ULg Library
http://lib.ulg.ac.be
DONum
http://donum.ulg.ac.be

La perspective éleusinienne dans la politique de Solon

Auteur(s), créateur(s), collaborateur(s) : L'Homme-Wéry, Louise-Marie
Type d'objet représenté : Livre, monographie
Lieu de création de l'objet original : Liège (Belgique) ; Genève (Suisse)
Identifiant(s) : ISBN 2-87019-068-9
Accès ouvert - Domaine protégé
URL permanente : http://hdl.handle.net/2268.1/4191

Les reproductions numériques disponibles sur DONum sont en faible résolution, facilitant le téléchargement. Des fichiers de haute qualité peuvent être obtenus sur conditions, via notre formulaire de contact (feedback).
Certaines de ces reproductions peuvent être payantes. Un devis vous sera envoyé par courriel.

Les documents disponibles sur DONum peuvent être protégés par le droit d'auteur. Ils sont soumis aux règles habituelles de bon usage.

Bibliothèque
de la Faculté de Philosophie et Lettres
de l'Université de Liège

Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres
de l'Université de Liège — Fascicule CCLXVIII

L.M. L'HOMME-WÉRY

La perspective éleusinienne dans la politique de Solon

1996

Diffusion
Librairie DROZ S.A.
11, rue Massot, Genève 12

Conformément au règlement de la «Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres», le présent ouvrage a été examiné par une commission technique composée de M. Henri VAN EFFENTERRE, Professeur émérite à la Sorbonne, M. Claude BAURAIN, Chargé de cours à l'Université de Liège, MM. Robert LAFFINEUR, André MOTTE et Pierre SOMVILLE, Professeurs à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. M. Claude BAURAIN a été chargé de surveiller la correction des épreuves.

Dépôt legal

N° d'ORDRE:
D 1995/480/41

ISBN Broché 2-87019-268-1
ISBN Relié 2-87019-068-9

© Copyright 1996
Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège
7, Place du 20 Août, 4000 Liège, Belgique
Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays,

Imprimé en Belgique

Avant-propos

Les faits, en tant que tels, ne m'intéressent pas. Seule m'intéresse la signification qu'on leur donne. Je ne me définis pas comme historienne, mais comme historienne de la mentalité. C'est pourquoi Solon m'a intéressée parce qu'il est à la fois l'auteur et l'interprète de son œuvre politique, et qu'à ce titre, il en dégage le sens pour ses contemporains en une vision subjective, mais qui ne peut en déformer le contenu puisqu'il s'adresse à des Athéniens qui la connaissent. Comme telle, cette œuvre représente quelque chose d'unique dans la littérature athénienne, et même dans la littérature antique, celle d'un auteur qui, par le canal de la poésie, transmet à la fois le contenu et le sens qu'il donne à une œuvre politique dont il a été un des principaux auteurs, sinon le seul, comme il l'affirme dans ses poèmes.

Unique, cette œuvre l'est aussi par la langue qu'elle utilise et qui, tout en étant faite d'emprunts à la langue homérique, les ajuste avec le vocabulaire de son temps en un mélange insolite. Solon, en effet, se dit *autos kèryx*, *héraut de lui-même*, ce que le héraut n'est par principe jamais, puisque par sa fonction il représente le pouvoir dans une société de type oral. Il rappelle qu'il *écrivit* pour ses concitoyens les *thesmoi* qui, dans cette même société orale, sont *coutumes*, et non lois. Il conserve ainsi un terme traditionnel mais qu'il adapte à un emploi nouveau en fonction d'une société dont l'écriture modifie le fonctionnement. Il affirme enfin, de manière tout aussi insolite, ajuster l'une à l'autre *bia* et *dikè*, se réclamant par le terme *harmozô* qu'il utilise pour définir cet *ajustement* de la fonction du poète qu'il adapte à la politique, tout entière conçue comme une transposition de l'activité poétique[1].

Par ce choc des mots, Solon reflète le choc des idées dans une société en mutation pour la compréhension de laquelle son témoignage est unique. Car il forme comme un pont, comme une passerelle, entre l'époque homérique et l'époque des guerres médiques que nous décrit Hérodote. Et cette passerelle, quiconque s'intéresse à l'époque archaïque ne peut pas ne pas la franchir, à ses risques et périls d'ailleurs. Car l'interprétation de l'œuvre politique de Solon reste éminemment controversée. Destinés à des contemporains, ses poèmes n'élucident pas toutes les données qu'ils mettent en cause, tandis que l'interprétation qui en est donnée par la *Constitution d'Athènes*, à la fin des années 330 av. J.-C., l'est manifestement en fonction d'une histoire orientée qui, réinterprétant le passé à la lumière du présent, le déforme en fonction de l'actualité du moment.

---

1 Lorsqu'ils sont isolés, les termes grecs figurent en caractères latins, à moins qu'ils ne fassent l'objet d'une discussion spécifique.

Prise dans les contradictions entre les données qui se dégagent des poèmes de Solon et l'interprétation, elle-même d'ailleurs bivalente, que la *Constitution d'Athènes* donne de ces poèmes, la recherche contemporaine s'enlise, à force de chercher vainement à ajuster l'une à l'autre des données contradictoires.

C'est par une autre voie que j'abordai Solon. Au point de départ, je voulais comprendre son rôle dans l'élégie sur *Salamine*, parce que j'étudiais alors le fonctionnement de la diplomatie, et que ces mots *autos kèryx* et le contexte où Plutarque les inscrivait, m'intriguaient. Au-delà du héraut, ce fut le poète, usant de ce pouvoir-là, et non de l'inviolabilité du héraut, comme au point de départ j'avais imaginé que cela aurait pu être, que je découvris. Ce fut aussi le patriote qui avait le sens du geste politique que j'appréhendai. J'eus tout de suite envie d'écrire dix pages sur Solon, dont j'imaginais le titre qui aurait pu être quelque chose comme : *Premier appel au dèmos dans l'histoire d'Athènes*. Ces dix pages que je n'ai pas écrites en sont devenues plus de trois cents et ont donné une thèse.

L'étude de la guerre mégarienne, dont au point de départ je percevais l'importance par ses ultimes rebondissements à la veille de la guerre du Péloponnèse, puis en 350/49 encore, me conduisit en effet à prendre connaissance de l'article de H. van Effenterre sur *Solon et la Terre d'Éleusis*. Je fus convaincue qu'il permettait non seulement de comprendre les rapports entre Athènes et Mégare à la veille de l'archontat de Solon, mais encore qu'il offrait la seule solution possible au problème posé par le sens qu'il convient de donner à la libération de la terre dans le fragment 30 G.-P. de Solon. C'est en venant de la diplomatie que j'abordai les problèmes internes à l'histoire d'Athènes et sous cet angle, d'emblée, les solutions que H. van Effenterre dégageait me paraissaient s'imposer, non pas comme les plus pertinentes, mais comme les seules pertinentes, à ceci près qu'elles me semblaient pourtant moins contradictoires avec la thèse d'une crise intérieure à la cité, et en particulier avec celle de l'endettement, qu'il ne le soulignait.

Naïvement, parce qu'il me semblait que ce serait facile, en fonction de l'unité de temps et de lieu qu'un tel sujet apportait, je décidai de travailler sur Solon, et plus rien que sur Solon, et d'adopter cet angle-là pour l'appréhender. Car, si on projetait la thèse de H. van Effenterre dans le texte de la *Constitution d'Athènes* et de Plutarque, abstraction faite de leurs idées sur l'endettement que je laissai en suspens, c'était bien moins la déviation de la tradition par rapport à Solon qu'un trou dans cette tradition que l'on apercevait. C'était le silence d'Athènes sur un point de son histoire qu'elle connais-

sait encore que l'on voyait surgir, c'était le caractère orienté de cette histoire qui se dessinait nettement, ainsi que d'ailleurs H. van Effenterre le soulignait. L'identité entre l'*agos cylonien* et l'*helkos aphukton*, la *plaie inguérissable* mentionnée par Solon dans son élégie sur l'*Eunomie*, me paraissait aller de soi. À propos de l'inviolabilité du héraut, j'avais bien souvent, en effet, discuté avec J. Servais de celle du suppliant et je savais par les conséquences qu'Athéniens et Spartiates avaient attribuées au meurtre des hérauts de Darius en 491, à quel point tout outrage à l'inviolabilité de personnages reconnus comme tels pouvait être entaché de culpabilité religieuse dans la Grèce archaïque et classique.

Tout paraissait donc aller de soi. Et pourtant je ne savais rien démontrer. Je me heurtais à ma maladresse, à mon inexpérience, et aussi à ce barrage que constituait à la fois l'interprétation de la *Constitution d'Athènes* et l'abondante littérature qu'elle avait suscitée. On avait d'ailleurs tant écrit sur Solon, sur ses lois, sur ses poèmes qu'il semblait impossible à la fois de dominer cette littérature et d'y apporter encore quelque chose. Je manquais de méthode, et pourtant j'avais un axe, un seul, auquel je tenais parce que j'y croyais. Je me suis accrochée. Non pas seule, ce que je n'aurais pu faire, mais parce que le Professeur H. van Effenterre a bien voulu encourager ce projet et m'aider inlassablement à le réaliser en corrigeant impitoyablement, mais toujours de manière bienveillante, les pages que je lui rendais, encourageant vigoureusement celles qui faisaient avancer le projet, me faisant comprendre tout aussi nettement qu'il valait mieux renoncer à celles où je répétais, parfois malencontreusement, ce qui avait déjà été dit, et bien mieux que par moi. Il me fit comprendre qu'il fallait oser penser, oser innover, oser construire. Je me suis sentie libre avec lui de le faire. Et je l'en remercie.

Tel fut le contexte scientifique qui préluda à la naissance de cette thèse dont je commençai à discuter de la réalisation pratique, à Liège, avec le Professeur J. Servais, et dont le Professeur Cl. Baurain a bien voulu accepter à partir de 1987 la direction. En proposant et en soutenant ma candidature au FNRS pour l'obtention d'une *bourse spéciale de doctorat*, il m'a donné non seulement les moyens matériels de commencer à la réaliser, mais aussi le stimulant nécessaire pour la poursuivre. Jouant souvent le rôle du contradicteur, il m'a incitée à développer l'argumentation, à chercher inlassablement de nouvelles pistes pour convaincre. Relisant minutieusement les pages que je lui rendais, me signalant souvent les études les plus récentes sur telle ou telle matière, son aide m'a été précieuse à tous les stades de la recherche. Qu'il soit assuré de ma gratitude.

Le Professeur P. Somville, ami de longue date, depuis qu'ensemble nous étions sur les mêmes bancs à l'Université de Liège, a bien voulu accepter de faire partie du comité qui fut alors constitué, en même temps que les Professeurs Baurain et van Effenterre. Il a vu cette thèse de plus loin et de plus haut et m'a encouragée à la poursuivre. Je l'en remercie.

Au point de départ de la recherche, j'envisageai d'abord d'étudier les témoignages de la *Constitution d'Athènes* et de Plutarque sur la crise qui précède l'archontat de Solon en fonction du nouvel angle de vue déterminé par l'étude de H. van Effenterre, qui établissait l'identité entre *gè mélaina* dans le fragment 30 G.-P. et la terre d'Éleusis. Cependant la définition que Solon donne dans ce même poème de cette *terre noire* comme *Mèter mégistè daimonôn olumpiôn* conduisait d'emblée aux fouilles de l'Agora d'Athènes dont les premiers vestiges remontent précisément pour le *Bouleutèrion-Mètrôon* — sanctuaire de la Mère en même temps que siège de la *Boulè* — à la période de Solon. La corrélation s'établissait ainsi tout naturellement entre la formule du poème et les résultats de ces fouilles, tandis que celles-ci conduisaient de même à l'étude de la frontière. À la frontière éleusinienne entre Athènes et Mégare, le culte de la Mère se répétait, en effet, dans une *orgas* sacrée à l'endroit où cette frontière était précisément la plus menacée. De plus en plus, il apparaissait donc que l'œuvre de Solon, telle qu'il l'avait transcrite dans son poème, se trouvait de même écrite sur le sol d'Athènes où, tant par les fouilles que par les témoignages épigraphiques qui s'en dégageaient, on pouvait l'y lire encore. À l'interprétation que le IVe siècle donnait de l'œuvre politique de Solon s'en superposait donc une autre, plus ancienne, qui remontait à Solon et qui corroborait l'interprétation de ses poèmes, lorsqu'on considérait que la perspective éleusinienne y était centrale parce que Solon avait d'abord été le libérateur d'Éleusis, avant de devenir le législateur d'Athènes.

Pourtant, législateur, il l'avait aussi été, et c'est ce qu'il affirmait dans la seconde partie du fragment 30 G.-P. où il retraçait le parcours qui l'avait amené à rédiger les lois d'Athènes, mais où il le faisait de manière allusive, ce qui amenait à examiner l'ensemble de ses poèmes de façon à déterminer, d'une part, quelle était la relation qu'il établissait entre libération et législation, et, d'autre part, quel était le rapport qu'il concevait entre liberté et égalité à Athènes. Autrement dit, comment Solon concevait-il la cité ? Comment l'avait-il bâtie, et quels étaient les obstacles qu'il avait dû surmonter pour le faire ? On débouchait ainsi de manière indirecte sur l'*agos*, cristallisation douloureuse du conflit, tel qu'il se présentait à Athènes, au lendemain de la libération d'Éleusis, tandis que l'*agos* encore faisait remonter de la libération

d'Éleusis par Solon à la domination imposée par Mégare à la plaine thriasienne. De la sorte, ce n'étaient plus seulement les termes *gè mélaina... nun éleuthéra* qui s'éclairaient dans le poème, mais aussi ceux de *prosthen dé douleuousa* qui les accompagnaient.

Le premier guide de cette thèse fut donc Solon lui-même. Il suffisait de le suivre, puisque ce qu'il affirmait dans son poème, il l'avait inscrit dans l'espace civique, et de même dans le temps sacré de la cité, via ses *kurbeis*. C'est cette démarche que l'on propose au lecteur de faire dans cette thèse, s'il veut bien nous y accompagner.

Elle n'eût pas été possible sans le maniement d'une critique historique que l'on s'est efforcé de rendre rigoureuse, en suivant la méthode jadis acquise sur les bancs de l'Université de Liège, au cours de critique historique d'histoire grecque, donné par le Professeur J. Labarbe qui fut le patron de mon Mémoire de licence sur le *Rôle du héraut dans les relations internationales en Grèce* et qui orienta ensuite mes premières études sur le fonctionnement de la diplomatie. Par la suite, la sympathie que cette thèse a rencontrée auprès du Doyen A. Motte, en raison du thème de la Terre-Mère qui y était abordé, et auprès du Professeur R. Laffineur, en fonction de l'ancrage archéologique qui permettait de le faire, m'a été d'un apport précieux, ainsi que les discussions que j'ai eues avec eux sur ce sujet. La participation au *Groupe de contact interuniversitaire pour l'étude de la religion grecque*, qui fut créé à Liège, le 16 décembre 1991, fut à chacune des sessions de ce groupe l'occasion d'appréhender de manière directe et rapide les axes et les problèmes qui se présentaient à la recherche dans ce domaine. Elle fut aussi le point de départ de contacts amicaux.

À tous ceux et celles qui, par leurs critiques, suggestions, par la communication écrite ou orale d'études parfois encore inédites, ont fait progresser cette recherche, vont donc mes plus vifs remerciements. C'est à eux tout autant qu'à moi qu'elle doit sa réalisation.

Que le Professeur Cl. Desama qui a soutenu ma demande de bourse spéciale auprès du FNRS et que les instances du FNRS veuillent bien voir dans cette étude l'expression de ma reconnaissance.

Introduction

1. L'œuvre politique de Solon vue par lui-même
Le fragment 30 G.-P.

ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὕνεκα ξυνήγαγον
δῆμον, τί τούτων πρὶν τυχεῖν ἐπαυσάμην;
συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου
μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων
ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγώ ποτε
ὅρους ἀνεῖλον πολλαχῇ πεπηγότας·
πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.
πολλοὺς δ' Ἀθήνας, πατρίδ' ἐς θεόκτιτον,
ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,
ἄλλον δικαίως, τούς τ' ἀναγκαίης ὕπο
χρειοῦς φυγόντας, γλῶσσαν οὐκετ' Ἀττικήν
ἱέντας, ὡς ἂν πολλαχῇ πλανωμένους,
τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα
ἔχοντας, ἤθη δεσποτῶν τρομευμένους,
ἐλευθέρους ἔθηκα. ταῦτα μὲν κράτει,
ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας,
ἔρεξα καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην,
θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ,
εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην,
ἔγραψα. κέντρον δ' ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβών,
κακοφραδής τε καὶ φιλοκτήμων ἀνήρ,
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἤθελον
ἃ τοῖς ἐναντίοισιν ἤνδανεν τότε,
αὖτις δ' ἃ τοῖσιν οὗτεροι φρασαίατο,
πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἦδ' ἐχηρώθη πόλις.
τῶν οὕνεκ' ἀλκὴν πάντοθεν ποιούμενος
ὡς ἐν κυσὶν πολλαῖσιν ἐστράφην λύκος.

Quant à moi, les objectifs pour lesquels j'ai rassemblé le peuple, me suis-je arrêté avant de les avoir atteints ? Elle pourrait m'en rendre témoignage au tribunal du temps — et fort bien — la Mère très grande des divinités olympiennes, la Terre Noire, dont j'ai arraché les bornes qui y étaient jadis plantées en beaucoup d'endroits. Auparavant, elle était asservie, elle est libre maintenant.

Nombreux sont ceux qu'à Athènes, dans leur patrie fondée par les dieux, j'ai ramenés, alors qu'ils avaient été vendus, les uns justement, les autres injustement. Quant à ceux qui, sous le poids de la nécessité,

avaient fui et qui ne parlaient plus la langue attique, comme il arrive à des gens qui ont erré en de nombreux endroits, et à ceux qui ici même subissaient une domination honteuse, en tremblant devant les humeurs de leurs maîtres, je les ai rendus libres.

Cela, je l'ai fait, par mon pouvoir, en harmonisant l'une à l'autre violence et justice, et j'ai été jusqu'au bout, comme je l'avais promis.

Quant aux lois, c'est semblablement que, pour l'homme de rien comme pour le noble, je les ai écrites, harmonisant pour chacun une justice droite.

Si un autre, comme moi, avait pris l'aiguillon, un homme mal intentionné et avide, il n'aurait pu retenir le peuple. Car, si j'avais voulu ce que souhaitaient alors mes adversaires ou inversement ce que l'autre parti avait en tête à leur égard, c'est de beaucoup d'hommes que la cité eût été privée. C'est pour cela que, ramassant de partout ma force, j'ai fait front, comme au milieu de chiennes nombreuses, un loup[1].

---

[1] Les traductions des textes grecs qui sont données dans cette étude sont personnelles, sauf mention explicite.

2. Formulation de la thèse et construction de la recherche

Le but de cette étude est de comprendre, dans l'œuvre politique de Solon, les aspects que Solon lui-même a choisi d'illustrer par ses poèmes. On est ici parti du principe que ce qui était essentiel, c'était ce que l'homme qui avait construit cette œuvre en disait dans ses poèmes[1]. C'est l'axe que nous donnons à notre recherche, en ayant conscience de l'apport que lui doivent les études nombreuses qui ont été consacrées aux commentaires de ces poèmes, entre autres par I. M. Linforth[2] et P. J. Rhodes[3], à l'étude de sa législation par E. Ruschenbusch[4] notamment, et à la tradition littéraire le concernant, par A. Masaracchia[5] qui a le mérite d'une étude exhaustive en la matière, même si elle ne débouche pas sur une conclusion. Et c'est peut-être ce qui, au-delà des acquis de l'érudition contemporaine, frappe d'emblée quand on aborde Solon : l'impossibilité de le comprendre en fonction de la tradition littéraire qui le concerne.

Ainsi le principal de ses poèmes politiques, qui retrace, pour le *dèmos* d'Athènes, le parcours d'une œuvre en ses deux axes essentiels, libération et législation, reste-t-il dans l'ensemble inexpliqué. Certes, on voit bien, avec Nicole Loraux[6], que le style même du poème établit un parallélisme entre les deux parties distinctes d'une œuvre politique qui se conçoit pourtant comme un tout. Mais quelle est la motivation profonde et une qui, aux yeux du poète, libérateur et législateur, la justifie ? Pour le comprendre, il faudrait d'abord en saisir chacune des deux parties. Or, si l'œuvre de Solon, en tant que législateur d'Athènes, en 594/3, se conçoit bien dans le cadre d'une cité qui veut réaliser l'égalité entre les citoyens, en les plaçant sous la garantie de la loi,

---

1 L'édition généralement utilisée, pour les poèmes de Solon, sera celle de B. GENTILI et C. PRATO, *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*, I, Teubner, 1988^2, pp. 93-126.

2 I. M. LINFORTH, *Solon the Athenian*, Berkeley, 1919.

3 P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian* Athenaion Politeia, Oxford, 1985^2.

4 E. RUSCHENBUSCH, ΣΟΛΩΝΟΣ NOMOI. *Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, dans *Historia, Einz.*, 9 (1966) = (1983)^2.

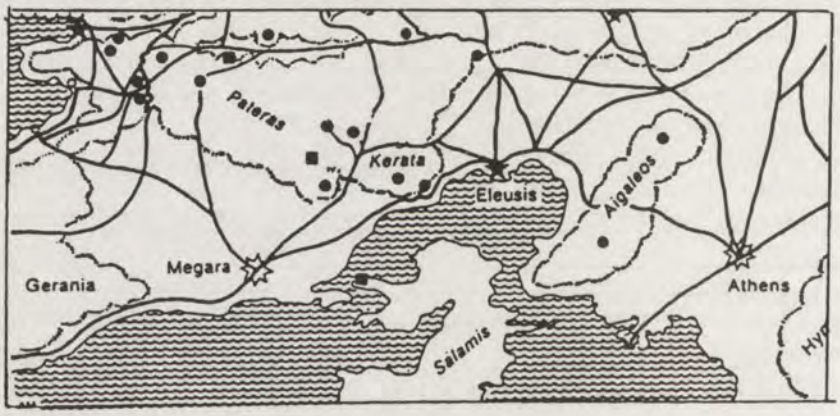
5 A. MASARACCHIA, *Solone*, Florence, 1958.

6 Nicole LORAUX, *Solon et la voix de l'écrit*, dans M. DETIENNE (éd.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce Ancienne*, Lille, 1989, pp. 123-124.

son œuvre de libération reste inexpliquée, si on adopte, pour l'appréhender, l'éclairage qu'en donnent la *Constitution d'Athènes* et Plutarque, dont l'œuvre reflète encore l'interprétation propre au IVe siècle.

Selon cette interprétation, la libération de la terre que Solon a réalisée et qu'il rappelle dans son poème, en soulignant qu'il a arraché de la terre dominée les bornes qui étaient le signe de son asservissement, serait celle de paysans endettés. Pourtant, contradictoirement avec cette position, ces mêmes auteurs définissent la situation paysanne, avant Solon, comme étant caractérisée par un état de dépendance qui implique que ces paysans ne possédaient pas la terre dont ils disposaient. Dans ce cas, celle-ci ne peut avoir garanti leur emprunt.

Cette aporie justifie, selon H. van Effenterre[1], de rouvrir le dossier et de poser autrement le problème, en étudiant les poèmes de Solon en eux-mêmes, indépendamment de la grille interprétative qu'en donne le IVe siècle, en fonction d'une vision orientée de l'histoire qui projette dans le passé l'actualité du moment. D'emblée, on posera donc avec H. van Effenterre que la borne, dans le fragment 30 G.-P. de Solon, ne peut être hypothécaire puisqu'elle ne l'est pas à Athènes avant la fin du Ve siècle, et qu'elle n'est pas davantage borne-limite de propriété privée. Sinon l'arracher eût été briser cette propriété que Solon, dans ses poèmes, défend. Reste donc que la borne soit frontière.



I. D'après J. OBER, *Fortress Attica*, dans *Mnemosyne, Suppl.*, 84 (1985), p. 109.

[1] H. van EFFENTERRE, *Solon et la terre d'Éleusis*, dans *RIDA*, 24 (1977), pp. 91-129.

Si tel est le cas, la terre libérée est celle d'un territoire. Or, au VIe siècle, c'est Mégare qui est l'adversaire d'Athènes pour la possession de Salamine qui barre l'accès du Golfe d'Éleusis. Le poème de Solon, relatif à la libération de la terre, a donc pu se référer à la libération d'Éleusis dont la plaine, située sur le continent, face à l'île de Salamine, a dû être comme elle l'objet des visées mégariennes. Et ceci d'autant plus qu'Éleusis parle une langue ionienne comme Athènes, et non dorienne comme Mégare. En la qualifiant d'*ionienne*, Solon soulignerait donc l'identité de langue qui l'unit à Athènes, tout en l'opposant à Mégare. En la qualifiant de *noire*, il mettrait en évidence une des particularités géographiques les plus significatives de sa plaine, encore appelée *thriasienne*, à savoir sa qualité de terre noire qui en faisait une terre à céréales parmi les plus riches de la Grèce antique. D'où l'importance que sa possession aurait revêtue pour les deux cités voisines d'Athènes et de Mégare, qui se la seraient disputée âprement, Athènes la possédant, avant que Mégare ne la conquière, et que Solon, au début du VIe siècle, ne la rende à Athènes.

Mais, s'il en est ainsi, pourquoi l'histoire d'Athènes se tait-elle sur un événement majeur de son passé qu'elle ne rapportera jamais ? Pour H. van Effenterre, ce silence est signe d'une histoire orientée qui jette un « voile pudique » sur une antique séparation athéno-éleusinienne dont Athènes n'a nulle envie de se souvenir, en fonction même des liens privilégiés qui l'unissent à son sanctuaire à Mystères. Pourtant est-ce bien le sens qu'il convient de donner à ce silence ? Est-il signe d'une occultation ou, au contraire, infirme-t-il les données qui semblent se dégager d'elles-mêmes des poèmes de Solon quand on les analyse, comme le fait H. van Effenterre, en dehors de l'interprétation qu'en a donnée la tradition d'Athènes ? L'étude qui va suivre consistera en quelque sorte à apprécier la valeur du silence de l'histoire d'Athènes sur la possible libération d'Éleusis par Solon.

Dans cette optique, loin de se limiter à l'examen des rapports entre le *dèmos* athénien et ses dirigeants, que l'on ne négligera pas pour autant, on tiendra compte de tous les partenaires que l'on supposera être ceux de cette libération : Éleusis, Mégare, Athènes, Salamine. Et c'est en fonction d'eux que l'on étudiera la signification que revêt la libération de la Terre dans le fragment 30 G.-P. de Solon.

Que signifie définir cette Terre comme *Mère très grande des divinités olympiennes*, s'il s'agit de la Terre d'Éleusis ?

Que signifie en arracher les bornes si l'ennemi était mégarien ?

L'examen de l'*Hymne à Déméter*, composé à Éleusis, à l'époque archaïque, prend, en réponse à ces questions, une résonance nouvelle. Car l'absence de toute référence à Athènes que l'on y constate, et qui a souvent

été interprétée comme signe d'un synécisme rompu ou non encore réalisé entre Athènes et Éleusis, s'y complète d'une référence implicite à Mégare : dans les deux listes de princes éleusiniens que comporte l'*Hymne*, figure, en effet, un Mégarien, Dioclès. Or, telle qu'elle est reprise à Athènes, dans le calendrier religieux de Solon, cette liste comporte un nom supplémentaire, celui de Iacchos, héros athénien, conducteur de la *pompè* des Mystères. On en déduira que l'*Hymne*, rédigé du temps de la domination mégarienne sur Éleusis, ne connaissait que Mégare et non Athènes, tandis que le calendrier de Solon, composé après sa libération, voyait dans Iacchos et la procession des Mystères, le signe du synécisme que cette libération permettait de réaliser à nouveau entre Athènes et Éleusis. Dans ce contexte, la désignation par Solon, dans le fragment 30 G.-P., de la terre libérée comme *Mère*, implique un syncrétisme entre la Déméter d'Éleusis et la Terre-Mère d'Athènes. Analysé sous l'angle éleusinien, le fragment 30 G.-P. apporte donc, comme on le montrera, une première confirmation à l'identité entre *Terre Noire* et Terre d'Éleusis établie par H. van Effenterre.

La même conclusion s'impose si l'on aborde ce poème sous l'angle mégarien. Dans la Mégare archaïque, c'est, en effet, au général vainqueur qu'appartient le privilège d'arracher d'une terre libérée les bornes-frontières qui y signifiaient sa domination par l'ennemi. Les usages mégariens et athéniens concordent donc si l'on admet, avec H. van Effenterre, que ce sont des bornes-frontières que Solon a arrachées de la terre qu'il a libérée. Si tel est le cas, ces bornes étaient vraisemblablement implantées à la limite orientale de la plaine thriasienne, au pied ouest de l'Aigaléos qui la sépare de celle d'Athènes.

On se demandera dès lors si la frontière athéno-mégarienne, qui était fixée à l'époque classique aux Kérata et au Patéras, à la limite occidentale de cette plaine, restait celle qu'avait établie Solon à la suite de sa libération. Or, telle qu'elle est alors établie par un accord ancien que les Athéniens s'attachent à faire respecter, cette frontière est caractérisée par une double neutralité : inviolable dans les Kérata en fonction d'une *orgas* qui y est consacrée à Déméter, elle est inexploitable dans le Patéras en raison d'une « terre » qui y est « sans bornes », *gè aoristos*. Ainsi déterminée à l'avantage d'Athènes, cette frontière inverse celle de l'Aigaléos jadis établie à l'avantage de Mégare : la *terre sans bornes* du Patéras répond à la frontière ponctuée de bornes mégariennes à l'Aigaléos ; l'*orgas* des Kérata répond de même, comme la toponymie le montrera, à l'*orgas* dite *sur le Pythion* qui, à l'Aigaléos, assurait aux Mégariens la protection conjuguée de Déméter et d'Apollon. On en déduira que la frontière classique, dont les Athéniens mettaient en évidence le carac-

tère ancien, remontait à Solon et restait celle qu'il avait établie à la suite de sa libération de la *Terre Noire* d'Éleusis.

