penser à un personnage qui lui aussi en appela au démos contre ceux qui se déchiraient entre eux et mettaient en péril l'unité de la cité, à un personnage qui portait précisément le nom de celui qui accompagne Télémaque dans son entreprise, et se disait descendant de Nestor,

[33] Cfr M. Finley, 1978, p. 131; cfr. également Glotz, *La Cité grecque*, p. 46 ss.

[34] F. Bohringer, 1979, p. 452 ss.

[35] La thèse de F. Bohringer citée *supra* ainsi que les travaux d'archéologues comme Claude Bérard (cf. en particulier ' L'héroôn à la porte de l'Ouest ', dans *Fouilles d'Erétrie* III, 1970) montrent dans quelles voies nouvelles peut s'engager sur ce point la prospection archéologique.

à Pisistrate pour tout dire, qui maître d'Athènes, y fit aussi pour la première fois mettre en forme les poèmes homériques? Non pas bien sur que, comme certains n'ont pas hésité à le supposer, je pense que leur rédaction date seulement de cette époque. Mais parcequ'il me semble que les poèmes, et singulièrement l'Odyssée, pouvaient fournir à l'aspirant à la tyrannie dans un contexte tout différent, un modèle et une référence qu'il n'a pas dû se priver d'utiliser, se plaçant ne l'oublions pas lui aussi sous la protection d'Athéna, une Athéna qu'il était allé chercher dans le faubourg de Kollytos, mais qui bien que n'ayant pas emprunté les traits du sage Mentor, lui permit néanmoins de s'imposer aux crédules Athéniens [36].

[36] Cfr. Arist. *Ath.* 14, 4 et Hdt. I, 60 (la femme étant originaire de Paiania).

ISTIT. UNIV. ORIENTALE
N. Inv. 4792
STUDI CLASSICI

FINITO DI STAMPARE NEL GIUGNO DEL MCMLXXXI
NELLO STABILIMENTO « ARTE TIPOGRAFICA » DI A. R.
VIA S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI

ISTITUTO