Au Ve siècle, le terme *Mélainai*, pour désigner la plaine thriasienne, continue d'ailleurs à être employé dans le mythe étiologique de la fête des *Apatouries*, en référence à la libération d'Éleusis par Solon. Le déplacement de la tension de la frontière mégarienne à la frontière béotienne, par où pénètrent les armées ennemies à l'époque de la guerre du Péloponnèse, explique cependant qu'au héros athénien Mélanthos, qui passe pour être l'ancêtre de Solon, soit alors opposé, non un Mégarien, mais le Béotien Xanthios. Le mythe, conjugué avec le port du manteau noir par les éphèbes, qui en fait les défenseurs de la Terre Noire d'Éleusis, rappelle ici encore une libération que l'histoire d'Athènes au même moment occulte, puisque ni Hérodote ni Thucydide ne la mentionne[1], tandis que le IVe siècle met systématiquement l'accent sur la conquête de l'île de Salamine par Solon. Le récit de cette conquête, tel que Plutarque le donne en liaison avec le sanctuaire d'Ényalios, fondé par Solon pour commémorer sa victoire, montre cependant que la conquête de l'île de Salamine ne fut entreprise par Solon que pour lui permettre de reprendre, au cours de la même bataille, la cité (*polis*) d'Éleusis. Dans ce texte pourtant, celle-ci n'est pas désignée nommément. Ainsi la tradition d'Athènes, dont Plutarque est l'héritier, évite-t-elle de se souvenir explicitement d'une libération qui reste cependant inscrite dans le mythe et le culte civique.

Cette transcription dans le culte, visible à la frontière et sur les lieux du combat, apparaît de même au centre d'Athènes, où le culte d'une Déméter *oreia*, Mère de l'*orgas*, se répète dans le sanctuaire que Solon fonde sur l'Agora. Les fouilles du *Bouleutèrion-Mètrôon*, sanctuaire de la Mère en même temps que siège de la *Boulè*, présentent, en effet, des vestiges qui remontent à l'époque de Solon, tandis qu'ils témoignent d'une confusion du religieux et du politique qui est caractéristique de l'ensemble de son œuvre. On montrera que ce sont les réformateurs politiques qui, les uns après les autres, rebâtiront cet édifice aux VIe et Ve siècles, avec la volonté de signifier qu'ils voient en Solon le père de la patrie dont ils s'inspirent, alors même qu'ils rompent avec sa politique. La Mère des dieux, qui y sera honorée jusqu'à la fin de l'Antiquité, y est triade : Dèô, Rhéa, Déméter, en une formule qui correspond à celle que Solon utilise pour désigner la Mère libérée en son poème, puisqu'en la qualifiant de *Mèter mégistè daimonôn olumpiôn*, il la

1 L'étude sur Solon vu par Hérodote — Louise-Marie L'HOMME-WÉRY, *Solon, libérateur d'Éleusis dans les « Histoires » d'Hérodote*, dans *REG*, 107 [1994], pp. 362-380 — montre cependant que, même si Hérodote ne sait pas que Solon fut le libérateur d'Éleusis, son texte en porte encore le témoignage.

désigne comme une Rhéa, Mère des Olympiens, identique à la Déméter éleusinienne et à la Gè-Mèter ou Dèô-Mèter athénienne.

L'analyse du mot « terre », dans le fragment 30 G.-P. de Solon, conduit ainsi à un nouvel examen de l'ensemble de ce fragment. Puisque la terre libérée est celle d'Éleusis, la libération des personnes que Solon y présente comme consécutive à celle de la Terre ne peut être que celle des victimes, directes ou indirectes, de la domination mégarienne, tandis que la promulgation d'une législation qu'il y rappelle, s'inscrit à son tour dans le prolongement de cette double libération. L'égalité devant la loi établie à Athènes par la législation de Solon apparaît en conséquence comme un substitut au partage égal de la terre civique que les Athéniens réclamaient à la suite de leur victoire et que Solon refusa. Dans cette perspective aussi, la libération de la *Terre Noire* d'Éleusis par Solon est fondamentale puisqu'elle est à l'origine de la promulgation de la première législation d'Athènes, ainsi que le montrera une analyse d'ensemble des poèmes politiques de Solon.

Dans ces conditions, le silence des historiens du Ve siècle sur cette libération est plus paradoxal encore. La relation de cause à effet que Solon établit, dans son élégie sur l'*Eunomie*, entre l'*agos cylonien* qu'il y désigne comme *elkos aphukton*, et la domination (*doulosunè*) subie par Athènes et qui, dans ce contexte, ne peut être que celle exercée par Mégare sur Éleusis, conduit cependant à supposer que, si l'Athènes du Ve siècle se tait sur la période de Solon, c'est parce qu'elle craint le pouvoir encore agissant de l'*agos*. Que cette malédiction, jadis encourue par les Athéniens pour avoir exécuté les Cyloniens et leurs partisans mégariens, passe alors pour être susceptible de provoquer les mêmes effets qu'on lui attribua jadis — à savoir l'occupation par Théagène de Mégare de la plaine thriasienne en 636, c'est ce que confirmera l'étude de la diplomatie spartiate dont on montrera qu'elle table au Ve siècle sur l'*agos* pour perturber Athènes, quand elle se prépare à l'envahir par la plaine thriasienne ! Ainsi l'étude de la diplomatie spartiate, quand bien même ne nous est-elle connue que par des textes athéniens qui n'en donnent pas les motivations, mais, par contre, en révèlent les effets — impossibles à saisir si on ne suppose pas ces motivations — permettra-t-elle de comprendre les raisons du silence d'Athènes sur la domination mégarienne à Éleusis, et sur sa libération par Solon. Elle nous fera comprendre pourquoi cette libération, rappelée dans les poèmes de Solon, inscrite par lui dans le culte civique d'Athènes, et qui reste bien connue au Ve siècle, même si son souvenir s'efface progressivement au IVe, est alors systématiquement tue. Cette étude apportera ainsi une ultime confirmation à l'identité entre *Terre Noire* et plaine thriasienne qu'à la suite de H. van Effenterre, on va établir maintenant.

Chapitre premier

Terre et bornes dans le fragment 30 G.-P. de Solon

1. Les deux thèses de la *Constitution d'Athènes* et les oscillations de la recherche contemporaine

Si, pour comprendre quel était le statut de la terre que libéra Solon et quelle était la nature des bornes qu'il en arracha, on ouvre la *Constitution d'Athènes*, qui donne la première exégèse connue de son poème[1], on se trouve face à deux thèses contradictoires entre lesquelles oscille l'ensemble de la recherche contemporaine. La première amène à voir dans la terre libérée par Solon celle de paysans endettés, et, par conséquent, à définir les bornes qu'il en arracha comme des bornes hypothécaires, la seconde à estimer qu'il s'agissait de la terre de paysans dépendants, ponctuée de bornes qui étaient le signe tangible de leur condition.

Pourtant l'examen même de ces deux thèses conduit à en dégager une troisième, celle qui consisterait à voir dans la Terre Noire à laquelle se réfère Solon, une terre à céréales découpée en parcelles au profit d'un exploitant étranger : la terre d'Éleusis dominée par Mégare.

---

[1] *A.P.*, XII, 4, citant SOL., frgt 30 G.-P. - On ne reprendra pas ici la question qui reste discutée de savoir si la *Constitution d'Athènes* est l'œuvre d'Aristote ou de l'un de ses disciples. P. J. RHODES (1985)[2], pp. 58-63, hésite, tout en estimant, en fonction du style et de la coloration du texte, qu'il s'agit plus probablement de l'œuvre d'un disciple : « *On the evidence which we have, Aristotle could have written this work himself, but I do not believe he did* » (*ibid.*, p. 63). - E. LÉVY, Politeia *et* politeuma *chez Aristote*, dans M. PIÉRART (éd.), *Aristote et Athènes*. Actes de la table ronde *Centenaire de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία, *Fribourg, 23-25 mai 1991*, Fribourg, 1993, pp. 65-90, tranche plus nettement pour l'œuvre d'un disciple en fonction de l'absence dans *A.P.* des termes de *politeuma*, pour désigner le souverain (*to kurion*), et *politeia* au sens de « démocratie modérée », alors que ceux-ci sont, par contre, présents dans la *Politique*. - D. WHITEHEAD, *1-41, 42-69 : A Tale of Two Politeiai*, dans M. PIÉRART (éd.), *ibid.*, pp. 25-38, va plus loin, en estimant que la grammaire, la langue, le style, la personnalité de l'auteur et la méthode utilisée dans les deux parties de *A.P.* impliquent qu'elle fut probablement rédigée par deux auteurs différents : « *The writer of Ath Pol part I —writer A — was enthusiastic, naive, politically opinionated. The writer of part II — writer B — was dry, pedantic, and if possessed of political views at all, disinclined to parade them* » (*ibid.*, p. 29). La discussion reste donc ouverte, même si la thèse de la distinction entre Aristote et l'auteur de *A.P.* — et même entre les auteurs de chacune des parties de *A.P.* — tend aujourd'hui à l'emporter. Pour des raisons de commodité, on se référera donc à la *Constitution d'Athènes* par les initiales de l'œuvre, comme le font d'ailleurs les études les plus récentes en la matière.

La thèse de l'endettement : une projection mythique

La suppression de l'esclavage pour dettes et l'abolition des dettes sont les deux premières mesures que l'auteur de la *Constitution d'Athènes* attribue à Solon après son accession à l'archontat en 594/3[1] :

> Κύριος δὲ γενόμενος τῶν πραγμάτων Σόλων τόν τε δῆμον ἠλευθέρωσε καὶ ἐν τῷ παρόντι καὶ εἰς τὸ μέλλον, κωλύσας δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν, καὶ νόμους ἔθηκε καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ἐποίησε καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων, ἃς σεισάχθειαν καλοῦσιν, ὡς ἀποσεισάμενοι τὸ βάρος.
>
> Devenu maître des affaires, Solon libéra le peuple pour le présent et pour l'avenir, en défendant d'emprunter sur les personnes. Il promulgua des lois, abolit les dettes, tant privées que publiques, par une mesure qu'on appelle la *Sisachthie*, étant donné qu'ils rejetèrent alors le fardeau.

Ce sont ces mesures libératrices que Solon aurait célébrées dans le principal de ses poèmes auquel restait attaché le nom de *Sisachthie*[2] :

---

[1] *A.P.*, VI, 1. - SOSICRATE, *ap.* D. L., I (*Solon*), 62, situe l'*akmè* de Solon durant l'Ol. 46 (596-2), et son archontat durant l'Ol. 46. 3 (594/3) ; cf. T. J. CADOUX, dans *JHS*, 68 (1948), pp. 70-123, notamment pp. 93-99.- Cette datation est conforme à la liste d'archontes, établie *ca* 425, dont on possède un fragment épigraphique pour la période immédiatement antérieure à l'archontat de Solon [cf. B. D. MERITT, dans *Hesperia*, 8 (1939), pp. 59-65 ; M. F. MC GREGOR, dans *Studies in Honour of E.T. Salmon*, Toronto, 1974, pp. 31-34 ; *infra*, p. 187], et un commentaire, dans *A.P.*, XIII, 1, pour la période immédiatement postérieure à cet archontat (594/3-580/79) (T. J. CADOUX, *ibid.*, pp. 102-103). Cette documentation suggère que les chronographes de l'époque hellénistique travaillèrent à partir de la liste du Ve siècle. Elle ne justifie donc pas que l'on sépare, comme le propose Molly MILLER, *The Accepted Date for Solon : Precise, but Wrong ?*, dans *Arethusa*, 2 (1969), pp. 62-86, la date de l'archontat de Solon de celle de sa législation et que l'on postpose celle-ci à la fin des années 570, pour la mettre en relation avec l'entrevue de Solon et de Crésus (HDT., I, 30), et ceci d'autant plus que c'est en fonction de critères internes propres à un récit, qui se veut projection mythique, et non analyse historique, que les deux personnages de ce récit sont placés face à face : Louise-Marie L'HOMME-WÉRY [1994], pp. 362-380. - R. W. WALLACE, dans *AJAH*, 8 (1983), pp. 81-95, revient donc avec raison à la date de 594/3 que soutient l'ensemble de la documentation.

[2] *A.P.*, XII, 4. - Le terme *Sisachthie*, que *A.P.* considère comme une abolition des dettes, restait attaché à un sacrifice que les Athéniens célébraient chaque année en mémoire, dit PLUT., *Sol.*, XVI, 5, de la réconciliation opérée par Solon. À ce titre, il figurait très vraisemblablement au rang des fêtes civiques, réglementées par Solon dans ses *kurbeis* (*infra*, p. 74, n. 2). Le terme de *Sisachthie*, qui est spécifiquement rattaché à l'œuvre politique de Solon, ainsi qu'au poème qui en retrace le parcours, est donc certainement

> Πάλιν δὲ καὶ περὶ τῆς ἀποκοπῆς τῶν χρεῶν καὶ τῶν δουλευόντων μὲν πρότερον, ἐλευθερωθέντων δὲ διὰ τὴν σεισάχθειαν·
>
> Et, en ce qui concerne l'abolition des dettes et ceux qui, auparavant soumis, avaient été libérés par la *Sisachthie*...

L'auteur de la *Constitution d'Athènes* cite alors un long fragment du poème de Solon qu'il estime concerner la *Sisachthie*[1]. Celle-ci était-elle une annulation des dettes ? Et était-ce cette mesure que Solon rappelait dans son poème ? On le croyait communément, à Athènes, dans la seconde moitié du IVe siècle, comme le montrent les positions que les Atthidographes avaient adoptées à ce sujet, Philochore, cité par les lexicographes, estimant, comme l'auteur aristotélicien, que la *Sisachthie* était l'annulation des dettes opérée par Solon[2] :

> Σεισάχθεια· χρεωκοπία δημοσίων καὶ ἰδιωτικῶν, ἣν εἰσηγήσατο Σόλων. εἴρηται δέ, παρ' ὅσον ἔθος ἦν Ἀθήνησι τοὺς ὀφείλοντας τῶν πενήτων σώματι ἐργάζεσθαι τοῖς χρήσταις, ἀποδόντας δὲ οἱονεὶ τὸ ἄχθος ἀποσείσασθαι· ὡς Φιλοχόρωι δὲ δοκεῖ, ἀποψηφισθῆναι τὸ ἄχθος.
>
> *Sisachthie*. Abolition des dettes, publiques et privées, que proposa Solon. On rapporte que c'était la coutume à Athènes que les débiteurs qui étaient pauvres mettent leurs corps au service des citoyens honorables. En leur remettant leurs dettes, ce fut comme si le fardeau avait été secoué ; selon ce que pense Philochore, le fardeau fut écarté.

Androtion, cité par Plutarque, affirme, par contre, que Solon n'avait fait qu'alléger les dettes par le biais d'une dévaluation monétaire qui en diminuait le montant[3] :

---

authentique. *A.P.* l'interprète comme « le rejet du fardeau », βάρος, et PHILOCHORE, 328 F 114 J = PHOTIUS, *s. v.* σεισάχθεια et *La Souda*, *s. v.* σεισάχθεια, comme celui du « fardeau », ἄχθος.

1 *A.P.*, XII, 4 citant SOL., frgt 30, 1-27 G.-P.

2 PHILOCHORE, 328 F 114 J = PHOT. et *La Souda*, *s. v.* σεισάχθεια. - F. JACOBY, *F Gr Hist*, IIIb, *Commentary*, 1954, p. 145 : *A.P.* et Philochore suivent une même tradition.

3 ANDROTION, 324 F 34 J = PLUT., *Sol.*, XV, 3. - M. AUSTIN et P. VIDAL-NAQUET, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 241, mettent justement en évidence qu'en ce qui concerne Androtion « c'est moins la manipulation monétaire attribuée à Solon qui l'intéresse que le fait de pouvoir affirmer que Solon n'avait pas aboli les dettes ».

καίτοι τινὲς ἔγραψαν, ὧν ἐστιν Ἀνδροτίων, οὐκ ἀποκοπῆι χρεῶν ἀλλὰ τόκων μετριότητι κουφισθέντας ἀγαπῆσαι τοὺς πένητας, καὶ σεισάχθειαν ὀνομάσαι τὸ φιλανθρώπευμα τοῦτο καὶ τὴν ἅμα τούτωι γενομένην τῶν τε μέτρων ἐπαύξησιν καὶ τοῦ νομίσματος τιμήν.

Cependant certains auteurs, dont Androtion, ont écrit qu'il [Solon] n'avait pas procédé à une annulation des dettes, mais à un allègement du montant des intérêts et que les pauvres soulagés aimèrent cette décision, et donnèrent à cette mesure philanthropique le nom de *Sisachthie*, ainsi qu'à l'augmentation des mesures et la nouvelle estimation de la monnaie qui l'accompagna.

Cette prise de position réduisait l'impact qu'une annulation des dettes pouvait avoir dans l'Athènes de la seconde moitié du IVe siècle, si on l'attribuait à Solon, père fondateur de la démocratie athénienne[1]. Elle témoigne que l'endettement était alors un des problèmes majeurs de la cité, comme l'a d'ailleurs montré Claude Mossé dans l'ensemble de ses études sur cette époque[2]. Or, quand il présente Solon comme le libérateur du peuple parce qu'il annula les dettes[3], et le fondateur de la démocratie parce qu'il supprima l'esclavage pour dettes[4], c'est contre Androtion que l'auteur de la *Constitution d'Athènes* prend position[5], comme le montre l'insistance avec laquelle il

---

1 *A.P.*, XLI, 2. - Sur la genèse du mythe de la *patrios politeia* et son attribution à Solon à partir de la fin du Ve siècle : A. FUKS, *The Ancestral Constitution*, Routledge, 1953 ; E. RUSCHENBUSCH, dans *Historia*, 7 (1958), pp. 398-424 ; M. I. FINLEY, *The Ancestral Constitution* (leçon inaugurale 1971), dans *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, 1981, pp. 209-251 ; Claude MOSSÉ, dans *Eirene*, 16 (1978), pp. 81-89, et dans *Annales (ESC)*, 34 (1979), pp. 425-436 ; M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley, 1986, pp. 337-411.

2 Claude MOSSÉ, *Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IVe siècle avant J.-C. La fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962 ; *Le statut des paysans en Attique au IVe siècle*, dans M. I. FINLEY (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris, 1973, pp. 179-186 ; M. I. FINLEY, *Le monde grec et l'Orient*, Paris, 1975, pp. 106-109.

3 *A.P.*, VI, 1.

4 *A.P.*, IX, 1.

5 Ceci suggère qu'Androtion pourrait être la source principale de *A.P.* pour les chapitres VI à XI. Ainsi F. E. ADCOCK, dans *Klio*, 12 (1912), pp. 1-16 ; M. CHAMBERS, *Aristotle and his Use of Sources*, dans M. PIÉRART (éd.), (1993), pp. 41-49 ; *contra* P. J. RHODES (1985)2, pp. 118-120, qui pense à une autre *Atthide*, celle de Cleidémos par exemple.

souligne que la suppression des dettes, opérée par Solon, fut antérieure à sa législation et à ses réformes monétaires[1] :

> Ἐν μὲν οὖν τοῖς νόμοις ταῦτα δοκεῖ θεῖναι δημοτικά, πρὸ δὲ τῆς νομοθεσίας ποιῆσαι τὴν τῶν χρεῶν ἀποκοπὴν καὶ μετὰ ταῦτα τήν τε τῶν μέτρων καὶ σταθμῶν καὶ τὴν τοῦ νομίσματος αὔξησιν.
>
> Voilà donc quelles sont, semble-t-il, les mesures démocratiques dans les lois de Solon. L'abolition des dettes avait précédé la législation. L'augmentation des mesures, poids, et monnaies la suivit.

L'auteur de la *Constitution d'Athènes* affirme ainsi que Solon n'a pas allégé les dettes, mais qu'il les a annulées, ce qui implique qu'il préconise la même politique pour l'Athènes de son temps, et qu'il se range au parti de ceux qui estiment que, quand l'endettement devient trop lourd à supporter, mieux vaut le supprimer. Tel était déjà le point de vue d'Énée le Tacticien, qui s'était trouvé confronté au même problème dans le Péloponnèse[2] :

> Τὸ δὲ πλῆθος τῶν πολιτῶν εἰς ὁμόνοιαν τέως μάλιστα χρὴ προ-άγειν, ἄλλοις τε ὑπαγόμενον αὐτοὺς καὶ τοὺς χρεωφειλέτας κου-φίζοντα τόκων βραχύτητι ἢ ὅλως ἀφαιροῦντα, ἐν δὲ τοῖς λίαν ἐπικινδύνοις καὶ τῶν ὀφειλημάτων τι μέρος, καὶ πάντα ὅταν δέῃ, ὡς πολύ γε φοβερώτατοι ἕφεδροί εἰσιν οἱ τοιόδε ἄνθρωποι...
>
> Aussi longtemps que possible, il faut pousser la foule des citoyens à la concorde, les y amenant par diverses mesures et notamment en soulageant les débiteurs par la modicité des intérêts ou par leur suppression totale, ou, lorsque les circonstances deviennent trop périlleuses, par la suppression partielle des dettes ou leur totalité, s'il le faut. Car des hommes, dans cette situation, sont de loin les plus dangereux des partenaires...

C'est parce qu'il est de même convaincu des risques que représente l'endettement pour l'équilibre d'une cité, que l'auteur de la *Constitution d'Athènes* centre son étude sur la politique de Solon en cette matière. Aussi

---

1 *A.P.*, X, 1.

2 EN. TACT., XIV, 1. - Si, comme le supposent A. DAIN et Anne-Marie BON (éds), *Énée le Tacticien, Poliorcétique*, Paris, 1967, pp. VII-XII, Énée le Tacticien est l'Énée de Stymphale que signale XEN., *Hell.*, VII, 3, 1, il fut sans doute le stratège de la Ligue arcadienne qui, en 366, chassa de Sicyone le tyran Euphron.

précise-t-il, en ouvrant la période qui le concerne, qu'avant lui, l'endettement était le principal des problèmes d'Athènes[1] :

> καὶ οἱ δανεισμοὶ πᾶσιν ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἦσαν μέχρι Σόλωνος· οὗτος δὲ πρῶτος ἐγένετο τοῦ δήμου προστάτης.
>
> Et, pour tous, les prêts se faisaient sur les personnes jusqu'à Solon qui fut le premier patron du *dèmos*.

Répétant cette affirmation après une digression sur la royauté primitive[2] :

> Ἐπὶ δὲ τοῖς σώμασιν ἦσαν οἱ δανεισμοί, καθάπερ εἴρηται, καὶ ἡ χώρα δι' ὀλίγων ἦν.
>
> Les prêts se faisaient sur les personnes comme je l'ai dit, et la terre était en peu de mains.

Signalant que l'annulation des dettes et la suppression de l'esclavage furent décrétées par Solon, dès l'ouverture de son archontat[3], et qu'elles sont des mesures éminemment démocratiques[4] :

> Δοκεῖ δὲ τῆς Σόλωνος πολιτείας τρία ταῦτ' εἶναι τὰ δημοτικώτατα· πρῶτον μὲν καὶ μέγιστον τὸ μὴ δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν...
>
> Il semble que ces trois mesures furent les plus démocratiques dans l'œuvre de Solon : tout d'abord, et ce qui est le plus important, l'interdiction de prendre les personnes comme gages des prêts...

Appuyant cette analyse sur la citation du fragment 30 G.-P. de Solon qu'il estime relatif à cette annulation des dettes[5], et prenant position contre ceux qui tenteraient d'amoindrir l'impact de la politique de Solon en cette matière[6] :

> Ἐν οἷς πειρῶνταί τινες διαβάλλειν αὐτόν· συνέβη γὰρ τῷ Σόλωνι μέλλοντι ποιεῖν τὴν σεισάχθειαν προειπεῖν τισι τῶν γνωρίμων,

---

1 *A.P.*, II, 2.

2 *A.P.*, IV, 5.

3 *A.P.*, VI, 1.

4 *A.P.*, IX, 1.

5 *A.P.*, XII, 4.

6 *A.P.*, VI, 2 ; de même PLUT., *Sol.*, XV, 7.

> ἔπειθ', ὡς μὲν οἱ δημοτικοὶ λέγουσι, παραστρατηγηθῆναι διὰ τῶν φίλων, ὡς δ' οἱ βουλόμενοι βλασφημεῖν, καὶ αὐτὸν κοινωνεῖν. Δανεισάμενοι γάρ οὗτοι συνεπρίαντο πολλὴν χώραν, καὶ μετ' οὐ πολὺ τῆς τῶν χρεῶν ἀποκοπῆς γενομένης ἐπλούτουν· ὅθεν φασὶ γενέσθαι τοὺς ὕστερον δοκοῦντας εἶναι παλαιοπλούτους. Οὐ μὴν ἀλλὰ πιθανώτερος ὁ τῶν δημοτικῶν λόγος...
>
> À ce propos, certains tentent de le calomnier. En effet, il arriva que, sur le point de procéder à la *Sisachthie*, Solon s'en ouvrit à des notables, et qu'ensuite, à ce que disent les démocrates, il fut victime d'une manœuvre de ses amis, tandis que, selon ceux qui veulent le calomnier, il y prit personnellement part. Car ces gens empruntèrent pour acheter beaucoup de terre, et, peu de temps après, lorsque les dettes furent annulées, ils furent riches. C'est de là, dit-on, que vinrent ceux qu'on appela plus tard les « anciens riches ». Néanmoins la version démocratique est plus digne de foi...

C'est ce *dèmotikos logos* que suit l'auteur de la *Constitution d'Athènes* qui prend ainsi parti pour le *dèmos* dans le conflit qui l'oppose aux riches de son époque. C'est dans cette optique qu'il étudie la période de Solon, en voyant en lui une figure emblématique qui illustre d'avance les solutions démocratiques qu'il importe de donner aux problèmes civiques de son temps[1]. Il met ainsi l'accent sur un personnage auquel le Lycée s'est relativement peu intéressé jusque-là, Aristote se contentant, dans la *Politique*, de présenter Solon comme un important législateur, *aux yeux de certains* tout au moins, parce qu'il *avait libéré le peuple*, et dosé heureusement les éléments constitutifs de son régime[2]. L'importance qu'il attribue à la politique de Solon, particulièrement en matière d'endettement, suggère en conséquence que ce problème était crucial lorsqu'il écrivit la *Constitution d'Athènes*.

C'est ce que confirme la crise économique et sociale aiguë que connaît Athènes entre 330/29 et 326/5, date à laquelle est précisément écrite la *Constitution d'Athènes*[3]. Durant cette période, la pénurie des céréales fait

---

1 F. JACOBY, *Atthis*, Oxford, 1949, p. 76, a montré de même que les *Atthides* étaient politiquement orientées. - La tentative de P. HARDING, dans *Historia*, 26 (1977), pp. 148-160, pour démontrer leur objectivité reste aléatoire, comme le montre notamment l'interprétation que *A.P.*, à partir d'elles, donne de la période de Solon.

2 ARSTT., *Pol.*, 1273b.

3 P. J. RHODES (1985)2, pp. 53-58, fixe le *terminus post quem* de la rédaction de *A.P.* en 335/4, date de la réorganisation de l'éphébie, mentionnée par *A.P.*, XLII, 2-5, et son *terminus ante quem* en 322, date de l'écroulement du régime démocratique qui ne s'est pas encore produit puisque *A.P.* décrit les institutions démocratiques au présent.

flamber les prix et provoque nécessairement l'endettement des plus défavorisés[1]. Or, même si cette crise n'est que momentanée, elle est génératrice de *stasis*, dans la mesure où les effets qu'elle engendre risquent de provoquer l'apparition d'un tyran qui s'efforcera de séduire le peuple au nom des slogans conjoints d'annulation des dettes et de partage de la terre. Cette menace explique les appréhensions que cette crise suscite dans la classe des possédants et la position de prudence adoptée par l'auteur de la *Constitution d'Athènes* qui, en proposant l'annulation des dettes, espère couper l'herbe sous le pied d'un éventuel tyran.

C'est dans ce but qu'il présente Solon comme le libérateur d'un *dèmos* opprimé qui, sans procéder au partage du sol, recourut cependant à une annulation des dettes. Certes, comme le tyran pourrait l'être, Solon fut *prostatès* du *dèmos*[2]. Mais, s'il le fut, c'est en refusant de recourir à la violence de la tyrannie et en promulguant des lois qui représentent, aux yeux de l'auteur de l'*Athènaiôn Politeia*, une première forme de démocratie. Seul au centre, représentant à lui seul ce centre, ce *méson* dans lequel l'École d'Aristote voit la garantie de la stabilité civique[3], Solon se serait ainsi opposé aux pressions des deux classes opposées, les riches qui se refusaient à l'annulation des dettes, les pauvres qui exigeaient le partage de la terre. C'est dans ces conditions qu'il aurait sauvé Athènes en lui donnant les lois les meilleures[4] :

---

1 Le témoignage des orateurs et des inscriptions insiste sur la virulence d'une crise qui fait passer le médimne de blé de 5 ou 6 drachmes à 18, voire même 32 drachmes. Ainsi DEM., 34 (*Phorm.*), 36-37, fait-il rappeler à Chrysippe en 326/5 que, peu de temps auparavant, on se faisait bousculer à l'Odéon pour une ration d'un demi-setier, alors que des individus comme Lampis, l'associé de Phormion, en profitaient pour détourner le blé d'Athènes en direction d'Acanthos, en Chersonèse, en l'y vendant au plus offrant, Chrysippe soulignant, quant à lui, qu'il est alors venu au secours d'Athènes : *Lorsque le blé renchérit pour la première fois et atteignit seize drachmes, nous avons importé plus de 10.000 médimnes de froment et nous les avons distribués, non pas au cours du blé, mais à 5 drachmes le médimne. Et cela vous le savez tous pour avoir participé à la distribution dans le Pompeion. Enfin, l'an dernier, pour l'approvisionnement en blé du peuple, nous vous avons donné, mon frère et moi, un talent* (*ibid.*, 39). - *I.G.*, II^2, 360, ll. 66-68, témoigne des mêmes largesses de la part d'Héracléidès de Chypre, qui, en 330/29, vend à Athènes 10.000 médimnes de blé, au prix de 3 drachmes, puis, en 328/7, fait don au peuple de 3.000 drachmes pour l'approvisionnement en blé ; cf. Claude MOSSÉ (1962), pp. 60, 117, 118, 124, et Ph. GAUTHIER, dans *RD*, 59 (1981), pp. 5-28, sur la réglementation du commerce du grain à Athènes.

2 PLAT., *Rsp.*, 565d, donne au tyran le même titre de *prostatès* du *dèmos* que *A.P.*, II, 2, donne à Solon.

3 Cf. Nicole LORAUX, *Solon au milieu de la lice*, dans *Hommage à Henri van Effenterre*, Paris, 1984, pp. 190-214.

4 *A.P.*, XI, 2 ; XII, 1.

<Ὁ δὲ> Σόλων ἀμφοτέροις ἠναντιώθη, καὶ ἐξὸν αὐτῷ μεθ' ὁποτέρων ἐβούλετο συστάντα τυραννεῖν εἵλετο πρὸς ἀμφοτέρους ἀπεχθέσθαι, σώσας τὴν πατρίδα καὶ τὰ βέλτιστα νομοθετήσας.
Ταῦτα δ' ὅτι τοῦτον <τὸν> τρόπον ἔσχεν οἵ τ' ἄλλοι συμφωνοῦσι πάντες καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ποιήσει μέμνηται περὶ αὐτῶν ἐν τοῖσδε...

Solon s'était opposé aux deux partis, et, alors qu'il pouvait devenir tyran, en s'associant avec celui des deux qu'il voulait, il choisit de se faire détester par l'un et l'autre en sauvant sa patrie et en lui donnant les lois les meilleures.
Que les choses se soient passées de cette manière, tous les autres auteurs en sont d'accord et lui-même en témoigne dans sa poésie en ces termes...

Les citations que l'auteur de la *Constitution d'Athènes* donne alors des poèmes de Solon ont pour but de justifier cette interprétation. Aussi cite-t-il côte à côte les tétramètres trochaïques *À Phocos*, où Solon explique pourquoi il a refusé au *dèmos* le partage de la terre et la tyrannie qu'il impliquait[1], et le long fragment en trimètres iambiques, où Solon rappelle de même au *dèmos* qu'il a libéré la terre, tout en refusant la tyrannie[2]. La liaison constante que le IVe siècle établit entre les slogans de redistribution de la terre et de suppression des dettes, et leur association systématique à la politique du tyran, conduit dès lors presque inévitablement à voir dans la libération de la terre opérée par Solon, une abolition des dettes qui auraient pesé sur la terre des paysans de l'Attique, avant son archontat.

Aussi l'auteur de la *Constitution d'Athènes* ne juge-t-il pas nécessaire de s'interroger sur le contenu du fragment 30 G.-P. dont le sens lui paraît évident. Car, ce qui l'intéresse dans l'œuvre de Solon, ce n'est pas tant son originalité que le modèle exemplaire qu'elle constitue face à la crise que vit la cité de son temps. C'est ce modèle qu'il propose aux Athéniens de rejoindre comme si, au-delà des crises et des révolutions successives qu'avait connues Athènes[3], le retour était possible à ce moment privilégié où Solon avait annulé les dettes et fondé la démocratie. L'auteur de la *Constitution d'Athènes* pense ainsi l'histoire comme un cycle et Solon comme un mythe. Il se rattache donc à ce mode d'élaboration mythique où, comme l'a souligné Cl. Baurain[4],

---

1 SOL., frgt 29b G.-P. = *A.P.*, XII, 3. - PLUT., *Sol.*, XIV, 8-9, cite deux autres fragments de ce même poème (29, 29a G.-P.) en signalant qu'il était adressé à Phocos.

2 SOL., frgt 30 G.-P. = *A.P.*, XII, 4.

3 *A.P.*, XLI.

4 Cl. BAURAIN, *Passé légendaire, archéologie et réalité historique : l'hellénisation de Chypre*, dans *Annales (ESC)*, 44 (1989), pp. 468-469.

« les situations vécues n'étaient pas alors perçues et enregistrées d'abord pour leur caractère unique, non confondu avec d'autres situations antérieures si semblables soient-elles, mais elles étaient, au contraire, intégrées sans relâche dans un processus de réflexion débouchant, semble-t-il, sur la constitution d'espaces temporels privilégiés où s'élaborait en permanence — et il en alla ainsi aussi longtemps que ce mode de pensée resta vivant — un passé exemplaire ». Cette conception d'une histoire exemplaire rend inutile toute analyse des poèmes de Solon sur le contenu de la *Sisachthie*. Aussi l'auteur de la *Constitution d'Athènes* ne s'interroge-t-il pas sur le sens précis que Solon donna à sa libération de la Terre, notamment par la définition qu'il donne de cette terre comme *Mère très grande des divinités olympiennes*. Cette désignation, qui couvre pourtant le champ d'un vers[1], ne suscite aucune interrogation de sa part.

Si l'on admet cependant que la *Sisachthie* fut une abolition des dettes, comme il l'affirme, et si l'on tient compte du fait qu'elle fut aussi libération de la terre, comme en témoigne le poème de Solon, on en déduira, comme il le fait, mais sans préciser sa pensée[2], qu'à Athènes, avant Solon, la dette était garantie par des hypothèques qui pesaient sur la terre de paysans pauvres. Dans ce cas, les bornes que Solon affirme avoir arrachées de la terre qu'il a libérée étaient le signe tangible de l'endettement de ces petits paysans. En les arrachant, Solon aurait manifesté qu'il annulait les hypothèques qui pesaient sur leurs terres et qu'il leur en rendait la pleine propriété. Son geste aurait été le signe tangible de l'abolition des dettes à laquelle il aurait procédé. Or la présence, au IVe siècle, à Athènes, de bornes sur les terrains hypothéqués, pour y signaler l'existence d'un engagement[3], paraissait d'emblée conforter cette interprétation, empêchant ainsi l'auteur de la *Constitution d'Athènes* de réali-

---

1 SOL., frgt 30, 4 G.-P.

2 *A.P.*, XII, 4, reste vague (*supra*, pp. 26-27).

3 Ces bornes appartiennent toutes à la période qui va de 400 à 250 : M. I. FINLEY, *Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C. The Horos-Inscriptions*, New Brunswick, 1951 ; de même, *Land, Debt and the Man of Property in Classical Athens*, dans *Political Science Quarterly*, 68 (1953), pp. 249-269 = M. I. FINLEY, *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, 1981 (avec complément bibliographique). - Publication des *horoi* de l'Agora par J. V. A. FINE, *Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens*, dans *Hesperia, Suppl.* 9 (1951), et G. V. LALONDE, *Inscriptions, Horoi*, dans *The Athenian Agora*, XIX, Princeton, 1991. - Mise au point chez L. R. F. GERMAIN, *Antinomie entre le témoignage des* horoi *et celui des orateurs attiques*, dans *Akten des VI. internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik*, Munich, 1972, pp. 430-433, et P. MILLETT, *The Attic* Horoi *Reconsidered in the Light of Recent Discoveries*, *Opus*, 1 (1982), pp. 219-230. - Rosalind THOMAS, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989, pp. 55-59, adopte les conclusions de Finley.

ser que la source qu'il cite, dans son chapitre introductif de l'œuvre de Solon, contenait une autre interprétation de la *Sisachthie*, totalement contradictoire avec la première.

La thèse de la dépendance

Le chapitre II de la *Constitution d'Athènes* décrit l'Athènes d'avant Solon comme diamétralement divisée par un antagonisme entre pauvres et riches[1] :

> Μετὰ δὲ ταῦτα συνέβη στασιάσαι τούς τε γνωρίμους καὶ τὸ πλῆθος πολὺν χρόνον [τὸν δῆμον]. Ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ πολιτεία τοῖς τε ἄλλοις ὀλιγαρχικὴ πᾶσι, καὶ δὴ καὶ ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες. Καὶ ἐκαλοῦντο πελάται καὶ ἑκτήμοροι· κατὰ ταύτην γὰρ τὴν μίσθωσιν ἠργάζοντο τῶν πλουσίων τοὺς ἀγρούς. Ἡ δὲ πᾶσα γῆ δι' ὀλίγων ἦν· καὶ, εἰ μὴ τὰς μισθώσεις ἀποδιδοῖεν, ἀγώγιμοι καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ παῖδες ἐγίγνοντο· καὶ οἱ δανεισμοὶ πᾶσιν ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἦσαν μέχρι Σόλωνος· οὗτος δὲ πρῶτος ἐγένετο τοῦ δήμου προστάτης. Χαλεπώτατον μὲν οὖν καὶ πικρότατον ἦν τοῖς πολλοῖς τῶν κατὰ τὴν πολιτείαν τὸ δουλεύειν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἐδυσχέραινον· οὐδενὸς γάρ, ὡς εἰπεῖν, ἐτύγχανον μετέχοντες.
>
> Après cela [la purification d'Épiménide[2]], il arriva que les notables et la foule furent en guerre civile pendant longtemps. En effet, le régime était oligarchique en tout. Et, en particulier, les pauvres étaient soumis aux riches, eux-mêmes et leurs enfants et leurs femmes. On les appelait *pélates* et *hectèmores*. Car c'est contre cette redevance qu'ils cultivaient les champs des riches. Et toute la terre était aux mains de quelques-uns. Et, s'ils ne pouvaient payer leurs redevances, on pouvait les emmener, eux et leurs enfants. Et, pour tous, les prêts se faisaient sur les personnes jusqu'à Solon qui fut le premier patron du peuple. Donc il était très pénible et très amer pour un grand nombre de subir cette oppression en fonction du régime. Pourtant ils avaient d'autres

---

1 *A.P.*, II., 2-3.

2 Le premier passage conservé de *A.P.* concerne le procès des *enageis* — condamnés pour avoir exécuté sans jugement les Cyloniens — et la purification d'Épiménide qui a suivi, sans que l'on voie quel est le lien entre ces événements et la situation des *hectèmores* qui est rapportée ensuite. La même liaison apparaît chez PLUT., *Sol.*, III-XII, qui suit la même source, sans que l'on puisse davantage préciser les rapports de cause à effet entre ces événements.

sujets de mécontentement. Car, pour ainsi dire, ils ne participaient à rien.

Selon ce texte, c'est parce qu'ils ne sont pas maîtres de la terre qu'ils cultivent que les paysans athéniens — ici dénommés *hectèmores* — n'ont pas droit, avant Solon, à la *koinônia*, à la participation aux affaires publiques. Et c'est de même parce qu'ils ne possèdent pas cette terre, dont l'auteur de la *Constituion d'Athènes* précise qu'elle n'*appartient qu'à quelques-uns*, qu'ils ne peuvent emprunter que sur leur corps et celui des membres de leur famille. Mais, si tel est le cas, ils ne peuvent avoir engagé une terre qu'ils ne possèdent pas. On se trouve donc devant une aporie[1] qui amène à se demander quelle est la nature de la libération de la terre opérée par Solon. Est-elle annulation des dettes ou libération des *hectèmores* ? Et corrélativement, que sont les bornes que Solon en a arrachées, en signe de la libération qu'il y opérait : des bornes qui témoignaient de la dépendance des *hectèmores* ou des bornes hypothécaires, comme les bornes du IVe siècle tendent à le laisser penser ? L'auteur de la *Constitution d'Athènes* ne s'est pas posé ces questions, parce que, ce qui l'intéresse dans le texte sur lequel il se fonde ici, ce sont les points de contact qu'il présente avec les réalités de son temps, et notamment le clivage riches-pauvres. Aussi n'a-t-il pas ajusté l'une à l'autre ses sources qui forment, selon l'expression de H. Mathieu[2], comme une « mosaïque » dans son œuvre. Pour la même raison, il ne les a pas confrontées avec les poèmes de Solon, alors que pourtant Solon y rappelle son refus de partager de manière égalitaire la terre civique en faveur des *kakoi*, des gens de rien, au détriment des nobles, les *agathoi*[3] :

...οὐδέ μοι τυραννίδος
ἁνδάνει βίᾳ τι [ῥέζ]ειν, οὐδὲ πιείρας χθονός
πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίαν ἔχειν.

Ma politique exclut de faire quoi que ce soit avec la violence de la tyrannie et que, de la terre grasse de la patrie, les nobles aient une part égale aux gens de rien.

---

1 S. LINK, *Landverteilung und Sozialer Frieden im archaischen Griechenland*, dans *Historia, Einzelschriften, Heft* 69 (1990), p. 16.

2 G. MATHIEU (éd.), *Aristote. Constitution d'Athènes* (1922), Paris, 1972[8], p. X ; de même P. J. RHODES (1985)[2], pp. 40-51, qui pense cependant que *A.P.* ne suit qu'une seule source pour la période de Solon.

3 SOL., frgt 29[b], 7-9 G.-P. = *A.P.*, XII, 3..

Puisque Solon s'est refusé à opérer ce partage égalitaire — cette *isomoiria* de la terre, il est improbable qu'il ait pu transférer la propriété des « nobles », c'est-à-dire des « riches », si l'on adopte la grille aristotélicienne, dans les mains des « gens de rien », c'est-à-dire des *hectèmores*, si l'on poursuit le même système d'équivalence. Mais ces équivalences, l'auteur de la *Constitution d'Athènes* ne les a pas explicitement posées parce qu'elles n'entrent pas dans sa dialectique.

Si pourtant on sort le mot *hectèmores* et le synonyme *pélate* qu'il lui donne du contexte où il les situe et qui est celui de son temps, c'est une autre idée de la dépendance et, par conséquent, une autre idée de la *Sisachthie* qui émerge : celle de la libération par Solon de la terre de dépendants qui auraient été dominés, non pas par la noblesse ou les notables d'Athènes, mais par l'étranger.

Le terme *hectèmores*, toujours employé au pluriel dans nos sources — la *Constitution d'Athènes*, Plutarque, les lexicographes[1] — est formé de la même façon que le terme *géomores* qui, employé lui aussi au pluriel, désigne la condition du citoyen dans l'Athènes archaïque, particulièrement en tant que propriétaire d'un *klèros*[2]. Le terme évoque aussi, par sa formation, le slogan d'*isomoiria*, de *partage égal* de la terre de la cité, présent chez Solon[3]. Pourtant, tandis que le *géomore* est *celui qui a part à la terre* civique, et donc la possède, l'*hectèmore* n'aurait quant à lui qu'une part à la récolte d'une terre qu'il cultiverait sans la posséder. Cette part serait son « salaire » selon la

---

1 *A.P.*, II, 2 ; PLUT., *Sol.*, XIII, 4 ; HSCH. *s. v.* ἐπίμορτος Latte ; PHOT., *s. v.* πελάται Naber ; EUSTH., *ad Hom. Od.* 19, 28.

2 T. J. FIGUEIRA, dans *Hesperia*, 53 (1984), pp. 462-463, constate que le mot *géomores* qui, à Athènes, désigne les propriétaires d'un *klèros* (cf. encore PLAT., *Lois*, 737e), a un sens différent de celui qui est le sien à Syracuse ou à Samos, où *géomoroi* ou *gamoroi* désigne les grands propriétaires. Ceci suggère que, dans l'Athènes d'avant Solon, le mot *géomores* était opposé à celui d'*hectèmores*, le premier y désignant les propriétaires d'un *klèros*, le second ceux qui n'en avaient pas. Dans ce sens, on constatera que les emplois du mot *géomores* renvoient implicitement à la période de Solon. Ainsi, chez PLUT., *Thés.*, XXIV, 4 - XXV, 2, *géomores*, *eupatrides* et *démiurges* forment les trois classes d'Athènes en référence à la fête des *Métoikia* qui célèbre le synécisme institué par Thésée, à la date du 16 *Hékatombaiôn*. Comme cette fête figure dans les *kurbeis* de Solon, juste avant celle des *Éleusinia* (*infra*, p. 77), on peut penser que Thésée est ici un substitut pour Solon, et ceci d'autant plus qu'ESCH., *Suppl.*, 609-624, emploie *gamoroi* en relation avec la même fête des *Métoikia*, implicitement évoquée par le terme *métoikein*, employé dans ce passage. Les *gamoroi* y désignent les citoyens qui accordent à Danaos et ses filles la citoyenneté dans des conditions qui rappellent l'*épitimie* rendue par Solon aux Athéniens privés de leur liberté (*infra*, pp. 303-304).

3 SOL., frgt 29b, 9 G.-P.

Constitution d'Athènes qui emploie ici encore le vocabulaire du IVe siècle pour la désigner : κατὰ ταύτην γὰρ τὴν μίσθωσιν ἠργάζοντο τῶν πλουσίων τοὺς ἀγρούς[1].

Même s'il reste imprécis, ce commentaire semble signifier que l'*hectèmore* désigne celui qui *a une part d'un sixième à la récolte*. Et tel est le sens que W. J. Woodhouse[2] adopte pour ce mot. Cependant, parce que cette quantité serait insuffisante à la survie de l'*hectèmore* — à Sparte, l'hilote reçoit la moitié de la récolte[3] —, Plutarque, suivi par la plupart des commentateurs modernes, inverse la notion de partage, estimant que l'*hectèmore* désigne celui qui reçoit les 5/6 de la récolte[4]. Mais, si tel est le cas, la formation du mot ne répond plus à la signification qu'on lui donne, ce qui autorise les hypothèses nouvelles. H. van Effenterre[5] propose dès lors de voir dans l'*hectèmore celui qui vient au partage, pour obtenir un lot de terre à cultiver,* καθ' ἑκάστην ἕκτην φοράν, *à chaque sixième récolte, autrement dit tous les cinq ans*, ce qui est une durée bien attestée ailleurs qu'en Attique. Cependant la définition que les lexicographes donnent du mot *hectèmores*, en se référant à Solon, et en rapport avec l'existence d'une *terre affermée*, dite *épimortos gè*, oriente plutôt vers la notion d'un partage de la terre elle-même que du temps passé par l'*hectèmore* à la travailler. Définissant le terme *épimortos*, Hésychius affirme[6] :

> ἐπίμορτος· σπόριμος γῆ. ἢ ἐπιμεριστή. λέγεται οὕτω καὶ ὁ <ἐπὶ> μέρει ἐργαζόμενος (Sol. legg.). Μορτὴ γὰρ τὸ μέρος ἐκαλεῖτο καὶ ἑκτήμοροι οἱ τὸ ἕκτον τελοῦντες.
>
> *Épimortos* : terre propre à être ensemencée ou encore répartie en tranches. On désigne aussi de cette façon celui qui la travaille par

---

1 *A.P.*, II, 2.

2 W. J. WOODHOUSE, *Solon the Liberator. A Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century* (1938), New York, 1965[2], pp. 47-49.

3 TYRT., frgt 5 G.-P. : *Comme des ânes, accablés par de lourdes charges, ils apportent à leurs maîtres la moitié de tout ce que leur terre porte comme fruits.*

4 PLUT., *Sol.*, XIII, 4 : *En effet, ils cultivaient pour eux, en leur versant le sixième de leur production. Aussi les appelait-on hektèmorioi et thètes.* - Dans ce passage, Plutarque suit *A.P.*, II, en adoptant la thèse de la dépendance et celle, qui lui est conjointe, de la dette garantie par les personnes, non par la terre. Par contre, dans l'interprétation qu'il donne ensuite du poème de Solon, en XV, 6, il rattache l'idée de *terre hypothéquée* à celle de *bornes*. Il adopte ainsi le point de vue de *A.P.*, XII, 4, en le précisant.

5 H. van EFFENTERRE (1977), pp. 123-124.

6 HSCH., *s. v.* ἐπίμορτος Latte.

tranche. En effet, on appelle *mortè* la part et *hectèmores* ceux qui paient le sixième.

Et Pollux de même, en s'appuyant sur Solon[1] :

ἐπίμορτος δὲ γῆ παρὰ Σόλωνι ἡ ἐπὶ μέρει γεωργουμένη καὶ μόρτη τὸ μέρος τὸ ἀπὸ τῶν γεωργῶν.

épimortos gè chez Solon : terre cultivée par part. *Mortè* était la part qui provenait des paysans.

La terre cultivée par les *hectèmores*, encore dits *épimortoi*, était donc une terre à céréales — *sporimos gè* — dont les capacités avaient été déterminées par arpentage. Aussi est-elle dite *épiméristè*, *divisée en tranches*, pour être soumise à redevance. Elle est donc *épimortos*, *mortè* étant le nom de la redevance versée en nature par l'*hectèmore*. Le sens d'un sixième de la récolte ne s'imposant pas pour ce mot, le contexte dans lequel figure l'*hectèmore*, comme exploitant de cette terre céréalière, suggère qu'il recevait sa part en setiers — *hekteis* — en fonction du quota de la récolte qui lui était imposé et qui variait peut-être d'année en année, selon que la récolte avait été bonne ou mauvaise.

D'autre part, le terme *pélate* que la *Constitution d'Athènes* donne comme synonyme de celui d'*hectèmore*, semble indiquer que la dépendance qu'il subissait, résultait d'une domination non pas interne, mais étrangère. Au Ve siècle, à Athènes, le *pélate* désigne, en effet, l'habitant d'une des cités tributaires de l'Empire qui cultive la terre d'un Athénien ; ainsi dans l'*Euthyphron* de Platon dont le personnage rappelle qu'il a intenté un procès à son père parce que celui-ci avait laissé mourir un de ses *pélates*, du temps où sa famille cultivait à Naxos[2] :

Ἐπεὶ ὅ γε ἀποθανὼν πελάτης τις ἦν ἐμός, καὶ ὡς ἐγεωργοῦμεν ἐν τῇ Νάξῳ, ἐθήτευεν ἐκεῖ παρ' ἡμῖν. Παροινήσας οὖν καὶ ὀργισθεὶς τῶν οἰκετῶν τινι τῶν ἡμετέρων ἀποσφάττει αὐτόν.

À vrai dire, la victime était un pélate qui m'appartenait. Et, comme nous cultivions alors à Naxos, il était là-bas *thète* à notre service. Un jour, pris de boisson, il se mit en colère contre un de nos familiers, et le tua.

---

1 POLL., VII, 151 ; SOL., frgt 67 R.

2 PLAT., *Euthyphr.*, 4c-e. - Sur les terres possédées par de riches Athéniens dans des cités alliées, sans être pour autant des clérouquies : Ph. GAUTHIER, *À propos des clérouquies athéniennes*, dans M. I. FINLEY (1973), pp. 163-178.

Platon se réfère ici à une affaire réelle qui donna lieu à un procès à l'époque de la guerre du Péloponnèse. Aussi insiste-t-il sur la qualité juridique des personnes[1], soulignant que le *pélate* en question cultivait la terre d'un Athénien dans une des îles de l'Empire et qu'à ce titre, il était *thète*. Ce *thète* est cependant dans une condition particulière, puisque, s'il cultive une terre au profit d'un autre, cette terre est celle de sa patrie, tandis que l'Athénien y est, par contre, un étranger.

La même notion de tributaire est reliée au mot *pélate* dans les *Perses* d'Eschyle où ce sont les Lydiens du Tmôlos, vassaux des Perses et qui rêvent de placer les Grecs dans la situation de dépendance où ils sont, qui se voient désignés comme *pélates*[2] :

> στεῦται δ' ἱεροῦ Τμώλου πελάται
> ζυγὸν ἀμφιβαλεῖν δούλιον Ἑλλάδι...

> Les *pélates* du Tmôlos sacré se font fort de jeter le joug de l'esclavage sur la Grèce...

Pélate est aussi l'Ixion du *Philoctète* de Sophocle qui, après avoir osé s'approcher du lit d'Héra, fut enchaîné par Zeus à sa roue[3] :

> Λόγῳ μὲν ἐξήκουσ', ὄπωπα δ' οὐ μάλα,
> τὸν πελάταν λέκτρων ποτὲ <τῶν> Διὸς
> κατ' ἄμπυκα δὴ δρομάδα
> δέσμιον ὡς ἔβαλεν παγκρατὴς Κρόνου παῖς·

> On m'a conté l'histoire — je n'en fus pas témoin — de celui qui jadis fut *pélate* du lit de Zeus, et que le fils de Kronos, tout puissant, jeta comme captif sur une roue toujours en mouvement.

Ce texte joue sur les deux idées que contient le mot, celle de proximité présente dans *pélas*, employé dès Homère, et celle de proche, mais de proche dompté, de voisin vaincu, inhérente à *pélatès* dont le premier emploi signalé est celui des *Perses* d'Eschyle.

Le mot *pélatès* se rattache encore très probablement au cadre de l'Empire athénien dans un autre passage du *Philoctète* où le chœur composé de marins athéniens — mais qui, dans les versions antérieures de la pièce, étaient des

---

1 M. CROISET (éd.), *Platon. Œuvres complètes*, I, Paris, 1963, pp. 179-180.

2 ESCH., *Pers.*, 49-50.

3 SOPH., *Ph.*, 676-679.

Lemniens — conseille à Philoctète de lui faire confiance en fonction de leurs relations mutuelles de *pélates*[1] :

> Πρὸς θεῶν, εἴ τι σέβῃ ξένον, πέλασσον,
> εὐνοίᾳ πάσᾳ πελάταν·

Par les dieux, si tu as quelque respect pour l'étranger, approche-toi (πέλασσον) de lui qui est ton *pélate*, animé d'une entière bienveillance.

En 409, date du *Philoctète*, l'Empire est proche de l'écroulement. Athènes a besoin de la fidélité de ceux qui restent ses alliés en dépit du fait qu'ils sont ses tributaires. La formulation étrange de ce texte, où l'on retrouve les deux notions de proximité et de dépendance, mais qui sont ici réciproques, est sans doute plus proche de la réalité politique d'Athènes que l'histoire de Philoctète, abandonné sur l'île de Lemnos, ne pourrait le laisser croire d'abord.

La notion de tributaire, présente dans le mot *pélate*, n'a cependant pas été relevée par les dictionnaires et les commentaires[2] qui mettent en évidence la notion de *proximité* et de *servitude* que contient le mot, mais non le fait qu'elle s'exerce sur un vaincu. La définition de l'*Athénaiôn Politeia*, qui fait de *pélate* un synonyme d'*hectèmore*, amène, en effet, à restreindre l'idée de dépendance aux rapports entre classes sociales à l'intérieur d'une même cité[3]. Mais cette définition n'est jamais que l'interprétation donnée par un auteur du IVe siècle d'une source antérieure qui peut-être estompait déjà l'idée de domination étrangère inclue dans le mot, dans la mesure où elle s'exerçait non pas sur des étrangers vaincus par Athènes, comme ce fut le cas dans le cadre de l'Empire athénien, mais sur des Athéniens vaincus par l'étranger, et devenus ses tributaires, ses *hectèmores*.

Or, cette réalité que l'Athènes de l'époque classique ne semble pas vouloir rappeler explicitement, n'est-elle pas précisément celle dont témoigne le fragment 30 G.-P. de Solon ? La *Terre Noire* dont il rappelle la libération, n'est-elle pas cette terre à céréales, cultivée par les *hectèmores* au profit, non pas des riches d'Athènes, mais de l'étranger qui dominait son territoire avant que Solon ne le rende à Athènes ? C'est ainsi que H. van Effenterre la définit

---

1 SOPH., *Ph.*, 1163-1164.

2 P. BOISACQ (1916), *s. v.* πέλας ; H. FRISK (1961), *s. v.* πέλας, P. CHANTRAINE (1974), *s. v.* πέλας.

3 Aussi les commentateurs de *A.P.*, II, s'appuyant à leur tour sur les étymologistes, définissent-ils le terme *hectèmore* en fonction du terme *pélate* qui impliquerait une dépendance interne. Ainsi G. SCHILS, *Solon and the Hektemoroi*, dans *AncSoc*, 22 (1991), pp. 80-81.

dans l'interprétation qu'il donne de ce fragment de Solon, sur base non plus de la *Constitution d'Athènes*, mais d'un nouvel examen des poèmes de Solon, lus non plus sous l'angle du IVe siècle, mais du début du VIe. Ne serait-ce pas là sortir de l'impasse où s'enferme la recherche contemporaine, tiraillée entre les deux interprétations contradictoires que la *Constitution d'Athènes* propose du fragment 30 G.-P. de Solon ?

Les deux thèses dans la recherche contemporaine

Dès la parution de la *Constitution d'Athènes*, en 1891, les deux thèses contradictoires que présente cette œuvre sur la nature de la *Sisachthie* — la libération de la terre opérée par Solon — entraînent des oppositions analogues dans la recherche contemporaine. Pour Fustel de Coulanges[1], « la grande propriété de l'Eupatride et la petite tenure servile du thète, voilà ce qui dominait dans l'Attique avant Solon. La borne sainte de l'Eupatride enfoncée dans le champ et la redevance annuelle du sixième de la récolte étaient les deux signes auxquels se reconnaissait que le thète n'était pas un véritable propriétaire et que sa terre était "dépendante et esclave"[2] ». La terre, propriété inaliénable de la noblesse, aurait donc été cultivée par une population de dépendants dont la condition était visible dans la borne enfoncée sur leur tenure. En arrachant cette borne symbolique, Solon aurait libéré le *dèmos* et créé la propriété paysanne.

Parce qu'il définit la borne comme hypothécaire, P. Guiraud[3] s'oppose nécessairement à cette interprétation : « M. Fustel de Coulanges [...] se refuse à croire que les *horoi* de Solon soient les stèles hypothécaires du IVe siècle et que la terre, dès avant Solon, ait été aliénable à Athènes. Cependant le langage de Solon ne prête guère à l'équivoque. À examiner le passage tout entier, il est indéniable que pour lui il existe un rapport étroit entre ces deux faits, la suppression des dettes et la destruction des *horoi* ; le second est à ses yeux la conséquence du premier. Il ajoute même, pour comble de clarté que

---

1 FUSTEL DE COULANGES, *Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire*, Paris, 1891, pp. 122-144. - La parution de l'*Athenaiôn Politeia*, dont FUSTEL DE COULANGES, *ibid.*, p. 135, ne cite qu'un seul passage : *toute la terre était aux mains de quelques uns* (*A.P.*, II, 2), ne modifie pas la conception de la situation foncière de l'Attique avant Solon qu'il avait préalablement développée dans *La Cité antique* (1864), Paris, 1984, pp. 312-317, sur base de PLUT., *Sol.*, XIII, 4.

2 FUSTEL DE COULANGES (1891), p. 132.

3 P. GUIRAUD, *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 1893, pp. 103-105.

"la terre était auparavant esclave, et que, maintenant, elle est libre". Cette parole n'a quelque signification que s'il s'agit d'un assujettissement anormal de la terre, comme celui qui la place dans les mains d'un étranger, et on se demande en quoi le sol eût été asservi par cela seul que les nobles en auraient eu la propriété exclusive. » L'arrachage des bornes par Solon aurait donc signifié qu'il restaurait la propriété paysanne qui, avant lui, était assujettie par les hypothèques que la noblesse athénienne faisait peser sur elle.

Ces deux positions contradictoires, issues des deux thèses contradictoires que la *Constitution d'Athènes* développe sur l'Athènes pré-solonienne, continuent aujourd'hui encore à diviser la recherche[1], W. J. Woodhouse[2] tentant cependant de les lire simultanément dans le début du fragment 30 G.-P. Cette assimilation est impossible si l'on considère que les bornes, arrachées par Solon, ont nécessairement une signification précise, ce qui empêche d'y voir à la fois des signes de la dépendance et de l'endettement. En conséquence, la libération de la terre opérée par Solon a nécessairement une signification et une seule. Si l'on adopte l'interprétation aristotélicienne pour comprendre Solon, on est donc nécessairement amené à choisir entre l'une des deux conceptions de la *Sisachthie* que développe la *Constitution d'Athènes*. C'est d'ailleurs ce que fait implicitement Woodhouse lorsqu'il suppose que les bornes, dont Solon rappelle l'arrachement, signalaient, sur le terrain où elle se trouvaient enfoncées, l'existence d'une vente résolutoire, d'une *prasis épi lusei* analogue à celle dont témoignent les bornes épigra-

---

1 Premières prises de position chez L. BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, II, Paris, 1897, pp. 520-539, qui suit Fustel de Coulanges, mais après avoir longuement hésité entre les deux thèses ; de même Ch. GILLIARD, *Quelques réformes de Solon*, Lausanne, 1907. - Dans le prolongement de Guiraud : H. SWOBODA, *Beiträge zur griechischen Rechtsgeschichte*, dans *ZRG*, 26 (1905), pp. 191-280, G. BUSOLT, *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*, II^2, Gotha, 1895, pp. 259-261 ; R. DARESTE, B. HAUSSOULLIER et Th. REINACH, *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, Paris, 1891, pp. 121-122.

2 W. J. WOODHOUSE, *Solon the Liberator. A Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century* (1938), New York, 1965^2.

phiques du IVe siècle[1]. Ce type de contrat aurait existé, à Athènes, dès avant Solon, où il aurait été imaginé par les nobles pour leur permettre de tourner à leur avantage l'inaliénabilité de la terre. Celle-ci, garantie en principe par la condition résolutoire présente dans la *prasis épi lusei*, aurait été contournée dans les faits par l'impossibilité matérielle où le petit paysan se serait trouvé de la faire jouer en sa faveur, de telle sorte que l'aristocratie aurait pu reporter indéfiniment le délai fixé pour la reprise de la terre par le paysan qui s'en serait trouvé dépossédé par cette astuce juridique[2]. Mais, comme le souligne L. Gernet[3], une fiction de cet ordre est-elle concevable à une époque de prédroit ? D'autre part, pour la concevoir, il faudrait admettre l'inaliénabilité de la terre, en Attique, avant Solon, alors que celle-ci n'est pas démontrée[4].

Cependant, parce que, selon l'expression de Finley[5], en dehors d'Aristote il semble ne pas y avoir « de recours » pour comprendre Solon, l'ar-

---

1 Tables A, B, C, D de M. I. FINLEY (1951), pp. 172-176 ; textes, pp. 119-171, auxquels il faut joindre ceux publiés par J. V. A. FINE dans *Hesperia, Suppl.*, 9 (1951) et repris par Finley en appendice, pp. 182-193. - Les 183 *horoi* étudiés par Finley datent tous de la période qui va de 400 à 250, et sont tous localisés à Athènes et dans des îles qui furent sous influence athénienne (Lemnos, Skyros, Naxos, Amorgos). On y dénombre 9 hypothèques, 92 *praseis épi lusei*, pour des sommes qui vont de 150 à 7.000 drachmes, 16 *apotimèmata* pupillaires, sans indication de la somme, et 26 *apotimèmata* dotaux pour des sommes qui vont de 300 à 8.000 drachmes ; les autres *horoi*, appartenant à des catégories moins aisément identifiables, n'ont pas été pris en compte par Finley dans ses tableaux de synthèse.

2 Selon W. J. WOODHOUSE (1938), p. 88, le discours de Démosthène, *Contre Panténètos*, est le meilleur exemple de ce que furent les bornes avant que Solon ne les arrache de la terre de l'Attique. Mais, en quoi Panténètos, exploitant d'un atelier minier qui ne lui appartient pas ou qu'il acquiert dans des conditions douteuses, que le discours de Démosthène n'élucide pas — car c'est précisément ce contrat qui pose problème pour le plaideur (cf. *Pant.*, 29) — pourrait-il être représentatif de la condition d'un paysan de l'Attique au début du VIe siècle, si ce n'est parce que l'on partage l'idée de *A.P.* que le IVe siècle ne fait que prolonger le VIe ?

3 L. GERNET, *« Horoi »*, dans *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, 1955, pp. 345-353 = *« Horoi » hypothécaires*, dans L. GERNET, *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, 1982², pp. 251-264, particulièrement p. 254.

4 La thèse de l'inaliénabilité de la terre, avant Solon, déjà défendue par Fustel, ne repose en fait, pour Athènes, que sur l'affirmation de *A.P.*, II, 2, selon laquelle les personnes auraient été la seule garantie de l'emprunt. - *Contra* : E. RUSCHENBUSCH, *Über das Bodenrecht im archaischen Athen*, dans *Historia*, 21 (1972), pp. 753-755 ; F. CASSOLA, *Solone. La terra e gli ectemori*, dans *PP*, 28 (1973), pp. 26-68 ; F. BOURRIOT, *Recherches sur la nature du génos*, Lille-Paris, 1976, pp. 745-770.

5 M. I. FINLEY, *La servitude pour dettes*, dans *RD*, 43, (1965), p. 170.

gumentation de Woodhouse s'imposa malgré tout[1]. Adoptée telle quelle par Fine[2], dans son étude sur les *horoi* du IVe siècle, elle reste présente chez Finley, même s'il affirme ne pas voir de trace de fiction juridique dans la *prasis épi lusei* au IVe siècle[3]. Il n'en continue pas moins à admettre, comme Woodhouse proposait de le faire pour l'époque de Solon, que ce type de convention impliquait au IVe siècle que le « débiteur » restât sur son bien jusqu'au délai fixé pour sa reprise éventuelle[4], donc comme on imaginait que le petit paysan de l'Attique l'avait fait à l'époque de Solon, en fonction d'une convention analogue. De même, Finley[5], comme Woodhouse, lit les deux versions que

---

1 N. LEWIS, *Solon's Agrarian Legislation*, dans *AJP*, 62 (1941), pp. 144-156 ; K. von FRITZ, *The Meaning of the Hektemoros*, dans *AJP*, 62 (1941), pp. 144-156 ; ID., *Once More the Hektemoroi*, dans *AJP*, 64 (1943), pp. 24-43 ; H. BENGTSON, *Griechische Geschichte*, dans *Hdb der Altertumsw.*, III, 4, 1960, pp. 117-120, renonce cependant à lire la condition des *hectèmores* dans SOL., frgt 30, G.-P. - E. RUSCHENBUSCH (1972), pp. 753755, estime que les *horoi* arrachés par Solon signalaient l'engagement de la terre, tout en en supprimant les conséquences ultimes, à savoir la saisie du débiteur insolvable ; la réduction de ce dernier à l'état d'*hectèmore* (avec paiement d'un sixième de sa récolte au créancier) aurait ainsi bloqué le processus à son avantage. - Dans un sens opposé, N. G. L. HAMMOND, *Land Tenure in Attica and Solon's* Seisachtheia, dans *JHS*, 81 (1961), pp. 76-98, définit les *hectèmores* comme des nobles qui, même endettés, auraient eu le privilège de rester sur leurs terres, tandis que les *kakoi*, dont Solon rappellerait le sort dans son poème, en auraient été expulsés. - Selon S. A. FRENCH, *The Economic Background to Solon's Reforms*, dans *CQ*, 49 (1956), pp. 11-25, les *horoi* témoigneraient tout autant des droits des créanciers que de ceux des débiteurs. En les arrachant, Solon aurait rendu la terre aux uns, la liberté aux autres. - L'argumentation de Woodhouse est reprise par les commentateurs italiens de Solon : A. MASARACCHIA (1958), pp. 141-142 ; G. FERRARA, dans *PP*, 15 (1960), pp. 21-39, et dans *La politica di Solone*, Naples, 1964 ; cf. Éd. WILL, c. r. de *G. Ferrara*, dans *RH*, 236 (1966), pp. 235-239. - Selon M. R. CATAUDELLA, *Atene fra il VII e il VI secolo*, Catane, 1966, p. 76, Solon aurait *redressé*, et non *arraché* les bornes ; critique de cette thèse : Éd. WILL, *Soloniana. Notes critiques sur des hypothèses récentes*, dans *REG*, 82 (1969), pp. 104-106. - O. VOX, *Solone autoritratto*, Padoue, 1984, p. 12, sort le frgt 30 G.-P. de son contexte historique en comparant l'isolement de Solon « borne entre deux armées » (frgt 31 G.-P) à celui du Cyclope Polyphème dans l'*Odyssée*, 9, 187-192.

2 J. V. A. FINE, *Horoi. Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens*, dans *Hesperia, Suppl.*, 9 (1951), pp. 55-60 et 177-208, suppose que, s'il n'y eut pas de bornes « hypothécaires » entre l'époque de Solon et la fin du Ve siècle, c'est parce que la terre était restée inaliénable jusqu'à cette époque. Mais, comme il le souligne lui-même (*ibid.*, p. 206, n. 141), si cette inaliénabilité peut être prouvée *en fait*, parce qu'elle résulte de l'attachement des Athéniens à leur terre qui reste vif jusqu'à la guerre du Péloponnèse, elle ne peut être prouvée *en droit*.

3 M. I. FINLEY (1952), p. 35. - De même H. BENGTSON (1960), p. 120.

4 M. I. FINLEY (1952), p. 81.

5 M. I. FINLEY (1965), p. 170.

la *Constitution d'Athènes* propose de la libération de la terre à l'intérieur du fragment 30 G.-P. de Solon, se distançant toutefois de lui, dans la mesure où il admet que la libération de la terre et celle des deux premières catégories d'opprimés[1] concernent les *hectèmores*, tandis que la troisième, celle de ceux qui souffrent d'une *douleia* pénible en Attique[2], se rapporte à la libération de serfs tombés dans cette situation à la suite de leur endettement. Finley prend ainsi implicitement position sur la nature des bornes arrachées par Solon, adoptant en fait la position défendue jadis par Fustel de Coulanges qui consiste à y voir le signe de la propriété aristocratique sur la terre occupée par l'*hectèmore*[3].

Son étude sur les *horoi* épigraphiques amène par ailleurs la recherche à revenir à la thèse de la dépendance jadis défendue par Fustel de Coulanges, dans la mesure où elle dégage le caractère spécifique de ces *horoi*, pour lesquels on est sans témoignage avant la fin du Ve siècle, époque à laquelle la guerre du Péloponnèse et son échec amènent une mobilité de la terre en Attique[4]. Dans la ligne de Fustel de Coulanges, O. Murray[5] et Éd. Will tentent en conséquence de concilier les deux points de vue contradictoires d'une paysannerie qui serait à la fois constituée de dépendants et d'hoplites ; Éd. Will[6] affirme à ce sujet que « d'aristocratie fondée sur une large assise hoplitique rurale, la *polis* versait dans une oligarchie nobiliaire dont les fondements terriens légitimes s'étaient, par usurpation, accrus à raison de la déchéance paysanne ». L. Gernet[7] adopte de même la thèse de la dépendance parce qu'il reste partisan de l'inaliénabilité de la terre avant Solon, ce qui implique qu'elle

---

1 SOL., frgt 30, 1-12 G.-P.

2 SOL., frgt 30, 13-15 G.-P.

3 L'interprétation de M. I. Finley est cependant fluctuante. Dans son étude sur les *horoi* épigraphiques, M. I. FINLEY (1952), p. 199, n. 23 et p. 272, n. 74, postpose son appréciation sur ceux qu'avait arrachés Solon, soulignant toutefois, que, quelle que fut leur fonction au début du VIe siècle, on ne pouvait en déduire qu'ils aient eu une fonction analogue au Ve. - M. I. FINLEY (1953), pp. 250-251, affirme cependant qu'ils étaient hypothécaires, tout en revenant implicitement sur ce point de vue en 1965 (*op. cit.*, p. 170), en estimant alors que SOL., frgt 30, 1-12 G.-P. traite de la dépendance des *hectèmores*, ce qui implique que les *horoi* signalaient cette dépendance et non l'endettement. Dans *L' aliénabilité de la terre en Grèce ancienne : un point de vue*, dans *Annales (ESC)*, 25 (1970), pp. 1271-1277, M. I. FINLEY ne reprendra plus ce problème qui reste pendant dans sa réflexion.

4 J. V. A. FINE (1951), pp. 177-208 ; Claude MOSSÉ (1973), pp. 179-180.

5 O. MURRAY, *Early Greece*, Oxford, 1980, p. 183.

6 Éd. WILL, *La Grèce archaïque*, dans *Actes de la deuxième conférence internationale d'histoire économique. Aix en Provence, 1962*, I, Paris, 1965, p. 72.

7 L. GERNET (1955), pp. 345-353.

n'ait pas pu alors être engagée. Dans la même ligne, Claude Mossé[1] distingue dans la *Constitution d'Athènes* un noyau authentique, les *hectèmores*, un anachronisme, l'endettement[2]. L'une des thèses conduit ainsi nécessairement à éliminer l'autre — A. Snodgrass[3], A. Andrewes[4] et M. Casevitz[5] revenant, quant à eux, à la thèse de l'endettement — même si K. W. Welwei[6] s'efforce encore de les lire simultanément dans le fragment 30 G.-P., comme le faisait jadis W. J. Woodhouse. La recherche tourne ainsi en rond, tandis que la multiplicité des combinaisons qu'imaginent les chercheurs, traduit les difficultés que pose la compréhension du fragment 30 G.-P. de Solon, lorsqu'on se fonde, pour l'étudier, sur une des deux interprétations proposées par la *Constitution d'Athènes*.

Cependant, en dépit des difficultés posées par l'interprétation de ce fragment, la réflexion sur Solon s'impose à l'ensemble des spécialistes de la Grèce archaïque. Car la libération de la terre et la promulgation d'une première législation par Solon sont deux événements essentiels de cette période, pour lesquels on dispose d'un témoignage capital, celui de Solon. D'autre part, en dehors du champ d'interprétation aristotélicien, on voit se dessiner un courant nouveau qui tente de lire Solon en se dégageant de l'interprétation qu'en donne le IVe siècle. R. Sealey[7] propose ainsi de voir dans la *Sisachthie* la suppression des taxes d'un taux variable, selon les régions, que les nobles auraient imposées à leurs paysans, à partir du moment où elles atteignaient un

---

1 Claude MOSSÉ, *Comment s'élabore un mythe politique : Solon, « père fondateur » de la démocratie athénienne*, dans *Annales (ESC)*, 34 (1979), pp. 425-437.

2 D'autres interprétations se rattachent à la ligne préconisée par Fustel de Coulanges, mais de manière moins nette : W. G. FORREST, *La naissance de la démocratie grecque*, tr. fr., Paris, 1966, pp. 147-168, et P. OLIVA, *Solon und seine* Seisachtheia, dans *ZAnt*, 21 (1971), p. 115. La dernière étude de P. OLIVA, *Solon. Legende und Wirklichkeit*, dans *Xenia*, 20 (1988), est, par son titre même, significative des interrogations que continuent à poser cette période ; c. r. par E. RUSCHENBUSCH, dans *Gnomon*, 61 (1989), pp. 444-447.

3 A. SNODGRASS, *Archaic Greece* (1980), tr. fr., Paris, 1986, pp. 94-95 ; pp. 144-146.

4 A. ANDREWES, dans *CAH*, III, 3, 1982^2^, pp. 377-380.

5 M. CASEVITZ, *Les mots de la frontière en grec*, dans Y. ROMAN (éd.), *La frontière* [*Travaux de la Maison de l'Orient*, 21 (1993), p. 18].

6 K. W. WELWEI, *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis*, Darmstadt, 1992, pp. 150-163. - Mais la position de K. W. Welwei est plus hésitante que celle de W. J. Woodhouse qu'il ne cite d'ailleurs pas. Ainsi Welwei admet-il que les bornes étaient à la fois le signe de l'endettement de la terre et de la servitude des *hectèmores* : « *Auf den Parzellen der Hektemoroi scheinen auch die Markierungssteine als sichtbare Zeichen der Belastung gestanden haben* » (*ibid.*, p. 156), sans que l'on puisse, dit-il, nettement distinguer entre endettés et *hectèmores* (*ibid.*, p. 155).

7 R. SEALEY, *A History of the City States*, Berkeley, 1976, p. 111.

niveau trop élevé. L'imposition n'en aurait pas moins été conservée, lorsqu'elle était modérée, et étendue par Pisistrate à toute l'Attique, selon le taux d'1/20 qu'il aurait d'abord établi pour ses propres paysans[1]. Dans une autre direction, F. Cassola et S. Link[2] voient dans les *hectèmores* les bénéficiaires d'une sorte d'*ager publicus* dont ils auraient été exclus par l'aristocratie qui se serait emparée de la terre publique qu'ils cultivaient. Pensant de même le problème en dehors de l'interprétation aristotélicienne, H. van Effenterre[3] estime, comme Cassola, que la *Terre Noire* libérée par Solon était une région déterminée de l'Attique, mais il estime qu'elle fut dominée, non par la noblesse athénienne, mais par l'ennemi. En conséquence, il la définit, sur base d'une nouvelle lecture des poèmes de Solon, comme la terre d'Éleusis, occupée par Mégare.

---

1 Cf. THC., VI, 54.

2 F. CASSOLA, *Solone. La terra e gli ectemori*, dans *PP*, 19 (1964), pp. 26-68 ; *La Proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, dans *PP*, 28 (1973), pp. 75-87 ; S. LINK (1990), pp. 19-25.

3 H. van EFFENTERRE, *Solon et la terre d'Éleusis*, dans *RIDA*, 24 (1977), pp. 91-129 ; de même Cl. BÉRARD, *Fêtes et mystères*, p. 110, dans *La cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Institut d'archéologie et d'histoire ancienne (Lausanne) et Centre de recherches comparée sur les sociétés anciennes (Paris), Lausanne-Paris, 1984.

2. La position de H. van Effenterre
Solon et la terre d'Éleusis

Plutôt que d'essayer de saisir la structure de la propriété foncière dans l'Athènes de Solon, à partir de l'idée que s'en faisait l'Athènes du IVe siècle, H. van Effenterre l'envisage à partir de celle du monde mycénien. Dans une région, remarque-t-il, qui n'a pas connu par la suite de bouleversements majeurs dans son histoire, et où l'archéologie témoigne d'une remarquable continuité, « le droit de la terre a toutes chances d'être très chargé d'histoire »[1]. Le tableau traditionnel que les modernes s'efforcent de dresser de l'œuvre de Solon, à partir de la *Constitution d'Athènes*, est donc « inadéquat à la réalité que l'on sent derrière lui »[2]. Il y a notamment hiatus entre la description de la propriété foncière que donne le chapitre II de la *Constitution d'Athènes*, qui la décrit comme étant répartie entre un petit nombre de familles, et la situation diversifiée dans la répartition des parcelles que l'Attique a dû hériter des temps mycéniens. Il faut donc cesser de chercher « l'impossible voie »[3] qui permettrait d'échapper à des contradictions qui sont en fait inévitables si l'on persiste à lire Solon selon l'exégèse aristotélicienne. H. van Effenterre[4] propose dès lors une lecture des termes *gè mélaina*, dans le fragment 30 G.-P. de Solon, indépendante de l'interprétation qu'en a donnée l'École d'Aristote. L'adjectif *mélaina*, « noire », qui caractérise le terme *gè* dans ce fragment[5], pourrait avoir ici une valeur signifiante, et non plus seulement ornementale, comme c'était le cas chez Homère, pour désigner la spécificité de la terre dont Solon rappelle la libération. Or la terre d'Éleusis, faite d'un calcaire gris-noir bitumineux, qui se décompose en un sol d'alluvion rougeâtre, marécageux dans la partie plate et basse du bord de la baie, présente les tons sombres qui caractérisent les terres fertiles[6]. Plus

---

1 H. van EFFENTERRE (1977), p. 100.

2 *Ibid.*, p. 101.

3 *Ibid.*, p. 103.

4 *Ibid.*, pp. 111-112.

5 SOL., frgt 30, 5 G.-P.

6 H. van EFFENTERRE (1977), p. 112, n. 63 ; cf. A. PHILIPPSON, *Die griechische Landschaften*, I, 3, Frankfurt am Main, 1952, pp. 861-862.

II. D'après J. E. JONES, L. H. SACKETT, C. W. J. ELIOT, *TO ΔEMA : A Survey of the Aigaleos Parnes Wall*, dans *ABSA*, 52 (1957), p. 154, fig. 1.

Cette carte a été choisie parce qu'elle illustre particulièrement bien le relief de la région qui va de Mégare à Athènes et qu'elle permet ainsi de comprendre les conditions du conflit athéno-mégarien pour Éleusis, à l'époque de Solon. On ne tiendra cependant pas compte des fortifications qui y figurent dont aucune n'est antérieure au Ve siècle.

qu'à n'importe quelle autre, en Attique, l'épithète homérique de *mélaina* convient donc pour désigner la terre d'Éleusis. C'est à cette même terre que se référerait Solon quand il regrette, dans une de ses élégies, de voir *assassinée la terre la plus ancienne de l'Ionie*[1] :

> Γιγνώσκω, καί μοι φρενὸς ἔνδοθεν ἄλγεα κεῖται,
> πρεσβυτάτην ἐσορῶν γαῖαν Ἰαονίας
> καινομένην·

J'en ai conscience et j'en souffre à l'intérieur de moi-même quand je vois que la terre la plus ancienne de l'Ionie est assassinée.

Ce regret de l'assassinat d'une terre ionienne suggère une occupation dorienne. Or c'est Mégare qui, à l'époque de Solon, dispute à Athènes la possession de l'île de Salamine, ainsi qu'en témoigne une des élégies de Solon que la tradition relie à sa victoire sur les Mégariens, à Salamine, et à sa conquête de l'île[2] :

> Αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἱμερτῆς Σαλαμῖνος
> κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.
> *
> εἴην δὴ τότ' ἐγὼ Φολεγάνδριος ἢ Σικινήτης
> ἀντί γ' Ἀθηναίου πατρίδ' ἀμειψάμενος·
> αἶψα γὰρ ἂν φάτις ἥδε μετ' ἀνθρώποισι γένοιτο·
> ' Ἀττικὸς οὗτος ἀνὴρ τῶν Σαλαμιναφετῶν. '
> *
> ἴομεν ἐς Σαλαμῖνα μαχησόμενοι περὶ νήσου
> ἱμερτῆς χαλεπόν τ' αἶσχος ἀπωσόμενοι.

---

[1] SOL., frgt 4 G.-P., cité par *A.P.*, V, 2 ; cf. H. van EFFENTERRE (1977), p. 112. - Au vers 3, καινομένην lu par F. W. BLASS(1903)[4], est approuvé par F. G. KENYON dans son éd. de Berlin (1903) et *O.C.T.* (1920) ; et G. MATHIEU, dans son éd. de 1922 (1972)[8], κλινομένην lu par U. WILCKEN, dans *Hermes*, 30 (1895), p. 620, est adopté par I. M. LINFORTH (1919), frgt 3 ; E. DIEHL (1949)[3], frgt 4 ; M. L. WEST (1972), frgt 4a ; B. GENTILI et C. PRATO (1988)[2], frgt 4. - H. van EFFENTERRE (1977), p. 112, n. 64, estime le texte incertain. P. J. RHODES (1985)[2], pp. 122-123 (avec renvoi aux éd. *A.P.*, pp. 739-747), ne voit cependant pas de raison de remettre en doute la lecture du papyrus qui est à son avis καινομένην. C'est elle que l'on a adoptée ici.

[2] SOL., frgt 2 G.-P. - Les vers 1-2 sont cités par PLUT., *Sol.*, VIII, 2 ; les vers 3-6, 7-8, par D. L., I (*Solon*), 47, et PLUT., *Praec. Ger. Reipubl.*, 17, en liaison avec une des versions de la bataille de Salamine (*infra*, p. 182, n. 4). - PLUT., *Sol.*, VIII, 2, précise que cette élégie avait pour titre *Salamine* et qu'elle comportait cent vers d'une grande beauté.

> Héraut de moi-même, depuis l'aimable Salamine, je suis venu, pour chanter l'ordre des mots en un poème, en lieu et place d'un discours dans l'agora... Quant à moi, puissè-je être de Pholégandros ou de Sikinos, et changer de patrie, plutôt que d'être un Athénien. Car vite, la rumeur pourrait courir parmi les hommes : « Voici un homme de l'Attique, un de ces lâcheurs de Salamine »... Allons à Salamine, combattons pour l'île aimable et repoussons la pénible honte.

Le sobriquet « lâcheurs de Salamine » n'a de sens que si Athènes soit a perdu l'île, soit n'a pas réussi à la prendre à Mégare dans une guerre dont le poème laisse entendre qu'elle fut longue et difficile. Mais, si tel est le cas, on peut difficilement dissocier le sort de l'île de celui de la riche plaine qui, au fond de la baie, lui fait face[1]. Cette *Terre Noire* que Solon affirme avoir libérée pour Athènes, serait donc celle d'Éleusis, occupée, comme Salamine, par Mégare, avant que Solon ne la rende à Athènes. En la qualifiant d'*ionienne*, Solon soulignerait son identité avec Athènes qui parle une langue ionienne, et son opposition avec Mégare qui est dorienne.

Bien sûr, constate, H. van Effenterre[2], c'est toute l'Attique qui, au Ve siècle, prétendra au rôle de Métropole de l'Ionie. « Mais ce n'est pas encore le temps des guerres médiques, où s'affirmera cette prétention ! Combien plus précise est une telle évocation du plus vieux territoire "ionien" s'il s'agit seulement de la première terre à laquelle ait été attaché le nom d'Ion dans la tradition mythique athénienne, justement la plaine d'Éleusis conquise par Ion fils de Xouthos, le premier "polémarque", appelé par Athènes au secours contre les Éleusiniens de Dysaulès. » Comme le rappelle Pausanias, Ion et Éleusis sont, en effet, associés, sur le plan mythique, dans un contexte de guerre où Éleusis se trouve conquise par Athènes et son premier polémarque Ion[3] :

> Ἴωνος δὲ τοῦ Ξούθου — καὶ γὰρ οὗτος ᾤκησε παρὰ Ἀθηναίοις καὶ Ἀθηναίων ἐπὶ τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς Ἐλευσινίους ἐπολεμάρχησε — τάφος ἐν Ποταμοῖς ἐστι τῆς χώρας.
>
> Ion, fils de Xouthos,— celui-là même qui habita à Athènes et fut polémarque des Athéniens dans la guerre contre les Éleusiniens — a son tombeau à Potamoi, un dème de la campagne.

---

1 H. van EFFENTERRE (1977), p. 106.

2 *Ibid.*, p. 112.

3 PAUS., I, 31, 3.

Associé à une tombe que l'on disait être celle d'Ion[1], le mythe, au milieu du IIe siècle de notre ère encore, témoigne d'une Éleusis qui est dite *ionienne*, mais qui n'affiche cette identité que malgré elle. Le même courant légendaire fait état de l'hostilité entre Eumolpos l'Éleusinien et Érechthée, roi d'Athènes[2], en une tradition que Thucydide estime significative des oppositions qu'Athènes rencontra dans la formation de son synécisme[3] :

> καί τινες καὶ ἐπολέμησάν ποτε αὐτῶν, ὥσπερ καὶ Ἐλευσίνιοι μετ' Εὐμόλπου πρὸς Ἐρεχθέα.
>
> Il y en eut même qui firent la guerre, ainsi les Éleusiniens d'Eumolpos contre Érechthée.

Le même souvenir d'une hostilité entre Athènes et Éleusis se perçoit, comme Ch Picard[4] l'a montré, le long de la voie Sacrée, où les monuments semblent s'opposer plutôt que s'associer de part et d'autre d'un endroit stratégique, les *Rheitoi*. Ces petits lacs d'eau de mer restaient, au temps de Pausanias, associés au souvenir d'une antique frontière qui avait séparé jadis Athènes de la terre éleusinienne[5] :

> Οὗτοι τὸ ἀρχαῖον, ὡς ἐγὼ πυνθάνομαι, πρὸς Ἀθηναίους τοὺς ἄλλους ὅροι τῆς γῆς Ἐλευσινίοις ἦσαν...
>
> Anciennement, d'après ce que j'entends dire, ils [les Rheitoi] formaient la frontière de la terre qui séparait les Éleusiniens des autres Athéniens.

---

1 F. CHAMOUX, *Commentaire*, dans M. CASEVITZ, J. POUILLOUX et F. CHAMOUX (éds), *Pausanias. Description de la Grèce. Livre I. L'Attique*, Paris, 1992, p. 235.

2 Ion passait pour être un petit-fils d'Érechthée : PAUS., VII, 1, 2-5 ; F. CHAMOUX (1992), p. 235.

3 THC., II, 15, 1.

4 Ch. PICARD, *Les luttes primitives entre Athènes et Éleusis*, dans *RHR*, 166 (1931), pp. 1-76 ; cf. H. van EFFENTERRE (1977), p. 106, n. 46. - Étude de l'ensemble du mythe d'Érechthée chez C. AUSTIN, *De nouveaux fragments de l'*Érechthée *d'Euripide*, dans *Recherches de papyrologie*, IV, Paris, 1967, pp. 11-66, mais sans tenir compte des différentes époques auxquelles il a pu se former.

5 PAUS., I, 38, 1.

Dans cette tradition locale, c'est le terme *gè* qui désigne la plaine thriasienne perçue comme un ensemble distinct du reste de l'Attique[1], tandis que l'opposition entre Athéniens et Éleusiniens y transparaît dans l'expression *les autres Athéniens*, qui oppose implicitement les Éleusiniens aux habitants du reste de l'Attique. Sur la même voie Sacrée, la tombe d'Eumolpos, que l'on montrait un peu plus loin, en terre éleusinienne, reliait cette frontière disparue, mais restée présente dans la mémoire populaire, au souvenir d'une même guerre mythique[2] :

> Γενομένης δὲ Ἐλευσινίοις μάχης πρὸς Ἀθηναίους ἀπέθανε μὲν Ἐρεχθεὺς Ἀθηναίων βασιλεύς, ἀπέθανε δὲ Ἰμμάραδος Εὐμόλπου· καταλύονται δὲ ἐπὶ τοῖσδε τὸν πόλεμον, ὡς Ἐλευσινίους ἐς τὰ ἄλλα Ἀθηναίων κατηκόους ὄντας ἰδίᾳ τελεῖν τὴν τελετήν.
>
> À la suite d'un combat des Éleusiniens contre les Athéniens, trouvèrent la mort Érechthée, le roi d'Athènes, et Immarados, fils d'Eumolpos. Ils mirent fin à la guerre aux conditions suivantes : que les Éleusiniens seraient soumis en toutes choses aux Athéniens, excepté pour la célébration des Mystères qu'ils célébreraient de manière indépendante.

Dans ces antiques conflits, point de Mégariens. Mais un rappel constant de l'opposition Athènes-Éleusis, qui y surgit peut-être en compensation d'une réalité historique que l'on ne désire pas explicitement rappeler et que l'on finit par oublier, celle d'une Éleusis, dont le clergé, issu de la puissante famille des Eumolpides, aurait accepté la domination mégarienne, collaborant ainsi, aux yeux d'une Athènes vaincue, avec l'ennemi devenu un occupant.

Si tel est le cas, la focalisation sur la guerre éleusinienne des origines masquerait le contexte historique de la domination mégarienne sur Éleusis et de la guerre de libération, menée par Solon pour y mettre fin. Corollairement, dans la tradition athénienne, la guerre menée par Solon contre les Mégariens aurait eu pour seul objet Salamine et non Éleusis qui lui fut nécessairement associée. Comme le remarque H. van Effenterre[3], « un nom est curieusement absent de toute la tradition sur la guerre athéno-mégarienne : c'est celui d'Éleusis. Pourtant le site sacré est sur la frontière terrestre entre Athènes et

---

1 H. van EFFENTERRE (1977), p. 107, n. 51, suggère que le terme de plaine thriasienne, pour désigner la plaine d'Éleusis, dont l'unité géographique est cependant patente, pourrait garder le « souvenir d'une antique séparation » entre Éleusis située en bordure du golfe et Thria qui, un peu plus à l'est, se trouvait davantage en retrait à l'intérieur des terres.

2 PAUS., I, 38, 3.

3 H. van EFFENTERRE (1977), p. 106.

Mégare. On conçoit mal qu'un long conflit entre les deux cités n'eût pas intéressé au premier chef le territoire éleusinien[1]. Pourtant, il n'en est jamais fait mention. Il doit bien y avoir une raison à ce silence. Ce ne serait pas la seule fois que les Athéniens auraient pris des libertés avec l'histoire. Ils ont pu taire, volontairement, un épisode peu glorieux où les liens entre Éleusis et leur cité, si importants pour la fierté athénienne, se seraient trouvés momentanément rompus, où la frontière aurait été ramenée par la puissance de Mégare jusqu'aux Rheitoi, qui sait ?, jusqu'au *sèma* d'Anthémocritos, en même temps que leur échappait l'île de Salamine. Bien sûr, les arguments ne manquent pas pour rejeter à l'âge du bronze toutes les traditions sur des guerres athéno-éleusiniennes. Mais la géographie est là, qui fait douter qu'entre l'île et le fond de la baie, il y ait eu totale coupure stratégique dans une longue série d'hostilités entre Athènes et Mégare. Le voile pudique alors jeté sur l'affaire annoncerait la façon, très discrète aussi, dont la tradition rapporte la retraite des amis des Trente sur Éleusis, deux siècles plus tard et la liquidation rapide de leur aventure. Pour l'histoire officielle de la cité, Éleusis et son prestigieux sanctuaire à mystères devaient être partie intégrante, encore que spécifique, de la patrie athénienne. Après la fin des combats héroïques, il ne devait plus y avoir eu aucune faille »[2].

C'est pour masquer ces failles, souvenir d'un passé douloureux qu'elle voulait taire, que l'Athènes du Ve siècle se serait tue sur la libération de la *Terre Noire* d'Éleusis par Solon, alors qu'elle était pourtant rappelée par un de ses poèmes les plus célèbres dont le sens se serait ainsi perdu au cours du IVe siècle. Pourtant, en dépit de ce silence qui peu à peu confine à l'oubli, Solon et Éleusis se trouvent implicitement associés chez Hérodote par le biais de Tellos, dont Solon rappelle qu'il mourut sur le champ de bataille éleusinien

---

1 H. van EFFENTERRE (1977), p. 106, n. 46, rappelle à ce sujet les excellentes observations de Ch. PICARD (1931), pp. 10-13, qui affirme notamment : « toute lutte entre Athènes et Mégare devait mettre [Éleusis] en cause », observations souvent reprises par les archéologues très sensibles au terrain et donc aux conditions stratégiques ; cf. G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, pp. 24 et 63 ; J. BOARDMAN, dans *JHS*, 95 (1975), p. 5.

2 H. van EFFENTERRE (1977), pp. 106-107. - Déjà M. P. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, pp. 26-41, et *Political Propaganda in the VIth Century Athens*, dans *Studies D. M. Robinson*, II, 1953, pp. 743-748, avait montré comment l'Athènes archaïque proposait une vision subjective de son histoire en exploitant mythes, cultes, oracles et poèmes — ceux de Solon notamment — à des fins politiques. Dans la même ligne, Nicole LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, 1981, souligne par son étude de l'oraison funèbre comment l'Athènes classique propose une image idéalisée d'elle-même.

en combattant contre des *voisins* qui ne sont pas nommés, mais qui, dans ce contexte, ne peuvent être que Mégariens[1] :

> τελευτὴ τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο· γενομένης γὰρ' Αθηναίοισι μάχης πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας ἐν 'Ελευσῖνι βοηθήσας καὶ τροπὴν ποιήσας τῶν πολεμίων ἀπέθανε κάλλιστα...
>
> Tellos eut une fin de vie très brillante. Car, alors qu'un combat avait lieu entre les Athéniens et leurs voisins, à Éleusis, il vint à la rescousse, mit l'ennemi en déroute et mourut glorieusement.

Mégare ne disparaît ici que très imparfaitement de la scène, de telle sorte que l'on est, comme le constate H. van Effenterre[2], ici encore « ramené au même conflit dont on ne peut dissocier l'homme d'État. Toute une série d'autres traditions confirmeraient plutôt l'association : c'est l'Hymne "homérique" à Déméter qui a chance d'avoir été composé à Éleusis ou à Athènes, vers l'époque de Solon ; c'est la loi "solonienne" sur la réunion du Conseil à l'Éleusinion pour le compte rendu de la fête officielle[3], etc. Du coup, les modernes renchérissent en attribuant à Solon les remaniements assez importants qui ont été effectués dans le sanctuaire éleusinien au début du VIe siècle ».

Si la terre libérée par Solon est celle d'Éleusis, comme tend à le montrer l'ensemble de l'argumentation développée par H. van Effenterre, c'est la nature même du conflit qui oppose les deux camps de la cité, le *dèmos* à ses adversaires, qui se trouve modifiée[4]. Car, loin d'être un conflit interne entre

---

1 HDT., I, 30. Cf. H. van EFFENTERRE (1977), p. 108 ; Louise-Marie L'HOMME-WÉRY [1994], pp. 362-380.

2 H. van EFFENTERRE (1977), p. 108.

3 Cf. AND., I (*Myst.*), 111 ; SOL., frgt 95 R.

4 Chez Solon, *dèmos* désigne l'ensemble des citoyens par opposition à ceux qui ont soit le pouvoir soit la richesse. Ainsi SOL., frgt 7, 1-4 G.-P., rappelle-t-il : *Au* dèmos *j'ai, en effet, donné autant de privilège qu'il convient, sans retrancher ni augmenter son honneur. Quant à ceux qui avaient la puissance et la considération due à la richesse, pour eux aussi, j'ai veillé à ce qu'il n'arrive rien d'inconvenant* (texte grec, *infra*, p. 237). SOL., frgts 29^b^, et 30, 21-26 G.-P., oppose la politique qu'aurait voulu le *dèmos*, c'est-à-dire le partage égalitaire de la terre et la tyrannie qu'elle impliquait, à celle qu'entendait mener l'autre camp (οὗτεροι) (frgt 30, 24 G.-P.), en fait tous ceux qui possédaient des terres, qu'ils soient riches ou aristocrates où les deux à la fois (*infra*, p. 214). Pour Solon, le *dèmos* est donc constitué par la masse des *kakoi*, sans que ce mot garde chez lui la nuance péjorative qu'il avait initialement, puisque c'est pour ce même *dèmos* qu'il a accompli l'ensemble de son œuvre, comme il le rappelle au début du frgt 30, 1-2 G.-P. La distinction n'en demeure pas moins vive dans sa pensée, et donc dans celle de ses concitoyens, entre les deux classes traditionnelles de la société athénienne. Ainsi affirme-t-il, dans le frgt 30, 18-20 G.-P., qu'il

riches et pauvres, comme le présente le IVe siècle, il se dessine, à partir de l'ensemble des poèmes de Solon qu'il importe de reconsidérer sous cet angle, comme un conflit entre Solon et les deux camps de la cité auxquels il se trouve opposé — le *dèmos* et ses chefs — eux-mêmes affrontés pour le sort de la terre d'Éleusis dont H. van Effenterre souligne qu'elle fut « reconquise par les armes, donc, en droit grec traditionnel, prise de guerre, propriété du *dèmos*, qui peut en réclamer le partage »[1]. C'est sous cet angle qu'il faudrait notamment reconsidérer le poème où Solon rappelle qu'il s'est refusé à procéder au partage égalitaire de la terre civique, à son *isomoiria* [2] :

οἳ δ' ἐφ' ἁρπαγαῖσιν ἦλθον, ἐλπίδ' εἶχον ἀφνεάν
κἀδόκ[ο]υν ἕκαστος αὐτῶν ὄλβον εὑρήσειν πολύν
καί με κωτίλλοντα λείως τραχὺν ἐκφανεῖν νόον.
χαῦνα μὲν τότ' ἐφράσαντο, νῦν δέ μοι χολούμενοι
λοξὸν ὀφθαλμοῖς ὁρῶσι πάντες ὥστε δήιον,
οὐ χρεών· ἃ μὲν γὰρ εἶπα, σὺν θεοῖσιν ἤνυσα,
ἄλλα δ' οὐ μάτην ἔερδον, οὐδέ μοι τυραννίδος
ἀνδάνει βίᾳ τι [ῥέζ]ειν, οὐδὲ πιείρας χθονός
πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίαν ἔχειν.

Ils étaient au pillage avec de folles espérances et chacun d'eux s'attendait à trouver la fortune et à me voir, malgré la douceur de mes discours entortilleurs[3], dévoiler un esprit impitoyable. Quelle présomption ! Maintenant, irrités contre moi, tous me regardent de travers comme un ennemi. C'est à tort. Car ce que j'avais dit, je l'ai accompli avec l'aide des dieux, et, pour le reste, je n'ai pas agi à la légère. Ma

---

a écrit *ses lois, afin d'établir semblablement pour chacun, qu'il soit* kakos *ou* agathos, *une justice droite*, sans tenir compte du nouveau clivage qu'impose la présence des riches, tandis que, dans le frgt 29b, 7-9 G.-P., il se refuse au partage de la terre voulu par le *dèmos*, parce qu'il ne lui plaît pas que les nobles, *esthloi*, aient une part égale aux gens de rien, *kakoi*, le mot, en opposition à *esthloi*, gardant ici la nuance péjorative qu'il avait originellement dans la société aristocratique.

1 H. van EFFENTERRE (1977), p. 109.

2 SOL., frgt 29b G.-P. - H. van EFFENTERRE (1977), p. 114.

3 Le chiasme du vers 3 souligne l'opposition entre les deux attitudes successives que le *dèmos* s'attendait à voir Solon manifester, d'abord la séduction politique destinée à circonvenir l'adversaire, c'est-à-dire ceux qui avaient des terres, ensuite la résolution impitoyable, destinée à les mater, une fois leur méfiance endormie. Κωτίλλω est employé par HSD., *Tr.*, 374, pour dépeindre la coquetterie féminine, et par THGN., 363, dans un sens identique à celui de Solon : *Cajole adroitement ton ennemi* (εὖ κώτιλλε τὸν ἐχθρόν), *puis, lorsqu'il sera sous ta main, châtie-le, sans invoquer aucun prétexte* ; cf. Nicole LORAUX (1989), p. 121, n. 75.

politique exclut de faire quoi que ce soit avec la violence de la tyrannie et que, de la terre grasse de la patrie, les nobles aient une part égale aux gens de rien.

La même volonté de s'opposer au « pillage » — aristocratique, cette fois — aurait amené Solon à vitupérer contre les *chefs du peuple* qui, sans rien respecter, pas même les biens publics ou sacrés, saccageaient une terre reprise à l'ennemi[1] :

δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον
ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ.

*

πλουτοῦσιν δ' ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενοι

*

οὔθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἁφαρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος,
οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
ἥ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα,
τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη.

Quant aux chefs du peuple qui ont l'injustice au cœur, ils s'apprêtent, dans leur orgueil démesuré, à souffrir bien des maux. Ils ne savent ni réfréner leur avidité, ni ordonner leur bonheur présent dans le calme d'un banquet...

*

Ils s'enrichissent, séduits pas l'action criminelle.

*

Ni les biens sacrés ni les biens publics, ils ne les respectent. Ils volent, ils pillent chacun de leur côté. Ils ne prennent pas garde aux fondements sacrés de la Justice qui, tout en se taisant, est témoin de ce qui se passe et de ce qui a été et qui, avec le temps, vient sûrement pour faire payer la dette..

« On ne saurait être plus clair » , estime H. van Effenterre[2]. « Solon rejette les prétentions des uns et des autres. Ni une distribution égalitaire des lots, comme dans la Sparte — ou la Messénie — de Lycurgue, ni la mainmise abusive des grands propriétaires sur la terre reconquise. » C'est donc dans le contexte d'une cité perturbée par la guerre, incapable de maîtriser sa victoire,

---

1 SOL., frgt 3, 7-16 G.-P = DEM., 19 (*Leg.*), 255. Cf. H. van EFFENTERRE (1977), pp. 113-114.

2 H. van EFFENTERRE (1977), p. 115.

qu'il faudrait situer l'élaboration par Solon d'une éthique civique : en affirmant la *liberté* de la terre reconquise, il affirmerait de ce fait celle de ses habitants qui, parce qu'ils sont Ioniens, sont de droit Athéniens, et ceci qu'elle qu'ait été leur attitude ou leur situation durant la domination mégarienne.

En conséquence, il importe d'interpréter la libération des personnes dans le fragment 30 G.-P.[1], comme celle des victimes de la domination mégarienne sur Éleusis : « Restés sur place malgré l'occupation ou la séparation, réduits à la condition d'esclaves, ils attendent de la cité athénienne victorieuse leur libération. Certains d'entre eux ont été dépossédés et chassés par les maîtres d'hier, vendus n'importe où, considérés comme butin de guerre peut-être et la cité se doit de les racheter selon l'usage. Certains ont pu, aux jours déjà lointains de la trahison ou de la défaite, préférer l'exil à la servitude et sont allés chercher fortune à l'étranger : ils seront parmi les plus ardents à vouloir rentrer. En bref, c'est une situation inextricable où les jalousies paysannes, les règlements de compte et les appétits sordides doivent se donner libre cours. Car cette plaine thriasienne est la plus belle terre qui soit, une sorte de Messénie aux portes mêmes de l'Athènes archaïque. Mais Solon n'est pas Lycurgue. Il va tenter, en toute justice, de faire la part des choses. »[2]

Il en résulte que « le problème des bornes est... un faux problème. Ces *horoi* n'ont rien à voir avec le statut foncier. Ce sont tout simplement, au sens normal et le plus banal du mot, des bornes-frontières. Leur implantation à l'est de la plaine thriasienne avait marqué la défaite athénienne. Les Athéniens victorieux les arrachent. Et tout le reste n'est qu'élucubration moderne »[3]. L'interprétation que l'École d'Aristote a donnée du fragment 30 G.-P. « nous a donc engagés vers des systèmes d'explication bloqués. Comme texte de circonstance, au contraire, quand, au lendemain de la victoire, il faut arracher les bornes de l'occupation étrangère et rendre leur liberté aux diverses catégories de victimes ou d'opprimés, sans lâcher la bride pour autant aux appétits de pillage des vainqueurs, tout se tient »[4].

Cette nouvelle analyse du fragment 30 G.-P. de Solon modifie radicalement l'image que l'on se fait de l'homme politique et de son œuvre. Car, si Solon a été le libérateur d'une terre reprise à l'ennemi, d'un territoire, et non

---

1 SOL., frgt 3, 7-16 G.-P.

2 H. van EFFENTERRE (1977), p. 110.

3 *Ibid.*, pp. 112-113. De même, mais sans référence à H. van Effenterre, Cl. BÉRARD (1984), p. 110 : « Le législateur Solon, au début du VIe siècle, rattacha Éleusis et son territoire à l'Attique : en faisant arracher les bornes qui marquaient les frontières, cet homme d'État annexa une plaine riche en champs de blé. »

4 H. van EFFENTERRE (1977), p. 111.

d'une terre enlevée par les puissants d'Athènes aux plus faibles de leurs concitoyens, il cesse d'être ce « révolutionnaire » qui aurait brisé illégalement la propriété aristocratique, comme il l'est nécessairement lorsqu'on l'aborde sous l'angle du IVe siècle. En tant que libérateur de la *Terre Noire* d'Éleusis, il apparaît au contraire comme le restaurateur de l'intégrité territoriale de l'Attique. Libérateur de la patrie, avant d'être législateur et codificateur des lois de la cité, c'est dans le cadre d'un État aristocratique que se situe son œuvre tant de libération que de codification des lois[1], et non dans celui d'une démocratie, dont le principe même n'avait pas été inventé, quand bien même l'Athènes de la démocratie ne cessera-t-elle de se réclamer de lui.

1 *Ibid.*, pp. 128-129.

Chapitre II

Solon et la libération d'Éleusis de la domination mégarienne

1. La *pompè* des Mystères en signe de libération

Dans son *Panégyrique*, après avoir rappelé que seuls, parmi les Grecs, les Athéniens sont des *autochtones* qui peuvent appeler leur cité du nom de *nourrice, patrie et mère*[1] :

> Μόνοις γὰρ ἡμῖν τῶν Ἑλλήνων τὴν αὐτὴν τροφὸν καὶ πατρίδα καὶ μητέρα καλέσαι προσήκει.

Isocrate fait d'eux les dispensateurs des bienfaits de Déméter au reste de l'univers puisqu'ils l'ont fait bénéficier du double don que la déesse avait à l'origine réservé à Athènes, celui de l'agriculture et des Mystères[2] :

> Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν, ὅτ' ἐπλανήθη τῆς Κόρης ἁρπασθείσης, καὶ πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν, ἃς οὐχ οἷόν τ' ἄλλοις ἢ τοῖς μεμυημένοις ἀκούειν, καὶ δούσης δωρεὰς διττὰς, αἴπερ μέγισται τυγχάνουσιν οὖσαι, τούς τε καρποὺς, οἳ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασιν, καὶ τὴν τελετὴν, ἧς οἱ μετασχόντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν, οὕτως ἡ πόλις ἡμῶν οὐ μόνον θεοφιλῶς, ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπως ἔσχεν, ὥστε κυρία γενομένη τοσούτων ἀγαθῶν οὐκ ἐφθόνησεν τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ὧν ἔλαβεν ἅπασιν μετέδωκεν. Καὶ τὰ μὲν ἔτι καὶ νῦν καθ' ἕκαστον τὸν ἐνιαυτὸν δείκνυμεν...
>
> Quand Déméter fut arrivée dans notre pays, alors qu'elle errait à la recherche de Coré, qui lui avait été ravie, et qu'elle eut éprouvé de la bienveillance envers nos ancêtres, à la suite de leurs services, dont nul autre que les initiés ne peuvent entendre parler, et qu'elle leur eut donné les deux dons qui se trouvent être les plus grands, les récoltes qui nous ont rendus capables de vivre autrement que comme des bêtes sauvages, et l'initiation qui donne à ceux qui y participent les espoirs les plus doux sur la fin de la vie et l'ensemble du temps, notre cité fut à ce point aimée non seulement des dieux, mais aussi des hommes que, devenue maîtresse de tels biens, elle ne les refusa pas aux autres, mais donna à tous une part de ce qu'elle avait reçu. Et ceci, encore maintenant, c'est chaque année que nous le montrons...

---

1 ISOCR., IV (*Pan.*), 25.

2 ISOCR., IV (*Pan.*), 28-29.

En contrepoint à ce langage qui est celui d'un Athénien et d'un initié[1], l'*Hymne homérique à Déméter*, dont les critères linguistiques tendent à montrer qu'il fut écrit à l'époque archaïque[2], ne cite aucun Athénien parmi les bénéficiaires des dons de Déméter. Mais seulement des princes éleusiniens. Ainsi n'y a-t-il point d'Athénien parmi les princes dont les filles de Céléos font l'énumération à Déméter lors de son arrivée à Éleusis[3] :

> Ἠμὲν Τριπτολέμου πυκιμήδεος ἠδὲ Διόκλου
> ἠδὲ Πολυξείνου καὶ ἀμύμονος Εὐμόλποιο
> καὶ Δολίχου καὶ πατρὸς ἀγήνορος ἡμετέροιο...

Le sage Triptolème, Dioclès, Polyxène, l'irréprochable Eumolpos, Dolichos, et notre vaillant père...

Point d'Athénien non plus dans la liste de ceux qui, parmi eux, reçoivent de Déméter le don de ses Mystères[4] :

> ...ἡ δὲ κιοῦσα θεμιστοπόλοις βασιλεῦσι
> δεῖξε, Τριπτολέμῳ τε Διοκλεῖ τε πληξίππῳ,
> Εὐμόλπου τε βίῃ Κελεῷ θ' ἡγήτορι λαῶν,
> δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια καλά,
> [Τριπτολέμῳ τε Πολυξείνῳ <τ'>, ἐπὶ τοῖς δὲ Διοκλεῖ],
> σεμνά, τά τ' οὔ πως ἔστι παρεξίμεν οὔτε πυθέσθαι,
> οὔτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν.

Elle s'en fut enseigner aux rois justiciers, à Triptolème, à Dioclès, dompteur de cavales, au vaillant Eumolpos, à Céléos, conducteur du peuple, l'accomplissement des Mystères et elle leur révéla les beaux

---

1 S'interrogeant sur la loi du silence dans les Mystères d'Éleusis, A. MOTTE, *Silence et secret dans les Mystères d'Éleusis*, dans J. RIES et H. LIMET (éds), *Rites d'initiation, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve*, dans *Homo Religiosus*, 13 (1986), pp. 317-334, montre que l'expérience mystique qui y est communiquée se traduit par un *sebas*, « émotion profonde et pieuse (cf. l'adjectif *eusebês*) qui étreint l'homme en présence du sacré, émotion où se mêlent à la fois crainte et vénération » (p. 325). Parce que cette expérience est incommunicable en dehors des Mystères, « tout ce qu'on pourrait en dire ou en faire voir après coup ne serait qu'imposture, trahison, profanation » (*ibid.*, p. 326). D'où le silence impératif qui s'impose à leur sujet et qu'observeront systématiquement les initiés, parmi lesquels Isocrate.

2 N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, pp. 5-11, suivi par K. CLINTON, *The Author of the Homeric* Hymn to Demeter, dans *OAth*, 16 (1986), pp. 43-49.

3 *Hh. Dém.*, 153-155.

4 *Hh. Dém.*, 473-479.

rites, les rites augustes, qu'il est défendu de transgresser, de pénétrer, de divulguer. Si grand est le respect des Déesses qu'il arrête la voix.

L'absence d'Athènes dans l'*Hymne à Déméter*, conjuguée avec l'allusion que fait Solon chez Hérodote à la guerre menée par les Athéniens contre leurs *voisins, à Éleusis*[1], ainsi qu'avec la mention chez Thucydide[2] de l'hostilité d'Eumolpos contre Érechthée, qu'il juge significative des difficultés rencontrées par Athènes dans la formation de son synécisme, ont généralement conduit les historiens contemporains à s'interroger sur la date de ce synécisme et sur sa rupture éventuelle. On distingue ici trois courants qui sont fonction du crédit que l'on accorde au témoignage de Thucydide : Padgug, Bury, Meiggs et Clinton[3] estiment, en se fondant sur ce témoignage, que le synécisme athéno-éleusinien fut précoce et qu'il ne fut plus rompu par la suite, puisque Thucydide ne le signale pas ; Picard[4], Mylonas et Alföldy[5]

---

1 HDT., I, 30.

2 THC., II, 15.

3 R. A. PADGUG, dans *GRBS*, 13 (1972), pp. 146-147 ; J. B. BURY - R. MEIGGS, *A History of Greece*, Londres, 1975, p. 525, n. 2. - K. CLINTON, *The Author of the Homeric* Hymn to Demeter, dans *OAth*, 16 (1986), pp. 43-49 (suivi par H. A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mayence, 1989, p. 67) et ID., *The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis*, dans N. MARINATOS et R. HÄGG (éds), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres et New York, 1993, pp. 116-119, estime que, puisqu'Éleusis est athénienne à l'époque de l'*Hymne à Déméter*, celui-ci ne peut se référer dans l'ensemble de son texte au culte des Mystères. Ceux-ci sont, en effet, trop fondamentaux pour Athènes, pour qu'ils soient absents d'un texte qui les concernerait fondamentalement [cf. notamment K. CLINTON (1986), p. 46]. Clinton en conclut en 1993 que l'objet de l'*Hymne* fut le culte des Thesmophories, ce ne serait qu'accessoirement que le poème, aux vers 473-482, se référerait à la fondation des Mystères. Cependant les études de A. Motte sur la structure unitaire de l'*Hymne* et son rapport avec la symbolique propre aux Mystères d'Éleusis, s'opposent à cette interprétation : A. MOTTE, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973, et *L'expression du sacré dans la religion grecque*, dans J. RIES (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 194-204, tandis que le vocabulaire des vers 273-274 et 476-479, confirme le rapport de l'*Hymne* avec les Mystères d'Éleusis : P. LÉVÊQUE, *Ὄλβιος et la félicité des initiés*, dans *Rayonnement grec. Hommages à Ch. Delvoye*, Bruxelles, 1982, pp. 113-126 ; A. MOTTE et Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Le mot et les rites. Aperçu des significations de* Ὄργια *et de quelques dérivés*, dans *Kernos*, 5 (1992), pp. 119-140.

4 Ch. PICARD (1931), pp. 67-70. - Sur base de la correction Ἀθηναίοισι au vers 267 de l'*Hymne à Déméter* qu'il adopte, au lieu de ἐν ἀλλήλοισι qui figure dans l'unique manuscrit de l'*Hymne*, Ch. PICARD, dans *RPh*, 56 (1930), pp. 257-265 ; ID. (1931), p. 1, propose de voir dans *Hh. Dém.*, 265-267, le reflet d'une guerre contemporaine entre Athènes et Éleusis. Mais cette correction ne s'impose pas en fonction du texte, de telle sorte que la position de Ch. Picard est restée isolée. On peut donc, pour les vers 265-267 de l'*Hymne*, adopter le texte et la traduction de J. HUMBERT (éd.), *Homère, Hymnes*, Paris, 1936,

pensent, par contre, qu'il y eut rupture, comme en témoigneraient le silence de l'*Hymne à Déméter* sur Athènes et l'épisode de Tellos chez Hérodote ; Nilsson[1] cependant voit dans la référence à la guerre entre Eumolpos et Érechthée un épisode non pas historique, mais mythique, Thucydide projetant dans le mythe des mouvements séparatistes plus récents.

Quels que soient les rapports primitifs entre Athènes et Éleusis, sur lesquels l'état actuel de la documentation ne permet pas d'apporter d'éclaircissement[2] (même s'il n'est pas exclu que, contrairement à ce que pense Nilsson, les tensions entre elles remontent à l'âge du Bronze), l'interprétation que van Effenterre donne du fragment 30 G.-P. renouvelle la recherche. Car elle permet d'intégrer dans un ensemble maintenant cohérent une documentation qui, jusque-là, semblait disparate. L'occultation d'un événement ressenti comme pénible par Athènes — celui d'une domination mégarienne acceptée par un clergé éleusinien consentant — explique le silence de Thucydide sur la rupture entre Athènes et Éleusis à l'époque de Solon, ainsi que la projection de ces événements dans le mythe. Pour la même raison, l'Athènes du Ve siècle unanimement se taira sur la libération de la *Terre Noire* d'Éleusis par Solon, quand bien même cet événement était-il rappelé dans un de ses poèmes les plus célèbres. La guerre menée à Éleusis par les Athéniens contre des Mégariens, dont le nom n'est pas prononcé, reste pourtant implicitement associée à la personnalité de Solon par la définition du bonheur que Solon donne chez Hérodote[3].

---

p. 50 : *Quand avec les heures auront tourné les cycles de ses années, les fils d'Éleusis déploieront les uns contre les autres des combats et d'horribles luttes — sans interruption et à jamais*, en considérant que le passage se réfère peut-être à des luttes anciennes entre Thria et Éleusis elle-même (*supra*, p. 54, n. 1), sans qu'il soit nécessaire d'y voir, comme le font O. KERN, *s. v.* « *Ballètus* », dans *R.-E.*, II[2], cc. 2830-2831, et J. HUMBERT, *ibid.*, n. 1, une allusion à la *Ballètus*, ce combat rituel qui avait lieu à Éleusis au cours d'une fête en l'honneur de Démophon (ATHEN., IX, 406d ; HSCH., *s. v.* Βαλλητύς, Latte).

5 G. E. MYLONAS (1961), p. 63 ; Géza ALFÖLDY, dans *RBPhH*, 44 (1969), pp. 33-34.

1 M. P. NILSSON (1951), pp. 37-39.

2 L'état de la question établi par S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I, Oxford, 1991, pp. 263-264, montre que l' archéologie ne peut apporter d'élément décisif pour fixer l'époque à laquelle fut opéré le synécisme à Athènes. - Il ne faut sans doute pas le considérer, comme le fait THC., II, 15, comme ayant été opéré à un moment unique, mais comme résultant d'un mouvement progressif d'intégration. Les remarques de M. P. NILSSON (1951), pp. 26-41, restent à ce point de vue intéressantes, même s'il ne peut prouver que le synécisme fut tardif. Pour Éleusis, il le descend à l'époque de Solon.

3 Sur les traits éleusiniens de cet *olbos* : Louise-Marie L'HOMME-WÉRY [1994], pp. 362-380.

On va montrer, d'autre part, que le silence de l'*Hymne à Déméter* sur Athènes ne saurait davantage être attribué au hasard, mais qu'il est significatif de la domination mégarienne qui s'exerçait sur Éleusis et de la collaboration que son clergé entretenait avec Mégare, à l'époque où ce poème fut écrit.

Dioclès dans l'*Hymne à Déméter*

À Mégare, il était de coutume de jurer par Dioclès, héros national de la cité, comme le fait par exemple le Mégarien des *Acharniens* d'Aristophane[1] :

Ναὶ τὸν Διοκλέα...

Or, dans les deux listes de princes éleusiniens qui figurent dans l'*Hymne à Déméter*[2], Dioclès vient en tête, aussitôt après Triptolème, le prince éleusinien par excellence qui reçoit l'épi de Déméter[3]. Cette mention est particulièrement significative dans la seconde de ces listes qui réserve l'exclusivité des Mystères de Déméter à ces princes éleusiniens[4] :

...ἡ δὲ κιοῦσα θεμιστοπόλοις βασιλεῦσι
δεῖξε, Τριπτολέμῳ τε Διοκλεῖ τε πληξίππῳ,
Εὐμόλπου τε βίῃ Κελεῷ θ' ἡγήτορι λαῶν,
δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια καλά...

Si ces listes ont bien un caractère politique, comme l'absence d'un Athénien parmi elles tend nettement à le montrer, la présence d'un Mégarien dans chacune d'entre elles ne peut qu'être significative de la collaboration qui, durant la domination mégarienne sur Éleusis, s'était établie entre le clergé éleusinien des Eumolpides et Mégare. La présence de Dioclès que l'on y constate

---

1 ARISTOPH., *Ach.*, 774.

2 *Hh. Dém.*, 153 ; 474.

3 Sur cette fonction de Triptolème : Cl. BÉRARD (1984), pp. 111-116. Sur la représentation de Triptolème dans la peinture de vases attique à figures noires à l'époque des Pisistratides : H. A. SHAPIRO (1989), pp. 76-77.

4 *Hh. Dém.*, 473-476. - A. MOTTE et Vinciane PIRENNE-DELFORGE (1992), pp. 119-140, suggèrent de ne pas traduire le terme *orgia* dans la mesure où « la prise en compte de la nature des sources et des contextes est indispensable pour rendre, dans une traduction, la portée du terme dans un texte donné » (*ibid.*, p. 139). Leur étude du mot, dans le contexte de l'*Hymne à Déméter* (273-274 ; 476-479), qui en présente les plus anciennes occurrences, montre qu'il est directement lié à la fondation des Mystères d'Éleusis où il désigne les objets de la révélation.

implique donc que non seulement les Mégariens contrôlaient Éleusis, à l'époque où l'*Hymne* fut rédigé, c'est-à-dire avant la libération d'Éleusis par Solon, mais encore qu'à cette même époque, ils contrôlaient ou du moins participaient aux Mystères. Dans ce contexte, le poème de Solon qui se réfère à la terre d'Éleusis comme étant asservie, puis libérée[1] :

> ...Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγώ ποτε
> ὅρους ἀνεῖλον πολλαχῇ πεπηγότας·
> πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.

reflète nécessairement un point de vue athénien qui n'est en rien éleusinien. Pour Éleusis, pour le clergé des Eumolpides en tout cas, Éleusis n'est pas asservie par Mégare, puisque Dioclès le Mégarien est dans le mythe de la royauté des origines un Éleusinien. L'humiliation de la domination étrangère est ainsi dépassée : à l'origine, les Mégariens sont éleusiniens. C'est comme détenteur du pouvoir légitime qu'il exerce à Éleusis que Dioclès apparaît de même dans un doublet mégarien du combat de Thésée contre Sciron qui en transpose le lieu, des Roches Scironiennes à Éleusis. Cette version mégarienne figure chez Simonide qui la rejette pour celle communément admise qui situe ce combat aux Roches Scironiennes, comme le rappelle Plutarque dans sa *Vie de Thésée*[2] :

> Σκείρωνα δὲ πρὸ τῆς Μεγαρικῆς ἀνεῖλε ῥίψας κατὰ τῶν πετρῶν, ὡς μὲν ὁ πολὺς λόγος, λῃστεύοντα τοὺς παριόντας, ὡς δ' ἔνιοι λέγουσιν, ὕβρει καὶ τρυφῇ προτείνοντα τὼ πόδε τοῖς ξένοις καὶ κελεύοντα νίπτειν, εἶτα λακτίζοντα καὶ ἀπωθοῦντα νίπτοντας εἰς τὴν θάλασσαν. Οἱ δὲ Μεγαρόθεν συγγραφεῖς ὁμόσε τῇ φήμῃ βαδίζοντες καὶ « τῷ πολλῷ χρόνῳ » κατὰ Σιμωνίδην « πολεμοῦντες », οὔθ' ὑβριστὴν οὔτε λῃστὴν γεγονέναι τὸν Σκείρωνά φασιν, ἀλλὰ λῃστῶν μὲν κολαστήν, ἀγαθῶν δὲ καὶ δικαίων οἰκεῖον ἀνδρῶν καὶ φίλον [...] Ἀλλὰ Θησέα φασὶν οὐχ ὅτε τὸ πρῶτον ἐβάδιζεν εἰς Ἀθήνας, ἀλλ' ὕστερον Ἐλευσῖνά τε λαβεῖν Μεγαρέων ἐχόντων, παρακρουσάμενον Διοκλέα τὸν ἄρχοντα, καὶ Σκείρωνα ἀποκτεῖναι. Ταῦτα μὲν οὖν ἔχει τοιαύτας ἀντιλογίας.
>
> Avant d'entrer dans la Mégaride, il [Thésée] tua Sciron en le précipitant du haut des roches où, selon la tradition communément admise, il rançonnait ceux qui passaient par là, et selon les dires de quelques-uns, il poussait l'orgueil et l'arrogance jusqu'à tendre ses pieds aux étrangers, en leur ordonnant de les lui laver, pour ensuite repousser du

---

1 SOL., frgt 30, 5-7 G.-P.

2 PLUT., *Thés.*, X, 4.

> talon et jeter dans la mer ceux qui les lui lavaient. Cependant, les écrivains mégariens marchent contre la tradition et « polémiquent », comme le dit Simonide, « contre ce qui est admis depuis longtemps », en affirmant que Sciron n'était ni un criminel, ni un brigand, mais qu'au contraire, il châtiait les brigands et qu'il était le parent et l'ami d'hommes honnêtes et justes... [suit le récit de sa parentée avec Éaque, Cychrée...[1]]. Ils disent encore que ce n'est pas au début, lorsqu'il marcha sur Athènes, mais, plus tard, que Thésée prit Éleusis, alors que les Mégariens la détenaient et qu'il y renversa d'une chiquenaude Dioclès qui en était le chef, et que c'est alors que Sciron fut tué. Telles sont les contradictions qui existent à ce sujet.

Les deux versions de la légende s'opposent tout en se répondant : tandis qu'aux Roches Scironiennes où naît le mythe de ses exploits, Sciron, du revers du talon, précipite dans la mer les voyageurs forcés de croiser son chemin, Thésée, à Éleusis, renverse d'une chiquenaude l'« archonte » en place, le Mégarien Dioclès. La première version présente les Mégariens comme des « brigands » qui s'efforcent de contrôler la route de l'Isthme à l'ouest de leur cité, là où son resserrement aux Roches Scironiennes rend ce contrôle facile. La seconde les présente comme maîtres de cette même route à l'est de Mégare, à Éleusis, où, selon eux, ils détenaient un pouvoir légitimement acquis, c'est-à-dire reconnu par les Éleusiniens. Que cette controverse mythique soit ancienne, c'est ce que confirme le témoignage de Simonide qui y participa, en prenant parti pour Athènes, contre Mégare, peut-être dans le cadre de la cour d'Hippias où il résida[2].

---

1 Cf. le *stemma* tracé par R. FLACELIÈRE, éd. *Plutarque, Vies*, I, Paris, 1957, p. 224, à *Thésée*, X, 3.

2 Dans son étude sur la création symbolique dans la légende de Thésée, Cl. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne, 1990, p. 404, estime que c'est dès la fin du VIe siècle que Thésée devint un héros national à Athènes, et il juge que le Trésor des Athéniens à Delphes qu'il date de cette époque en fournit l'illustration. Car il offrait, dit-il, au regard des fidèles « convergeant des cités helléniques vers le centre religieux du monde grec » un cycle des travaux de Thésée presque canonique « en une équivalence désormais établie entre Héraclès, le héros panhellénique, et Thésée, le protagoniste secondaire retiré à la légende d'autres cités pour être élevé dans un cadre narratif réinventé, au rang de héros national de la cité destinée à être le leader politique et culturel de la Grèce classique ». - Se fondant cependant sur PAUS., X, 11, 4, qui affirme que le Trésor des Athéniens fut bâti grâce au butin pris sur l'armée de Datis à Marathon, E. D. FRANCIS, *Image and Idea in Fifth-Century Greece*, Londres, 1990, pp. 100-111, y voit une manifestation de la volonté d'Athènes de glorifier ses victoires contre les Perses, et c'est dans ce contexte qu'il situe la promotion de Thésée au rang de héros civique. Le rôle que, dès le VIe siècle, Thésée joue dans la guerre athéno-mégarienne, pour symboliser la victoire athénienne contre les Mégariens à Éleusis, suggère cependant que sa promotion au rang de héros national de l'Attique remonte à cette époque.

Telle qu'on la connaît à partir de sources qui remontent probablement au VIe siècle, la version mégarienne du mythe de Thésée traduit ainsi la même réalité que celle qui s'affirme dans l'*Hymne à Déméter*, contemporain de la domination mégarienne sur Éleusis. Dioclès est archonte à Éleusis dans le mythe mégarien, il y est *basileus* dans le mythe éleusinien. Ces deux versions mythiques, issues d'horizons différents, se recoupent donc pour confirmer que le clergé éleusinien des Eumolpides avait pris parti pour Mégare contre Athènes, dans la rivalité qui opposait les deux cités pour la possession de leur plaine, cette plaine thriasienne que sa situation de terre d'entre-deux condamnait à appartenir à l'une ou à l'autre des cités voisines qui la convoitaient.

Cette situation particulière d'une cité qui se sait condamnée, par sa position à l'intersection de cités plus puissantes, à subir le joug de l'une ou de l'autre de ses voisines, a pu influencer le contenu qui fut donné aux Mystères. Dès l'*Hymne à Déméter*, ceux-ci s'ouvrent, en effet, à tous ceux qui, *parmi les hommes de la terre*, désirent voir l'*olbos* de Déméter[1] :

> Ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
> ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὔ ποθ' ὁμοίων
> αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

> Heureux celui qui, parmi les hommes de la terre, a vu ces choses. Quant à celui qui n'est pas initié aux saints rites, celui qui n'y a point part, jamais il n'a le sort des semblables, même lorsqu'il est mort sous les ténèbres moisies.

Cet universalisme des Mystères d'Éleusis a parfois été contesté parce qu'il semble prématuré à l'époque archaïque[2]. La formulation de l'*Hymne* est pourtant sans ambiguïté dans un texte où tous les mots portent parce qu'ils revêtent un caractère sacré. Aussi est-il tentant de voir dans cette ouverture des Mystères à chacun, quel qu'il soit, en dehors et au-delà même du cadre d'une cité qui n'existe plus, une sublimation d'un destin politique qui a disparu. À Éleusis, c'est sans doute parce qu'elle a cessé d'appartenir aux Éleusiniens que la terre civique est devenue Mère de quiconque le souhaite, dans une perspective eschatologique qui transcende le contexte de la défaite et de la domination étrangère[3]. Le vocabulaire même du passage qui, dans l'*Hymne*,

---

1 *Hh. Dém.*, 480-482.

2 Cf. D. SABATUCCI, *Saggio sul misticismo greco* (1979²), Paris, tr. franç., 1982, p. 119.

3 Ce thème n'est pas développé explicitement par l'*Hymne*. Il est cependant proposé implicitement dans l'ensemble des séquences qu'il développe, dont A. MOTTE, *L'expression du sacré* (1986), p. 202, a montré qu'elles visent à faire apparaître que, par un « ordre cyclique, féminin et chthonien, la mère et la fille exercent une puissance médiatrice : de

est relatif à l'*olbos*, suggère d'ailleurs ce type de transfert. Car, pour définir par la négative l'*olbos* que donnent les Mystères, ce sont les mots du politique que l'*Hymne* utilise : *ammoros* est *celui qui n'a point part* à ces Mystères et qui, par conséquent, n'obtient pas le sort des *semblables*, des *homoioi*. Or la notion de *part* et de partage égalitaire de la terre civique est alors au cœur du débat politique. À Athènes, les *géomores* sont ceux qui ont part à la terre civique parce qu'ils disposent d'un *klèros* suffisant pour la défendre en tant qu'hoplites[1]. À Éleusis, du temps de la domination mégarienne, les *hectèmores* sont de même ceux qui, cessant d'avoir part à cette terre, n'ont plus droit qu'à la récolte, sans doute mesurée en setiers, que leur laisse l'étranger[2]. À Athènes, après la libération, ce sera encore en fonction de la notion de part que se développera l'exigence d'*isomoiria*, de partage égal de la terre civique, que le *dèmos* estimera nécessaire pour faire de tous les Athéniens des *semblables*[3].

Ce que le politique réclame, c'est précisément ce que le culte, à Éleusis, prétend réaliser dans le cadre de Mystères où l'on cesse d'être *ammoros*, « sans part », parce que l'on a part à des Mystères qui rendent *semblables*, *homoioi*, quand bien même ce destin implique-t-il de passer par la pourriture de la mort[4]. Mettant en évidence ce qui sépare l'initié des autres mortels, en insistant sur ce qu'ils ne sont pas, sans définir explicitement ce qu'il est,

---

toutes les divinités de l'Olympe, elles sont les seules à pouvoir [...] jeter un pont entre le Ciel et les profondeurs secrètes de la Terre, entre ce qui vit et qui n'est mort qu'en apparence, pourvu qu'on leur prête foi ». Le symbolisme de l'*Hymne* souligne ainsi le refus de figer la vie et la mort dans l'espace et le temps.

1 *Supra*, p. 37, n. 2.

2 *Supra*, pp. 35-42.

3 *Infra*, pp. 215-216.

4 Le sens du περ qui précise φθίμενός au vers 482 reste discuté : C. DE HEER, ΜΑΚΑΡ-ΕΥΔΑΙΜΩΝ-ΟΛΒΙΟΣ-ΕΥΤΥΧΗΣ, *A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B. C.*, Amsterdam, 1969, p. 19, insiste sur son caractère concessif ; P. LÉVÊQUE (1982), p. 119, met en évidence son caractère temporel, comme dans les expressions du type ὅτε περ. Quoiqu'il en soit, comme le souligne A. MOTTE, *Silence et secret dans les Mystères d'Éleusis* (1986), p. 330, l'Hadès, dans *Hh. Dém.*, 364-365, cesse d'être le lieu d'un souffle diminué pour devenir réservoir de vie. Du moins pour les initiés puisque, selon SOPH., frgt 753 Nauck[2] (= 837 Pearson), *pour les autres, tout y sera malheur*. L'expression de l'*Hymne* pourrait donc se référer à un passage obligé pour tous par la pourriture de la mort, comme ce grain ou ce bulbe que symbolise Coré, mais qui, dans le cas de celui qui a vu, sera dépassé (à moins qu'il ne soit dépassé pour tous, mais que les uns le sachent, et les autres pas. D'où l'importance d'avoir vu et donc de savoir...).

l'*Hymne* respecte la loi du secret propre aux Mystères[1]. Il n'en permet pas moins de circonscrire par opposition la définition du bonheur éleusinien : voir les *orgia* de Déméter, c'est pour un initié avoir un destin, une part égale, devant une terre qui, cessant d'être civique, est devenue mystique : Terre-Mère de l'initié, comme elle est celle de Coré. C'est avoir une part égale devant la mort qui est acceptée parce qu'elle débouche sur la vie[2]. C'est avoir le destin des *semblables* qu'évoque l'*Hymne*, sans le dévoiler[3]. C'est en conséquence jouir du bonheur de l'*oikos*. Car, à l'initié qui a vu ses Mystères, les Deux Déesses envoient Ploutos pour faire prospérer sa maison, quand bien même est-elle alors, à Éleusis, dominée par l'étranger[4] :

> ... μέγ' ὄλβιος ὅν τιν' ἐκεῖναι
> προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
> αἶψα δέ οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα
> Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.
>
> Grandement heureux celui qu'elles aiment d'un cœur empressé parmi les hommes de la terre. Aussitôt elles lui envoient comme hôte de son foyer Ploutos qui donne la prospérité aux hommes mortels.

---

1 *Hh. Dém.*, 480-482, vient d'énoncer cette règle.

2 En réponse à C. DE HEER (1968), pp. 17-25, qui voit dans l'*olbos* que promet l'*Hymne* un bonheur seulement terrestre, P. LÉVÊQUE (1982), pp. 113-126, a montré, à partir d'une étude systématique du terme *olbios* à l'époque archaïque que, dans l'*Hymne à Déméter*, c'est un bonheur *post mortem* que les Mystères annoncent et que ce bonheur est déjà présent par la contemplation qu'ils en donnent. La formulation de l'hymne, par l'opposition marquée qu'elle établit entre l'accusatif ὅν τιν' au vers 486 (pour celui qui reçoit Ploutos des Deux Déesses), et le nominatif ὅς au vers 480 (pour celui qui voit les Mystères) — opposition au reste renforcée par les deux ὅς au vers 481, où même la non participation aux Mystères est indiquée comme une action — est d'ailleurs caractéristique, comme le souligne P. LÉVÊQUE, *ibid.*, pp. 118-119, de la priorité absolue que revêt à Éleusis le fait de voir. Ultérieurement les initiés insisteront tous sur l'importance de la vision dans les Mystères selon une formulation qui rejoint celle de l'hymne, même si elle est parfois plus explicite. PD., frgt 137a Snell (= *Thrènes*, 6 Puech) reprend la formule de l'hymne, lorsqu'il affirme : *Heureux* (olbios) *celui qui a vu cela avant de descendre sous la terre ; il sait la fin de la vie, il en sait le début donné par la divinité* ; de même SOPH., frgt 753 Nauck[2] (= 837 Pearson) : *Trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contemplé cela, iront dans l'Hadès. C'est à eux seuls qu'il sera permis de vivre là-bas. Pour les autres, tout y sera malheur.*

3 Conformément à la signification des Mystères qui se dégage de l'*Hymne à Déméter*, ARSTT., frgt 15 Rose, précise qu'en les voyant, ce n'était pas un *enseignement* que l'initié recevait, mais *des émotions qu'il éprouvait, tandis qu'il était mis dans certaines dispositions, après qu'il fut évidemment devenu apte à les recevoir* ; Jeanne CROISSANT, *Aristote et les Mystères*, Liège, 1932, p. 142 ; A. MOTTE (1973), p. 264.

4 *Hh. Dém.*, 486-489.

Dans ce bonheur, fait de prospérité matérielle et de promesse mystique, le bonheur d'appartenir à une cité fait cependant défaut. Aussi la formule d'adieu de l'*Hymne* se clôt-elle sur l'affirmation qu'Éleusis appartient aux Deux Déesses, et non par conséquent à l'occupant, quel qu'il soit, Mégarien ou Athénien, dont le nom n'est pas cité[1] :

> Ἀλλ' ἄγ' Ἐλευσῖνος θυοέσσης δῆμον ἔχουσαι
> καὶ Πάρον ἀμφιρύτην Ἄντρωνά τε πετρήεντα,
> πότνια ἀγλαόδωρ' ὠρηφόρε Δηοῖ ἄνασσα,
> αὐτὴ καὶ κούρη περικαλλὴς Περσεφόνεια,
> πρόφρονες ἀντ' ὠδῆς βίοτον θυμήρε' ὀπάζειν·
> αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

Hé bien ! Vous qui possédez le pays d'Éleusis parfumée, et Paros entourée par les flots, et Antron la rocheuse, — toi, maîtresse, qui donne les dons splendides des saisons, Dèô, souveraine (ἄνασσα), ainsi que ta fille, la très belle Perséphone — dans votre bienveillance, accordez-moi une vie agréable en cadeau de mon chant. Quant à moi, je penserai à toi encore en d'autres poèmes.

Anassa est Déméter, que le poète appelle ici *Dèô*[2], quand elle règne sur le pays d'Éleusis et son peuple. Le contexte douloureux d'une domination imposée est ainsi dépassé. Éleusis reste le pays de Déméter, quelles que soient les dominations successives et les guerres qui l'accablent, et quand bien même Dioclès le Mégarien est-il devenu prince éleusinien. Dans ce contexte d'une domination transposée dans le mythe et sublimée dans les Mystères, la reprise de la première des listes des princes de l'*Hymne* dans le calendrier liturgique de Solon revêt nécessairement une signification politique. Aussi est-il significatif d'y voir apparaître un nom nouveau, celui de Iacchos, le conducteur athénien de la *pompè* des Mystères.

---

1 *Hh. Dém.*, 490-495.

2 En *Hh. Dém.*, 47, Dèô est encore associé à *chthôn*, ce qui suggère que l'*Hymne* a pu tracer une identité entre Déméter, Dèô-Méter et Gè-Mèter. Cette identité que l'on voit plus tardivement attestée dans le *Papyrus* orphique *de Derveni* c. 18, 9-11 Kapsomenos, n'est cependant pas nécessairement significative de la sémantique du mot qui reste discutée : T. W. ALLEN, W. R. HALLIDAY et E. E. SIKES, *The Homeric Hymns*, Oxford, 1936, p. 114 ; J. HUMBERT (1936), p. 30 ; H. FRISK (1960), *s. v.* Δημήτηρ, penchent pour une identité γῆ/δὴ ; P. CHANTRAINE (1968), *s. v.* Δημήτηρ, hésite ; L. SÉCHAN et P. LÉVÊQUE, *Les grandes divinités*, Paris, 1990², p. 136, envisagent la possibilité que δη soit un ancien nom désignant le « grain », ce qui ferait de Déméter la « Mère du grain » ; L. BESCHI, dans *Lexicon Iconographicon Mythologiae classicae*, IV, 1, 1988, *s. v.* « Demeter », p. 844, et H. A. SHAPIRO (1989), p. 74, estiment que Γῆ + Μήτηρ donnent Déméter.

Iacchos dans les *kurbeis*

La liste des héros éleusiniens[1] figure dans le calendrier des sacrifices qui fut édité à Athènes, entre 403/2 et 399, dans le but de revenir à ceux qui figuraient dans les *kurbeis* de Solon[2]. Comme le souligne Lysias à propos de cette réédition[3] :

> Οἱ τοίνυν πρόγονοι τὰ ἐκ τῶν κύρβεων θύοντες μεγίστην καὶ εὐ-δαιμονεστάτην τῶν Ἑλληνίδων τὴν πόλιν παρέδοσαν, ὥστε ἄξιον ἡμῖν τὰς αὐτὰς ἐκείνοις θυσίας ποιεῖσθαι, καὶ εἰ μηδὲν δι' ἄλλο, τῆς τύχης ἕνεκα τῆς ἐξ ἐκείνων τῶν ἱερῶν γεγενημένης.

---

[1] Fragment C (Agora I 727), publié par J. H. OLIVER, dans *Hesperia*, 4 (1935), pp. 15-29 ; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques, Suppl.*, Paris, 1962, n°10.

[2] *A.P.*, VII, 1, définit les *kurbeis* comme l'ensemble du dispositif sur lequel figuraient les lois de Solon : *on grava les lois sur les* kurbeis *; on les plaça dans la* Stoa Basileios *et tous jurèrent de les observer.* - ARISTOPHANE de BYZANCE, frgt 76 N. = SÉLEUCOS, dans *Et. Gud.*, 164, 11 (T 2 R.), distingue cependant entre *kurbeis* et *axones*, alors qu'il admet pourtant que les uns et les autres figuraient sur un même dispositif qu'il décrit : *Aristophane dit que les* kurbeis *sont semblables aux* axones, *si ce n'est que les* axones *contiennent les lois et les* kurbeis *les sacrifices. L'agencement des uns et des autres est le suivant : un objet en forme de brique, de la taille d'un homme, formé par quatre montants de bois ajustés, de forme quadrangulaire, avec des côtés plats, couverts de textes écrits, et de chaque côté, des pivots de façon à ce que celui qui veut en prendre connaissance puisse les mouvoir et les retourner.* - PLUT., *Sol.*, XXV, 4, signale de même : *On inscrivit les lois de Solon sur des* axones *de bois qui tournaient à l'intérieur de cadres rectangulaires : quelques petits restes en ont été conservés jusqu'à nos jours, au Prytanée. On les appela* kurbeis *selon Aristote* [...] *Certains prétendent que l'on appelait* kurbeis *celles qui contenaient les choses sacrées et* axones *les autres.* - De ces descriptions, il résulte que le dispositif sur lequel figuraient les lois de Solon était unique, même si on désignait parfois les lois profanes comme *axones*, les lois sacrées comme *kurbeis* [E. RUSCHENBUSCH, (1966 = 1983[2]), pp. 14-26 ; c. r. de Éd. WILL, dans *RPh*, 42 (1968), pp. 134-135 ; P. J. RHODES (1985)[2], pp. 131-135]. Il n'y a donc pas lieu d'admettre, comme R. STROUD, dans *Class. Stud.*, 19 (1979), pp. 1-62, et N. ROBERTSON, dans *Historia*, 35 (1986), pp. 147-176, que les lois de Solon en matière sacrée étaient inscrites sur un dispositif pyramidal qu'ils supposent comme tel en fonction du terme *kurbis*, « pointe » (?), tandis que ses lois en matière profane auraient été gravées sur le dispositif décrit par les auteurs anciens que E. RUSCHENBUSCH (1962), p. 24, conçoit comme vertical, et R. STROUD, *ibid.*, p. 46, fig. 1, comme horizontal. - La distinction entre *axones* et *kurbeis* que tracent les auteurs anciens était probablement due au fait que les lois profanes de Solon étaient numérotées en fonction de l'*axôn* — la table — sur laquelle elles figuraient. Ainsi la loi de Solon sur les *atimoi* (SOL., F 70 R.) est-elle dite par PLUT., *Sol.*, XIX, 4, qui la cite, la *huitième loi du treizième axôn*, alors que les sacrifices étaient classés par ordre chronologique.

[3] LYS., 30 (*Nicom.*), 18.

> Assurément, nos ancêtres, qui sacrifiaient d'après les *kurbeis*, nous ont légué la cité la plus grande et la plus heureuse de toute la Grèce, de telle sorte qu'il est bon pour nous que nous fassions les mêmes sacrifices qu'eux, quand bien même n'aurions-nous d'autre motif que l'heureux succès qu'ils ont obtenu à partir de ces sacrifices-là.

III. Le fragment C du calendrier dit *de Nicomachos*. - D'après la photo de J. M. CAMP, *The Athenian Agora*, 1986, p. 102, fig. 77.

On chargea donc la commission des transcripteurs qui, sous la direction de Nicomachos, avait entrepris de rééditer les lois profanes de Solon[1], de procéder de même à la révision de son calendrier des sacrifices.

Les onze fragments de ce calendrier que l'on a retrouvés ne représentent qu'une partie infime de son contenu. Ils ont cependant permis à S. Dow[2] de

---

1 LYS., 30 (*Nicom.*), 2.

2 Étude systématique des fragments de ce calendrier : S. DOW, *The Walls inscribed with Nikomakhos' Law Code*, dans *Hesperia*, 30 (1961), pp. 58-73. Datation : S. DOW, *The Athenian Calendar of Sacrifices : the Chronology of Nikomakhos' Second Term*, dans *Historia*, 9 (1960), pp. 271-293 (bibliographie antérieure à 1961 : pp. 292-293). Analyse

montrer qu'ils appartenaient à trois murs opistographes, formés de stèles juxtaposées, ornées sur leur face principale par une *anathyrosis*, bandeau légèrement saillant qui uniformisait l'ensemble. C'est sur cette face que fut gravée en caractères ioniens, conformément à la réforme d'Euclide (403/2), contemporaine de sa rédaction, la nouvelle édition du calendrier des sacrifices de Solon. L'écriture soignée est *stoichèdon*, tandis que l'ensemble de l'inscription traduit le soin apporté à sa rédaction. En dépit de ce soin, des traces de lettres plus anciennes, qui ne sont pas complètement effacées, montrent qu'elle fut gravée sur une pierre de réemploi. Cette particularité rare dans les inscriptions attiques — dans la mesure où il était moins coûteux de prendre une pierre vierge — a amené S. Dow[1] à estimer que, si le support fut conservé, c'est parce qu'on y tenait, ainsi qu'à son emplacement. Il en a déduit que le texte qui avait été antérieurement gravé à cet endroit, contenait déjà très probablement un calendrier, sur la nature duquel il n'a pas pris position. On sait cependant par le décret de Tisaménos (410/9), qui réglemente la réédition des lois profanes de Solon, que celles-ci devaient figurer sur le mur de la *Stoa Basileios* où elles se trouvaient préalablement inscrites[2] :

> Τοὺς δὲ κυρουμένους τῶν νόμων ἀναγράφειν εἰς τὸν τοῖχον, ἵνα περ πρότερον ἀνεγράφησαν, σκοπεῖν τῷ βουλομένῳ.
>
> Quant aux lois confirmées, elles seront inscrites sur le mur, là précisément où elles étaient inscrites auparavant, afin que quiconque le souhaite puisse en prendre connaissance.

---

comparative avec les autres calendriers athéniens du IVe siècle : S. DOW, *Six Athenian Sacrificial Calendars*, dans *BCH*, 92 (1968), pp. 170–186. Étude de l'ensemble de la documentation épigraphique et littéraire sur le calendrier sacré et civil de l'année athénienne : J. D. MIKALSON, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, New Jersey, 1975.

1 S. DOW (1961), pp. 58-73. - Selon Ann FINGARETTE, *A New Look at the Wall of Nikomakhos*, dans *Hesperia*, 40 (1971), pp. 330-335, le texte effacé aurait contenu non un calendrier, mais la constitution que les Trente auraient rédigée dans le but de revenir à la *patrios politeia* dont le principe leur avait été imposé par Sparte (cf. *A.P.*, XXXIV, 3 - XXXV, 2). Mais on sait par XEN., *Hell.*, II (3), 1, 11, que, lorsqu'ils furent chargés par le *dèmos* de rédiger les lois ancestrales, les Trente *remirent de jour en jour le moment de les rédiger et de les publier, et que, pour le conseil et les autres magistratures, ils gouvernèrent selon leur bon vouloir*. Dans ces conditions, il est fort improbable que cette « constitution » ait jamais vu le jour, et plus improbable encore qu'elle ait figuré sous le calendrier de Nicomachos.

2 AND., I (*Myst.*), 84. - Le paragraphe suivant précise qu'il s'agit du mur de la *Stoa Basileios*.

On peut donc supposer que le mur sur lequel fut gravée cette nouvelle édition des *kurbeis* avait très probablement servi de support à une première édition sur pierre du même texte[1], et que c'est cette première édition qui fut effacée lorsqu'on procéda à la révision des *kurbeis* en 403/2. Le petit nombre des fragments conservés de l'édition de 403/2 ne permet toutefois pas de montrer dans quelle mesure elle restait fidèle au modèle initial établi par Solon, même si l'on sait que l'esprit de la révision consistait à revenir aux *kurbeis*.

L'étude de la fête en l'honneur des héros éleusiniens, qui figure sur le fragment le mieux conservé de ce calendrier, montre, par ailleurs, tant par les divinités qui y figurent que par les prêtres qui leur sacrifient, que l'on se trouve devant une fête caractéristique de la politique de Solon, pour autant que l'on considère, comme on va le montrer, que la perspective éleusinienne y fut centrale.

Les Éleusinia *à Athènes*

La réglementation de cette fête figure sur la colonne de droite du fragment C qui est le mieux conservé de ce calendrier[2]. Sous l'*anathyrosis*, le titre porte en caractères plus grands que ceux du texte et séparés de lui par une ligne continue[3] :

Τάδε τὸ ἕτερον ἔτος θύεται Ἀ[θήνησιν]

On fera ces sacrifices, la seconde année, à Athènes.

---

1 Initialement, il avait été gravé sur bois : *supra*, p. 74, n. 2.

2 *Agora* I 727, frgt C, ll. 65-77 ; éd. J. H. OLIVER (1935), pp. 14-29 ; F. SOKOLOWSKI, *LSCG*, *Suppl.*, Paris, 1962, n° 10. - Sur l'autre côté du fragment, une inscription, plus ancienne, en caractères attiques, antérieure à la réforme d'Euclide de 403/2, contient le texte d'un premier calendrier qui ne semble pas avoir été systématique, ainsi qu'une loi relative à l'organisation des triérarchies ; cf. S. DOW (1961), pp. 58-73 ; avec la fig. 1, p. 59.

3 Avec J. H. OLIVER (1935), p. 21, on restituera Ἀ[θήνησιν]. Il s'agit, en effet, du calendrier de l'État qui décide de l'organisation des fêtes religieuses dans l'*astu* de la cité. Cette restitution paraît donc extrêmement problable. Par contre, il n'existe pas de raison suffisante d'adopter celle de S. DOW (1960), p. 289, qui propose ἀ[πὸ Λάχητος ἄρχοντος προτέρα δραμοσύνη, « première série de célébrations à partir de l'archontat de Lachès ». Cette restitution qui semble incertaine insiste à tort sur le caractère novateur du calendrier. - F. SOKOLOWSKI (1962), pp. 9-10, hésite, quant à lui, pour ce dernier mot du titre. Car la lecture ἀ[πὸ ἄρχοντος, malgré les exemples apportés par Dow, lui semble « un peu gênante ». Il ne propose en conséquence aucune de ces deux restitutions. Et n'en adopte pas d'autre.

Sous cette ligne, le texte se répartit sur trois colonnes, de 0,170 m de large, dont seules les deux dernières sont situées en dessous du titre lui-même. On en déduira que la première colonne concernait les fêtes qui clôturaient la première année, tandis que les deux autres ouvraient celles de la seconde année. Par souci de gagner de la place sans doute, le nom de la fête n'est pas indiqué. Seuls les noms des mois — écrits en caractères plus grands que le corps du texte — et les noms des jours, permettaient donc de situer la fête au cours de laquelle les sacrifices mentionnés devaient être accomplis.

L'indication du mois ne figure pas en haut de la colonne de droite qui concerne la fête en l'honneur des héros éleusiniens ; sa réglementation commençait donc au bas de la colonne centrale. La mention *Hékatombaiôn* qui figure au-dessus de la colonne centrale, et l'indication de sacrifices à réaliser à la date du 16, en l'honneur de Zeus Phratrios et Athéna Phratria[1], permet cependant de déterminer que la fête qui y était réglementée était celle des *Métoikia*, pour laquelle Plutarque, dans sa *Vie de Thésée*, donne aussi la date du 16 *Hékatombaiôn*[2]. Comme les *Métoikia* sont la fête du synécisme réalisé par Thésée, la fête qui suit en l'honneur des héros éleusiniens pourrait avoir un rapport avec elle, en tant qu'application particulière de ce synécisme. Telle qu'on l'a conservée, elle s'ouvre sur la mention de Thémis qui est la première des vingt divinités qui y reçoivent des sacrifices[3] :

60	Δ ⊢⊢	Θέμιδι οἷς
	Δ Γ	Διὶ Ἑρκείωι οἷς]
	Δ ⊢⊢	Δήμητρι οἷς
		Φερρεφάττη[ι]

---

1 *Agora* I 727, frgt C, l. 44-59.

2 PLUT., *Thés.*, XXIV, 4 ; cf. F. SOKOLOWSKI (1962), p. 30 ; S. HORNBLOWER (1991), p. 265. - En ce qui concerne les sacrifices de la colonne I, F. SOKOLOWSKI, dans *Eos*, 37 (1936), pp. 450-457, cf. (1962), n° 10, a pu déterminer qu'ils étaient répartis en deux groupes dont le premier concernait la fête des *Skirophoria*, le second celle des *Plyntéria*.

3 Texte de J. H. OLIVER (1935), p. 21, sauf aux lignes 73-76, où l'on a suivi K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, dans *TAPhS*, 64 (1974), p. 70 (*infra*, p. 80, n. 2) ; à la ligne 77, S. DOW, dans *Proceedings of the Massachussets Historical History*, 71 (1953-1957) et dans *BCH*, 92 (1968), p. 174 ; aux lignes 82-83, A. KÖRTE, *Eleusinisches*, dans *Glotta*, 25 (1936), p. 136 (*infra*, p. 80, n. 5). - À la ligne 60, on lira 12 drachmes, avec J. H. OLIVER (1935), p. 27, et non 10 drachmes, 2 oboles, avec F. SOKOLOWSKI (1962), n° 10, p. 28. Car la photographie de la pierre est claire, tandis que le prix de la brebis est systématiquement de 12 drachmes dans cette fête. La distinction entre le mouton et la brebis, appelés tous deux οἷς, sur ce calendrier, est donc uniquement indiquée par le prix : toujours 12 drachmes pour une brebis, offerte systématiquement aux divinités féminines, 15 pour un mouton offert aux dieux.

	Δ Γ ⊢⊢	κριός
65	Δ Γ	Εὐμόλπωι οἷς]
	Δ Γ	Δελίχωι ἥ[ρωϊ οἷς]
	Δ Γ	Ἀρχηγέτη[ι οἷς]
	Δ Γ	Πολυξέν[ωι οἷς]
		Θρεπτῶι [- - - -]
70	Δ Γ ⊢⊢	κριτός
	Δ Γ	Διόκλω[ι οἷς]
	Δ Γ	Κελεῶι [οἷς]
		Εὐμολπ[ίδαις οἳ]
		ταῦτα [θύσιν καὶ]
75		ἱερέα[ι Δήμητρος]
	H	ἀπόμ[ετρα]
		ἐκ τῶν στ[ηλῶν (?)]
	(⊢) ⊢⊢	χοῖρ[ος - - -]
	Δ ⊢⊢	Ἑστί[αι οἷς]
80	Δ ⊢⊢	Ἀθηνα[ίαι οἷς]
	Δ	Χά[ρισιν - - -]
		Ἑρ[μῆι - - -]
	Δ Γ	Ἐν[αγωνίωι οἷς]
	Δ	[- - - - - -]
85	Δ Γ	Ἡ[φαίστωι(?) οἷς]
	Δ Γ	Δ[ιονύσωι(?) οἷς]
		[- - - - - -]

60	12 drachmes	Pour Thémis, une brebis.
	15	Pour Zeus *Erkeios*, un mouton.
	12	Pour Déméter, une brebis.
	17	Pour Pherréphatta, un bélier.
65	15	Pour Eumolpos, un mouton.
	15	Pour le héros Délichos, un mouton.
	15	Pour l'Archégète, un mouton.
	15	Pour Polyxène, un mouton.
		Pour Threptos,
70	17	un [...] choisi.
	15	Pour Dioclos, un mouton.
	15	Pour Céléos, un mouton.
		Pour les Eumolpides
		qui offrent ces sacrifices, et
75		pour la prêtresse de Déméter
	100	comme allocation
		en fonction des stèles.
	3	Un petit cochon
	12	Pour Hestia, une brebis.
80	12	Pour Athéna, une brebis.
	10	Pour les Charites, ...

		Pour Hermès
	15	*enagônios*, un mouton (?).
	10	[.....]
85	15	Pour Héphaistos, un mouton (?).
	15	Pour Dionysos, un mouton (?).

La longue liste des divinités de cette fête — vingt au total, mais il y en eut peut-être davantage, puisque le début de sa réglementation est perdue[1] — se répartit en deux groupes : tout d'abord celui des divinités athéno-éleusiniennes auquel sacrifient les Eumolpides et la prêtresse de Déméter[2] qui appartient à la famille des Philléides[3] ; ensuite celui de divinités plus particulièrement athéniennes, auquel sacrifie un autre groupe de prêtres, dont le nom est perdu, mais qui est vraisemblablement celui des Céryces. Car ils célèbrent des sacrifices en l'honneur d'Hermès, patron des Céryces et des Charites qui souvent l'accompagnent[4]. Cet Hermès étant *enagônios*, la célébration de la fête comportait donc des jeux[5].

---

1 Le jour et le mois de sa célébration manquent. La réglementation de cette fête commençait donc au bas de la colonne précédente.

2 *Agora*, I, 727, frgt C, ll. 60-77.Pour les lignes 73-76, Oliver avait proposé :

		Εὐμολπ[ίδαι]
		ταῦτα [θύουσιν]
	75	ἱερέα[ι Δήμητρος]
	H	ἀπόμ[ετρα]

Mais cette restitution amène à attribuer à la seule prêtresse de Déméter une allocation fort importante pour des sacrifices qu'elle accomplit manifestement en compagnie des Eumolpides. La restitution de K. CLINTON (1974), p. 70, que l'on a adoptée ici, supprime ces deux invraisemblances.

3 P. FOUCART, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, pp. 216-220 ; F. BOURRIOT (1976), pp. 1234-1239.

4 *Agora*, I, 727, frgt C, ll. 78-86 ; cf. PAUS., I, 38, 3. - K. CLINTON (1974), p. 70, suppose qu'il s'agissait des *hiéropes*, parce qu'ils participaient aux *Éleusinia* de *métageitniôn* qui avaient lieu à Éleusis (*I.G.*, I^2, 5 ; *infra*, p. 88, n. 1). Mais, si les *hiéropes* athéniens représentent la cité à Éleusis, inversement ce sont les Céryces que l'on attend dans cette fête qui représente Éleusis à Athènes.

5 *Agora*, I, 727, frgt C, ll. 81-83. - Pour les lignes 81 à 83, la restitution de J. H. OLIVER (1935), p. 29 :

Δ	Χά[ρισιν - - -]
	Ἑρ[μῆι - - -]
Δ Γ	Ἐν[- - - οἷς]

implique que la somme du sacrifice offert à Hermès n'était pas mentionnée. La restitution de A. KÖRTE, dans *Glotta*, 25 (1936), p.136, qui voit dans *Enagônios* une épiclèse de Hermès est dès lors d'autant plus probable qu'à Éleusis aussi, les *Éleusinia* comportaient un sacrifice

La présence de ces deux groupes et des sacrifices qu'ils opèrent est caractéristique de la politique de Solon : en sacrifiant à Thémis et à Zeus, les Eumolpides, accompagnés par les autres familles éleusiniennes que représentent les Philléides, célèbrent sa législation[1] ; en sacrifiant à Déméter et à Phérréphatta (nom donné à Coré dans les inscriptions athéniennes), ainsi qu'à l'ensemble des héros éleusiniens, parmi lesquels prend place l'*Archégète*, Iacchos, ils célèbrent sa libération[2]. L'épiclèse d'*Archégète*, qui est donnée à Iacchos, le désigne, en effet, comme conducteur de la *pompè* qui, le 20 *Boèdromiôn*, conduit les Mystes d'Athènes à Éleusis, pour y célébrer les Mystères[3]. Dans le cadre de la libération d'Éleusis que vient d'opérer Solon, cette *pompè* est doublement significative : elle annonce la joie de l'initiation, elle rappelle le bonheur de la libération.

à ce dieu, comme aux Charites qui le précèdent sur la liste athénienne (*I.G.*, I^2, 5 ; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, n° 4 ; texte : *infra*, p. 87, n. 3). On restituera à la ligne 83 *enagônios*, suivi par le nom de la victime sacrifiée, et non pas Hermès, puis la victime, puis l'épiclèse, comme le propose F. SOKOLOWSKI (1962), n° 10.

1 SOL., frgt 30, 18 G. -P., désigne ses lois comme *thesmoi*. Elles sont donc placées sous la protection de Thémis, tandis que SOL., frgt, 40, G.-P., demande à Zeus de leur assurer bonne chance (*agathè tuchè*) et gloire (*kudos*). Le « code » de Solon garantissant une justice égale pour chacun par la législation de droit privé qu'il établit (*infra*, pp. 237-249), l'épiclèse d'*erkeios*, de *protecteur de l'enclos*, donnée à Zeus dans cette fête, se justifie tout particulièrement.

2 Le calendrier de Solon (*Agora*, I, 727, frgt C, ll. 60-72) signale dans l'ordre Eumolpos, Délichos, l'Archégète, Polyxène, Threptos, Dioclos, Céléos. L'*Hymne à Déméter*, 149-155, Triptolème, Dioclès, Polyxène, Eumolpos, Dolichos, et Céléos. - STRAB., X, 3, 9, désigne nommément Iacchos comme « l'archégète des Mystères et le *daimôn* de Déméter ». Aussi est-ce du *Iaccheion*, situé auprès du *Pompeion*, à proximité du Dipylon, dans le Céramique intérieur, que partait la procession des Mystes en direction d'Éleusis (PLUT., *Alc.*, XXXIV, 4 ; PAUS., I, 2, 4 ; cf. L. BESCHI et D. MUSTI (1987), pp. 262-263 ; avec la carte p. CX). On y voyait, dit PAUS., I, 2, 4, les statues de Déméter et de sa fille, ainsi que « l'enfant portant la torche » des Mystes. C'est sans doute cette statue d'un Iacchos *pais*, que les Mystes transportaient à l'avant de la *pompè* de *Boèdromiôn*. L. BESCHI et D. MUSTI (1987), pp. 263, supposent qu'il s'agissait d'un antique *xoanon*.

3 J. M. MANSFIELD, *The robe of Athena and the Panathenaic Peplos*, Diss. Berkeley, 1985, pp. 434-437, et K. CLINTON, *Sacrifice at the Eleusinian Mysteries*, dans *Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm, 1988, p. 70, et K. CLINTON (1993), pp. 116-119, ont montré que la *pompè* des Mystes, le 20 *Boèdromiôn*, était précédée la veille de celle des éphèbes, des magistrats et des prêtres qui reconduisaient à Éleusis les *hiéra* de Déméter que les éphèbes avaient apportés le 14 à Athènes.

Aussi, au Ve siècle encore, la présence de Iacchos dans la *pompè* des Mystères reste le signe de la liberté et de l'intégrité du territoire athénien, particulièrement quand c'est la plaine thriasienne qui se voit menacée. En 480, lorsque les Perses occupent cette plaine, la vision que les Athéniens ont de la *pompè* qui continue à s'y dérouler, en dehors de toute vraisemblance, puisque l'ennemi y est présent, est signe de la victoire que va donner Déméter à Athènes et à la Grèce[1] :

> Ἔφη δὲ Δίκαιος ὁ Θεοκύδεος ἀνὴρ Ἀθηναῖος, φυγάς τε καὶ παρὰ Μήδοισι λόγιμος γενόμενος, τοῦτον τὸν χρόνον ἐπείτε ἐκείρετο ἡ Ἀττικὴ χώρη ὑπὸ τοῦ πεζοῦ στρατοῦ τοῦ Ξέρξεω, ἐοῦσα ἔρημος Ἀθηναίων, τυχεῖν τότε ἐὼν ἅμα Δημαρήτῳ τῷ Λακεδαιμονίῳ ἐν τῷ Θριασίῳ πεδίῳ, ἰδεῖν δὲ κονιορτὸν χωρέοντα ἀπ' Ἐλευσῖνος ὡς ἀνδρῶν μάλιστά κῃ τρισμυρίων, ἀποθωμάζειν τέ σφεας τὸν κονιορτὸν ὅτεών κοτε εἴη ἀνθρώπων, καὶ πρόκατε φωνῆς ἀκούειν, καί οἱ φαίνεσθαι τὴν φωνὴν εἶναι τὸν μυστικὸν ἴακχον. Εἶναι δ' ἀδαήμονα τῶν ἱρῶν τῶν ἐν Ἐλευσῖνι γινομένων τὸν Δημάρητον, εἰρέσθαι τε αὐτὸν ὅ τι τὸ φθεγγόμενον εἴη τοῦτο· αὐτὸς δὲ εἰπεῖν· « Δημάρητε, οὐκ ἔστι ὅκως οὐ μέγα τι σίνος ἔσται τῇ βασιλέος στρατιῇ. Τάδε γὰρ ἀρίδηλα, ἐρήμου ἐούσης τῆς Ἀττικῆς, ὅτι θεῖον τὸ φθεγγόμενον, ἀπ' Ἐλευσῖνος ἰὸν ἐς τιμωρίην Ἀθηναίοισί τε καὶ τοῖσι συμμάχοισι. Καὶ ἢν μέν γε κατασκήψῃ ἐς τὴν Πελοπόννησον, κίνδυνος αὐτῷ τε βασιλέϊ καὶ τῇ στρατιῇ τῇ ἐν τῇ ἠπείρῳ ἔσται· ἢν δὲ ἐπὶ τὰς νέας τράπηται τὰς ἐν Σαλαμῖνι, τὸν ναυτικὸν στρατὸν κινδυνεύσει βασιλεὺς ἀποβαλεῖν. Τὴν δὲ ὀρτὴν ταύτην ἄγουσι Ἀθηναῖοι ἀνὰ πάντα ἔτεα τῇ Μητρὶ καὶ τῇ Κόρῃ, καὶ αὐτῶν τε ὁ βουλόμενος καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων μυεῖται· καὶ τὴν φωνὴν τῆς ἀκούεις ἐν ταύτῃ τῇ ὀρτῇ ἰακχάζουσι. » [...] ἐκ δὲ τοῦ κονιορτοῦ καὶ τῆς φωνῆς γενέσθαι νέφος καὶ μεταρσιωθὲν φέρεσθαι ἐς Σαλαμῖνα ἐπὶ τὸ στρατόπεδον τὸ τῶν Ἑλλήνων· οὕτω δὲ αὐτοὺς μαθεῖν ὅτι τὸ ναυτικὸν τὸ Ξέρξεω ἀπολέεσθαι μέλλοι.
>
> Voici ce que racontait Dikaios, fils de Théokydès, un Athénien banni qui était devenu quelqu'un de considéré chez les Mèdes : « En ce temps-là, alors que le territoire athénien était ravagé par l'armée de terre de Xerxès, mais qu'il était vide d'Athéniens, il se trouvait dans la plaine thriasienne, en même temps que le Lacédémonien Démarate, et il avait vu un tourbillon de poussière se lever depuis Éleusis, tel qu'auraient pu en soulever quelque trente mille hommes (ἀνδρῶν). Ils se demandaient avec surprise de quels êtres humains (ἀνθρώπων) ce tourbillon pouvait provenir, quand tout à coup, un bruit de voix s'était fait entendre. Et il lui sembla que c'était le Iacchos des Mystes ». Démarate qui était ignorant des cérémonies qui se déroulaient à Éleusis,

[1] HDT., VIII, 65.

> lui avait demandé quel était ce bruit. Et il lui avait dit : « Démarate, il n'est pas possible qu'un grand désastre ne se produise pas pour l'armée du Roi. Car il est visible que, puisque l'Attique est déserte, ce bruit qui vient d'Éleusis est divin et qu'il va défendre Athènes et ses alliés. S'il s'abat sur le Péloponnèse, le danger sera pour le Roi et son armée sur terre, s'il se tourne vers les navires qui sont à Salamine, c'est l'armée navale du Roi qui sera en danger de périr. Cette fête est celle que conduisent les Athéniens chaque année en l'honneur de la Mère et de la Fille, et celui qui le veut, parmi eux et parmi les autres Grecs, est alors initié. Et la voix que tu entends dans cette fête est le cri de Iacchos qu'ils poussent. » [...] Et, à partir du tourbillon et de la voix, se forma un nuage qui s'éleva dans les airs et se posta, à Salamine, sur le camp des Grecs. Ainsi apprirent-ils que l'armée navale de Xerxès était sur le point de périr.

Dans la perspective mystique que trace cette « vision » éleusinienne[1], terre, citoyens et *pompè* s'identifient de telle sorte que, de la terre éleusinienne, Mère d'Athènes[2], naît un tourbillon de poussière, tel qu'auraient pu en soulever quelque trente mille hommes (ἄνδρες)[3]. Parce que cette population représente l'élément mâle d'Athènes, celui qui va la défendre, le tourbillon où résonne la voix des Mystes — le Iacchos mystique — devient nuage[4]

---

1 R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956, p. 300, souligne l'emploi du vocabulaire oraculaire dans ce passage.

2 Cf. ISOCR., IV (*Pan.*), 25 ; ESCH., *Sept*, 16-20, encourage le peuple de Cadmos à porter secours à la cité et à ses dieux, notamment *à la Terre Mère, nourrice aimée, qui, à l'heure où, enfants, vous vous traîniez sur son sol bienveillant, a pris sur elle toute la charge de votre éducation, vous nourrissant pour faire de vous des habitants du pays, des porte-boucliers, loyaux pour ce besoin-ci*, à savoir la défendre. M. DETIENNE, *La phalange : problèmes et controverses*, dans J.-P. VERNANT (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 125-126, montre, à partir de ce passage, comment l'idéal hoplitique d'une cité de *porteurs de boucliers* (*aspidéphoroi*), qui est en fait Athènes (Thèbes n'étant jamais nommée dans les *Sept*) s'oppose à une *hybris* constitutive du combat aristocratique.

3 J. LABARBE, *La loi navale de Thémistocle*, Paris, 1957, p. 185, conteste que ce chiffre puisse représenter le nombre des citoyens athéniens : « l'assimiler aux 30.000 citoyens convaincus par Aristagoras en 499/8, c'est abuser d'une coïncidence numérique. À aucun moment, Dikaios ne songe exclusivement à des hommes pourvus de la qualité d'Athénien [...] Le mot ἀνδρῶν a induit en erreur plus d'un interprète moderne. La vérité est qu'il ne répond pas à *virorum*, mais à *hominum* ». Chez SOL., frgt 30, 25 G.-P., c'est cependant pour désigner les citoyens que le mot ἄνδρες est employé avec un sens précis (*infra*, p. 235) qu'il a aussi dans chez HDT., VIII, 65, où il précise ἄνθρωποι employé juste auparavant. L'identité symbolique que le texte admet entre la *pompè* et la cité, ce qui ne signifie pas que les 30.000 citoyens participaient tous à la fête, est d'ailleurs précisée dans la suite, puisque le tourbillon de poussière produit un nuage, représentation symbolique qui confirme la notion masculine présente dans ἄνδρες.

qui se pose en signe de victoire sur la flotte des Grecs à Salamine. Ainsi, grâce à Déméter, Athènes vaincra, puisqu'elle reçoit le secours de la Terre-Mère pour laquelle elle combat.

Cependant, parce que le cri de Iacchos est tout autant celui de la victoire que celui de l'initiation, il ne peut retentir que dans une plaine libérée, comme l'est déjà la plaine thriasienne, en 480, alors même que l'ennemi l'occupe, puisque d'avance Déméter octroie la victoire à Athènes. Par contre, il ne peut résonner dans une plaine menacée, comme l'est la plaine thriasienne, quand, à partir de 413, les Péloponnésiens occupent Décélie, empêchant la *pompè* d'avoir lieu et obligeant les Mystes à gagner Éleusis par la mer. Aussi, lorsqu'en 407, en dépit de cette occupation, Alcibiade organise la *pompè* en la faisant protéger par l'armée, se déroule-t-elle dans l'ordre et le silence, sans ce cri de Iacchos qui symbolise le double bonheur de la liberté et de l'initiation[1] :

> ἱερεῖς δὲ καὶ μύστας καὶ μυσταγωγοὺς ἀναλαβὼν καὶ τοῖς ὅπλοις περικαλύψας, ἦγεν ἐν κόσμῳ καὶ μετὰ σιωπῆς...
>
> Prenant avec lui les prêtres, les mystes et les mystagogues, et les environnant de ses troupes, il les conduisit dans l'ordre et le silence...

---

4 Dans la mythologie de la Mère, la terre représente le principe divin sous l'angle féminin, l'eau sous l'angle masculin. Ainsi reprenant la formule de SOL., frgt 30, 4 G.-P., EUR., *Chrysippe*, frgt 839 N^2, oppose-t-il à une Terre-Mère *mégistè*, l'Éther de Zeus, source de pluie et donc de fécondité : *Terre très grande* (Gaia mégistè) *et toi, Éther de Zeus, lui qui procrée les hommes et les dieux, elle qui, parce qu'elle a reçu les gouttes humides de la pluie, enfante les hommes, enfante les pâturages et les races des bêtes sauvages, de telle sorte que c'est sans injustice qu'on peut la reconnaître comme Mère de tous...* Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, dans *Hdb der Altertumsw.*, V, 2, 1, Munich, 1955, p. 460. - J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971, p. 121, remarque : « l'image de l'eau n'évoque pas exactement, dans les mythes grecs, l'idée de la maternité qui est mieux symbolisée par la Terre. Il arrive que l'eau soit neutre ou sexuellement différenciée — elle est alors passive ; elle peut être symbolisée par un couple de divinités, masculine et féminine ; elle signifie le pouvoir de donner la vie, au-delà des formes biologiques particulières sous lesquelles il se manifeste ». S. BYL, dans *RHR*, 204 (1987), pp. 239-247, montre que les *Nuées* d'Aristophane parodient les Mystères d'Éleusis et propose, sur base d'une scholie au vers 304 des *Nuées* [éd. D. HOLWERDA, *Prolegomena de comœdia scholia..., fasc.* III, 1, Groningen, 1977], d'en situer le thème dans le prolongement de l'épisode de la nuée chez HDT., VIII, 65.

1 PLUT., *Alc.*, XXXIV, 6. - J. HATZFELD, *Alcibiade*, Paris, 1951, pp. 298-302, et Éd. WILL, *Le monde grec et l'Orient, I, Le Ve siècle*, Paris, 1972, pp. 382-383 : en organisant cette *pompè*, Alcibiade tente de faire oublier la profanation des Mystères dont il était accusé.

Dans cette *pompè* d'une patrie atteinte dans son intégrité territoriale, point de rires, point de chants, point de railleries, comme celles qui accompagnent la joyeuse *pompè* des jours de paix, telle qu'Aristophane la décrit en 405 dans les *Grenouilles*. À cette date pourtant, cette description est fictive puisque les Péloponnésiens sont plus que jamais présents. Telle quelle, elle rejoint cependant le sens de la vision de Dikaios, en se voulant « évocation » d'une victoire dans laquelle Aristophane espère encore[1] :

Χώρει νυν πᾶς ἀνδρείως
εἰς τοὺς εὐανθεῖς κόλπους
λειμώνων ἐγκρούων
κἀπισκώπτων
καὶ παίζων καὶ χλευάζων.
Ἥρίστηται δ' ἐξαρκοίντως. —
Ἀλλ' ἔμβα χὤπως ἀρεῖς
τὴν Σώτειραν γενναίως
τῇ φωνῇ μολπάζων,
ἣ τὴν χώραν
σῴζειν φήσ' εἰς τὰς ὥρας,
κἂν Θωρυκίων μὴ βούληται.

Ἄγε νυν ἑτέραν ὕμνων ἰδέαν τὴν καρποφόρον βασίλειαν,
Δήμητρα θεάν, ἐπικοσμοῦντες ζαθέαις μολπαῖς κελαδεῖτε.

Δήμητερ, ἁγνῶν ὀργίων
ἄνασσα, συμπαραστάτει,
καὶ σῴζε τὸν σαυτῆς χορόν·
καί μ' ἀσφαλῶς πανήμερον
παῖσαί τε καὶ χορεῦσαι. —

Que chacun maintenant s'avance hardiment dans les replis fleuris des prairies, frappant du pied, en décochant railleries, plaisanteries, moqueries. Nous avons déjeuné suffisamment.
Mais allons ; mets-toi en route afin d'exalter librement la Libératrice (Σώτειρα) de ta voix modulée, elle qui dit qu'elle sauve le pays au moment opportun, en dépit de Thorycion[2]. Eh bien donc chantez un

1 ARISTOPH., *Ran.*, 372-382. - Sur les espoirs qu'Aristophane place alors en Alcibiade comme sauveur d'Athènes : V. COULON et H. VAN DAELE (éds), *Aristophane*, IV, Paris, 1946, pp. 77-80.

2 L'épiclèse de *Thorycion* « Mangeur de taureaux », caractéristique de Dionysos, est utilisée par Aristophane pour désigner son rival Cratinos [cf. V. COULON et H. VAN DAELE (1946), p. 103, n. 1 à ARISTOPH., *Ran.*, 363], sans que l'on sache en quoi Cratinos pouvait s'opposer aux hymnes en l'honneur d'une Déméter salvatrice. On remarquera pourtant que CRAT., frgt 274 Kock = PLUT., *Sol.*, XXV, 1, critique les *kurbeis* qui ne servent *plus*

> hymne différent en l'honneur de Déméter, la reine productrice des récoltes, en y ajoutant de nouveaux ornements, faites le retentir en chants divins : « Déméter, reine des Mystères sacrés, assiste-nous et sauve ton chœur. Et fais qu'en toute sécurité, tout le long du jour, je puisse jouer et danser. »

Jouer, chanter, se livrer aux jeux grivois de la paix en toute sécurité et parcourir les replis parfumés des prairies de Déméter qui en évoquent d'autres[1], tel est le bonheur qu'une Déméter *libératrice* peut rendre à Athènes, en 405, comme elle l'a fait jadis au temps de Solon. Aussi Aristophane joint-il aux hymnes traditionnels de la *pompè* en l'honneur d'une Déméter *protectrice des récoltes*, des hymnes nouveaux en l'honneur de la *Libératrice* qui, comme aux jours de la *Sisachthie*, va permettre à la *pompè* d'avoir lieu γενναίως, *librement*[2]. À la fin du Ve siècle, comme en 480, l'intégrité du territoire athénien restait donc associée à la célébration de la *pompè*, en tant que signe de la liberté du territoire. Aussi, lorsqu'entre 403/2 et 399, aux jours de la défaite accomplie, mais de la paix retrouvée, les Athéniens recopient-ils les *kurbeis*, en une nouvelle édition sur pierre qui se veut fidèle à celle de Solon, y inscrivent-ils cette fête qui, dès le mois de *Métageitniôn*, annonce la *pompè* des Mystères.

Iacchos, héros de la *pompè*, n'en est pourtant pas le héros essentiel. Car ce n'est pas lui qui y reçoit les sacrifices les plus importants qui vont à Triptolème et à Coré, le premier en tant que *Threptos*, l'*Enfant Nourri*[3], la seconde en tant que Phérréphatta[4]. Célébrant des enfants arrivés à la veille de leur adolescence[5], la fête athénienne annonce sur ce plan aussi celle des Mystères

---

désormais qu'à faire griller les orges. Quoique l'expression soit peu claire [cf. E. RUSCHENBUSCH (1966), p. 35], elle semble traduire un certain mépris de la part du Comique pour Solon et ses lois, et donc aussi peut être pour le culte de la Mère qui garde les *kurbeis* en son sanctuaire et qui est alors associée à un parèdre qui pourrait être Dionysos (*infra*, pp. 87-88).

1 Sur l'aspect érotique de la *pompè* : A. MOTTE (1973), p. 272, n. 93.

2 Γενναῖος « libre » implique l'appartenance à la famille [cf. F. BOURRIOT (1976), pp. 212-234] et la reconnaissance des droits civiques. À ce titre, il s'oppose à ἄτιμος qui, à l'époque archaïque, désigne celui qui est privé de tout droit et de toute protection civique (*infra*, p. 244).

3 *Agora*, I, 727, frgt C, l. 69. - Sur l'emploi du terme archaïque *Threptos* pour désigner Triptolème : J. H. OLIVER (1935), pp. 26-27 ; Giulia SFAMENI-GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Rome, 1986, pp. 110-111.

4 *Agora*, I, 727, frgt C, l. 64.

5 H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 431, montre que l'expression archaïque « nourris » désigne ceux qui, selon les traditions anciennes, achèvent leur enfance

qui va suivre où l'initiation sera en général donnée à des adolescents qui n'ont pas atteint l'âge éphébique[1]. De surcroît, par leur présence conjointe, Triptolème et Coré, les deux divinités principales de cette fête, assurent aux Athéniens les bénéfices de cet épi[2], dont, à Éleusis, en *Métageitniôn*, on fête la remise à Triptolème au cours de la fête des *Éleusinia*.

Située après les *Métoikia* d'*Hékatombaiôn* et avant la *pompè* de *Boèdromiôn*, la fête athénienne qui célèbre les héros éleusiniens est donc vraisemblablement la transposition des *Éleusinia*. Célébrés à Athènes, ces Éleusinia assurent aux Athéniens les bienfaits de Déméter, puisqu'Éleusis est devenue athénienne sur le plan civique, et qu'Athènes est devenue éleusinienne sur le plan mystique. Se répétant de la *chôra* à l'*astu*[3], la fête se redouble pour dire l'unité d'une cité qui se conçoit désormais comme une, parce qu'elle est issue d'une même Terre-Mère, la Terre d'Éleusis qui se

---

selon les rites appropriés, extériorisant, notamment par la danse, les vertus dont ils sont alors imprégnés.

1 Sur la fin de l'enfance comme âge de l'initiation : P. FOUCART (1914), pp. 274-281.

2 C. BÉRARD (1984), pp. 110-111, fait de Triptolème un des héros de la procession des Mystères. Mais si la céramique à figures rouges met en évidence le rôle qu'il eut au Ve siècle comme « missionnaire » d'Athènes chargé d'annoncer au monde civilisé les bienfaits de Déméter, elle ne permet pas de témoigner de son rôle dans la *pompè* où c'était Iacchos l'Athénien, et non Triptolème l'Éleusinien qui occupait la première place. - Sur Coré, « fille du blé » : M. P. NILSSON, *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954, pp. 38-39. Dans ses études sur le symbolisme de la prairie, notamment en rapport avec l'*Hymne à Déméter*, A. MOTTE (1973), p. 117, et *L'expression du sacré* (1986), pp. 194-204, souligne la richesse du thème de Coré, « narcisse » au sein d'une prairie printanière (cf. *Hh. Dém.*, 1-38 ; 415-433), ouverte par un *chasma* sur le monde des ténèbres, de telle sorte que, « dans la prairie convergent cycliquement le chemin d'en haut et le chemin d'en bas qu'emprunte toute vie » (*ibid.*, 1973, p. 117). - Les deux symbolismes se rejoignent qui utilisent deux composantes essentielles de la géographie éleusinienne, la prairie maritime et la plaine à blé, ainsi que leurs productions, le narcisse et l'épi, pour dire la persistance de la vie.

3 Aussi, de même que les Eumolpides viennent à Athènes pour y célébrer les *Éleusinia*, les *hiéropes* athéniens vont à Éleusis pour y représenter la cité dans les *Éleusinia* locaux, comme le montre un décret athénien du début du Ve siècle [*I.G.*, I², 5 = F. SOKOLOWSKI (1969), n° 4] qui réglemente leur participation : *Il a plu à la* Boulè *et au* Dèmos, *alors que Parabaiteus était secrétaire, que les hiéropes accomplissent les sacrifices préliminaires des* Éleusinia, *ainsi que les autres sacrifices qui ont lieu dans la cour, à Éleusis. Pour Hermès* enagônios *(qui préside aux jeux), pour les Charites, une chèvre. Avant les* Éleusinia, *à Poséidon, un bélier ; à Artémis, une chèvre ; à Télésidromos, à Triptolème, un bouc ; à Plouton, à Dolichos, aux Deux Déesses, un triple sacrifice, à commencer par le bœuf. Durant la fête...*

confond avec celle d'Athènes[1]. Aussi se veut-elle plus étroitement athénienne en son second volet où les Céryces célèbrent la Courotrophe (la Terre, sous les aspects traditionnels qu'elle revêt à Athènes dès avant Solon[2]), Hestia, divinité du foyer civique[3], Athéna, divinité poliade, Hermès[4] et les Charites, divinités protectrices des Céryces, Héphaistos, protecteur de ces artisans dont Solon attend qu'ils donnent eux aussi la prospérité à Athènes[5], Dionysos aussi peut-être, ce qui le rangerait du côté athénien de la fête et de la joyeuse organisation de la *pompè*, et d'autres divinités peut-être dont le nom n'a pas été conservé. Car le bas de l'inscription est perdu.

La présence des Céryces aux côtés des Eumolpides dans cette fête qui, à Athènes, célèbre Éleusis est une nouveauté. Dans l'*Hymne à Déméter*, en effet, le héros Kéryx, que les Céryces se donnent comme ancêtre[6], ne figure pas à côté d'Eumolpos et des héros éleusiniens comme détenteur des Mystères[7]. L'intégration des Céryces dans le clergé des Mystères fait donc partie de la politique de conciliation entre Athènes et Éleusis, voulue par Solon après la libération d'Eleusis. Aussi une de ses lois prévoit-elle que les deux

---

1 *Agora*, I, 727, frgt C, ll. 73-76. - L'allocation importante de cent drachmes que reçoivent les Eumolpides et la prêtresse de Déméter pour leur participation aux *Éleusinia*, témoigne du crédit qu'Athènes accorde aux familles éleusiniennes, détentrices des Mystères. Elle est un gage de leur fidélité.

2 *Agora*, I, 727, frgt C, l. 78. Le sacrifice d'un petit cochon de trois drachmes étant systématiquement accompli en l'honneur de la Courotrophe [G. DAUX, dans *BCH*, 87 (1963), p. 631], c'est sans doute pour cette raison que le graveur a oublié de signaler le nom de la divinité à la ligne 78.

3 M. DETIENNE, *La cité en son autonomie. Autour d'Hestia*, dans *QS*, 22 (1985), pp. 59-78.

4 À Éleusis, comme à Athènes (*Agora*, I, 727, frgt C, l. 83), les *Éleusinia* étaient accompagnés de jeux. Sur ces jeux, à Éleusis : *I.G.*, II^2, 1672, ll. 258-262 ; P. J. RHODES (1985)^2, p. 608.

5 *Infra* pp. 244-247. La restitution de J. H. OLIVER (1935), p. 29, qui, aux lignes 85 et 86, propose Héphaistos, suivi par Dionysos, est donc vraisemblable, d'autant plus que Dionysos pénètre tôt à Éleusis où il est souvent confondu avec Iacchos : Giulia SFAMENI-GASPARRO, *Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell'« Elena »* dans *Homm. Vermaeseren*, III, EPRO, Leiden, 1978, p. 1153, avec la bibliographie de la n. 13. Par contre, la restitution de F. SOKOLOWSKI (1962), n° 10, qui propose Héra et Zeus, ne l'est pas, puisqu'à la ligne 85, la divinité, qui reçoit un sacrifice de 15 drachmes, est certainement masculine, tandis qu'à la ligne 86, Zeus, déjà cité à la ligne 66, est moins probable que Dionysos.

6 PAUS., I, 38, 3 ; F. BOURRIOT (1976), pp. 1206-1208.

7 *Hh Dém.*, 149-155 ; 473-479 ; *supra*, p. 64.

hérauts du *génos* des Céryces, chargés d'annoncer la trêve des Mystères, recevront à ce titre l'hospitalité dans le sanctuaire d'Apollon, à Délos[1] :

> ἐν δὲ τοῖς κύρβεσι τοῖς περὶ τῶν Δηλιαστῶν οὕτως γέγραπται «καὶ τω κήρυκε ἐκ τοῦ γένους τῶν Κηρύκων τοῦ τῆς μυστηριώτιδος· τούτους δὲ παρασιτεῖν ἐν τῷ Δηλίῳ ἐνιαυτὸν».
>
> Dans les *kurbeis* qui concernent les Déliastes, il est écrit : « quant aux deux hérauts, qui proviennent du *génos* des Céryces, de ceux qui s'occupent de la fonction relative aux Mystères, qu'ils mangent à la table commune, dans le Délion, chaque année ».

Le nom même que porte le *génos* des Céryces le désigne donc comme chargé d'annoncer la trêve pour les Mystères[2], tandis que le contenu de cette loi de Solon confirme sa désignation à ce rôle, fixant les conditions du voyage de deux de ses membres à l'étape de Délos[3]. Par leur présence dans les Cyclades et partout en Grèce où ils sont chargés d'annoncer cette trêve, les Céryces athéniens proclament ainsi implicitement qu'Éleusis est redevenue athénienne. Et ceci même si, comme au temps de la domination mégarienne sur Eleusis, les Mystères restent ouverts à chacun, y compris aux Mégariens, comme l'atteste la présence de Dioclès dans la fête des *Éleusinia*[4].

La présence du héros mégarien dans cette fête athénienne, à laquelle participe le clergé éleusinien, apparaît quant à elle comme le signe de cet universalisme qui pour Éleusis est constitutif de Mystères qui se donnent à qui-

---

1 SOL., frgt 88 R. = ATHEN., VI, 234e.

2 Le nom de la fonction a déterminé ici le nom du *génos*. À Sparte, les hérauts qui remplissent les fonctions diplomatiques, appartiennent de même à un *génos* héréditaire : HDT., VII, 133 ; Louise-Marie WÉRY, *Le meurtre des hérauts de Darius en 491*, dans *AC*, 35 (1966), p. 470.

3 F. BOURRIOT (1976), p. 201, suppose que le sanctuaire d'Apollon Délien où sont reçus les Céryces est celui de Marathon. Mais il s'agit plus vraisemblablement de celui de Délos, puisque le frgt G du calendrier dit *de Nicomachos* signale que les Athéniens y envoient une délégation [*Agora*, I, 727, frgt G ; S. DOW, dans *Hesperia*, 3 (1934), p. 46]. - La trêve pour les Mystères est de même réglementée par un décret athénien du second quart du Ve siècle : *I.G.*, I^3, 6 ; ll. 8-47 ; M. SAKURAI et A. E. RAUBITSCHEK, *The Eleusinian Spondai (IG I^3, 6, Lines 8-47)*, *Mél. G. Mylonas* (1987), II, pp. 263-265 : *Qu'il y ait trêve pour les mystes, les époptes, leurs accompagnants et leurs biens, ainsi que pour tous les Athéniens ; qu'elle commence à la moitié du mois de* Métageitniôn, *qu'elle dure en* Boèdromiôn *et jusqu'au dixième jour de* Pynanépsiôn. *Qu'il y ait trêve dans toutes les cités qui font usage du sanctuaire et pour les Athéniens qui se trouvent dans ces cités...*

4 *Agora*, I, 727, frgt C, l. 71. - Le nom du héros est ici orthographié Dioclos, non Dioclès. Inversement le Dolichos de l'*Hh. Dém.*, 155, devient Délichos dans le calendrier (frgt C, l. 66).

conque les demande, parce que Déméter est universellement Mère, et pas seulement Mère d'Athènes. En échange, Déméter, dans le culte civique d'Athènes, est proclamée Mère de la cité, comme on va le montrer par une étude du fragment 30 G.-P. de Solon.

2. Représentation de la terre et de la borne dans les poèmes de Solon

Éleusis, Terre-Mère d'Athènes

Les plaines thriasienne et mégarienne s'opposent comme la mythologie qui leur est associée. À la *Terre Noire* d'Éleusis correspond la *Terre Blanche* de Mégare, à la Déméter éleusinienne, dont la Fille Corè s'enfonce dans la terre pour y perdre la vie et la retrouver[1], correspond *Inô-Leukothéa*, la *Dame Blanche* qui, à Mégare, se précipite dans la mer, son fils Mélicerte dans les bras[2] :

> ΛΕΥΚΟΘΕΑ ·'Η'Ινώ· ὅτι ἐμμανὴς γενομένη, διὰ τοῦ λευκοῦ πεδίου θέουσα (ὅ ἐστι περὶ τὴν Μεγαρίδα) ἑαυτὴν εἰς τὴν θάλασσαν ἔρριψε.

---

1 Dans *Hh. Dém.*, 442, Déméter est *kuanopéplos, aux voiles sombres*, quand elle a perdu sa fille. Elle est blonde quand elle révèle sa divinité aux Éleusiniens : *Ses cheveux blonds* (xanthai komai) *descendirent sur ses épaules* (*ibid.*, 279). De même, lorsqu'elle retrouve sa Fille, la plaine rharienne, *sein fertile de la glèbe* (450) — domaine réservé à la déesse au sein de la plaine thriasienne (PAUS., I, 38, 6) — *se couvre d'une chevelure de tendres épis* (*Hh. Dém.*, 453). - A. MOTTE, *Silence et Secret dans les Mystères d'Éleusis* (1986), pp. 330-331, montre que l'assimilation entre Déméter et le sein féminin, dans ce passage, se référait probablement au rituel des Mystères. - Sur la Déméter *mélaina* de Phigalie, en Arcadie, dont Poséidon est le parèdre dans un culte qui la désigne comme déesse Terre : L. SÉCHAN et P. LÉVÊQUE (1990)[2], p. 135. - Madeleine JOST, *Les Grandes déesses d'Arcadie*, dans *REA*, 72 (1970), pp. 138-151 [c. r. de R. STIGLITZ, *Die grossen Göttinen Arkadiens*, *Der Kultname MEGALAI THEAI und seine Grundlagen*, dans *Sonderschriften herausgegeben vom Osterreichischen Archaölogischen Institut in Wien*, 15 (1967), p. 148], admet contre R. STIGLITZ, *ibid.*, p. 24, n. 21, une influence éleusinienne sur le culte des *Mégalai théai* de Mégalopolis fondée en 367 av. J.-C.

2 *Etym. Magn.*, *s. v.* Λευκοθέα Gaisford ; cf. HESYCH., *s. v.* Λεύκου πεδίον Latte : Λεύκου πεδίον· τοῦ Μεγαρικοῦ χωρίον, *plaine du blanc : champ de Mégare*. - Χωρίον restreint ici le sens de πεδίον. - Selon PLUT., *Quaestiones conviviales*, V, 3, 1, c'est par le Καλῆς δρόμος, « le parcours de la Belle », que Leukothéa s'était précipitée dans les flots. Selon PAUS., I, 42, 7, les Mégariens avaient récupéré son corps après que la mer l'eut repoussé sur leurs rivages. L'Hérôon d'Inô que Pausanias a vu sur le chemin qui conduit au Prytanée, était entouré d'un mur de pierre et planté d'oliviers.

Leukothéa : Inô. Devenue furieuse, elle courut à travers la Plaine du Blanc (qui est dans la région de la Mégaride) pour se jeter dans la mer.

Au grain qui s'enfonce dans la terre éleusinienne où il se perd en signe d'une vie nouvelle, s'oppose ainsi le caillou qui roule sur la terre blanche, calcareuse, infertile[1] de la plaine mégarienne où il aurait pu lui aussi être au point de départ de Mystères axés sur un plongeon salvateur[2]. Face à ces deux mythologies liées aux caractéristiques opposées de deux plaines voisines, la mythologie qu'Athènes élabore après la libération du sol éleusinien vise à affirmer l'identité entre deux Terres-Mères : celle d'Athènes d'où sont nés les Athéniens et celle d'Éleusis où naissent en Déméter les initiés[3]. Cette identité

---

1 Sur la composition du sol mégarien et son rapport avec la mythologie d'Inô-Leukothéa : R.P. LEGON, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Ithaca et Londres, 1981, pp. 21-25.

2 H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, pp. 327-328, situe le saut d'Inô dans le cadre géographique du Golfe Saronique où, associé à une mythologie du salut, il s'oppose à celui, masculin de Sciron, lié à des rites de transmission et d'affirmation de la royauté. À Corinthe, le syncrétisme Inô-Leukothéa est au point de jonction des domaines de deux divinités mères, l'une continentale, Inô, l'autre maritime, Leukothéa : Éd. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, pp. 174-175. - Sur les composantes funèbres et initiatiques du thème du plongeon à travers l'art et la littérature antique : P. SOMVILLE, *Études grecques*, Liège-Bruxelles, 1990, pp. 11-33. Annie VERBANCK-PIÉRARD, dans *Annales littéraires de l'Univ. Besançon*, 86 (1989), p. 44, distingue deux types de sacrifices rendus à Inô : des *enagismata* destinés aux héros, des *thusiai* destinées aux dieux, ce qui fait d'elle une divinité ambiguë, comme son nom qui est double.

3 Iconographie du mythe de l'*autochtonie* : Cl. BÉRARD, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel, 1974, particulièrement le ch. I : tel qu'on le voit représenté dans la céramique attique à figures rouges, le mythe de l'autochtonie semble influencé par les conceptions éleusiniennes car l'*anodos* d'Érichthonios, le premier des Athéniens, dont le nom même signifie qu'il surgit de terre, est semblable à celle de Coré lorsqu'elle surgit de la terre éleusinienne. - Lecture du mythe sous l'angle de l'exclusion des femmes de la vie politique : Nicole LORAUX, *L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique*, dans *Annales (ESC)*, 34 (1979), pp. 3-26 ; ID., *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981 ; sous l'angle de ses origines néolithiques et crétoises : P. LÉVÊQUE, *La naissance d'Érichthonios ou de quelques distorsions dans la Sainte Famille*, dans *REA*, 94 (1992), pp. 315-323. - Par ailleurs, l'expression *deutéropotmos* qu'HSCH., *s. v.* δευτερόποτμος Latte glose ainsi : *Celui qui s'est enfoncé pour la deuxième fois dans le sein d'une femme, comme c'était le cas pour les Athéniens d'être engendrés pour la deuxième fois* [trad. A. MOTTE, *Silence et secret dans les Mystères d'Eleusis* (1986), p. 330] signifie qu'à Athènes naître et mourir sont une même réalité. Aussi y naît-on et y meurt-on deux fois, la première fois lorsqu'on naît du sein d'une femme, la seconde fois, lorsqu'on s'enfonce dans le sein d'une Terre-Mère qui y est Déméter. C'est pourquoi, comme le signale PLUT., *De facie in orbe lunae*, 28, les morts sont dits à Athènes *Dèmètreioi*. Car c'est en Déméter qu'ils naissent.

s'exprime dans le cadre d'un culte nouveau dont témoigne la formule par laquelle Solon désigne la terre qu'il a libérée dans le fragment 30 G.-P.[1] :

μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων

Dans le cadre de ce culte, la terre libérée qui est Déméter est aussi Gè, Terre-Mère d'Athènes, puisqu'Éleusis est désormais athénienne, mais elle l'est en tant que *Mère des Olympiens*, c'est-à-dire Rhéa.

Gè ou Dèô[2], Rhéa, Déméter forment ainsi une triade où les générations divines se succèdent du côté féminin, tout en restant identiques à elles-mêmes. Au-delà de l'écoulement de la vie, ce culte affirme sa permanence.

La formule de Solon, consacrée à la Mère, semble par ailleurs établir une correspondance entre les deux parties de son œuvre politique, telles qu'il les rappelle dans le fragment 30 G.-P. : libération et législation. Car, en tant que Rhéa, *Mère des Olympiens*, la terre libérée garantit l'ordre nouveau que Solon établit à Athènes par la législation qu'il promulgue[3] et qu'il place sous la protection d'un Zeus *basileus*[4] :

Πρῶτα μὲν εὐχώμεσθα Διὶ Κρονίδῃ βασιλῆι,
θεσμοῖς τοῖσδε τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος ὀπάσσαι.

Et tout d'abord prions Zeus, fils de Kronos, Roi, d'octroyer à ces lois bonne chance et gloire.

Cet ordre se veut facteur d'égalité civique comme le rappelle Solon quand il souligne qu'il a écrit *semblablement* les lois d'Athènes pour chaque Athénien[5] :

---

1 SOL., frgt 30, 4 G.-P.

2 À Éleusis, Dèô semble désigner Déméter en tant que déesse Terre : *supra*, p. 73.

3 Dans l'*Iliade*, XV, 187, le couple Rhéa-Kronos est à l'origine de la séparation de l'univers entre mer, ciel et Hadès, vécue sur le mode d'un partage entre fils d'une même famille, la terre restant commune aux trois fils. Rhéa et Kronos se désignent ainsi comme un couple ordonnateur. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, l'ordre vient de la Mère, Rhéa, et non du père, Kronos qui dévore ses enfants, tandis qu'il est lié à la personnalité crétoise de Rhéa, qui vient en Crète pour y mettre au monde un Zeus, chef des Olympiens (HSD., *Th.*, 477-484).

4 SOL., frgt 40 G.-P. - PLUT., *Sol.*, III, 5, qui cite ce fragment de Solon, affirme qu'il ouvrait la version en vers que Solon avait entreprise de ses lois. Celle-ci doublait donc celle en prose des *kurbeis*.

5 SOL., frgt 30, 18-20 G.-P.

θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ,
εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην,
ἔγραψα.

Mis en tête aussitôt après *thesmous*, *homoiôs* dans ces vers revêt une portée essentielle. Écrites *homoiôs* pour chaque citoyen, les lois de Solon font des Athéniens des égaux devant la Terre de la cité identique à celle d'Éleusis qui donne cette même égalité sur le plan mystique[1]. Les deux Terres s'identifient et correspondent, la terre civique qui donne l'égalité à ses citoyens, la terre mystique qui la donne à ses initiés, même si elles sont vues dans le cadre de cultes différents, celui à Mystères d'Éleusis, celui civique que Solon crée à Athènes pour honorer la Mère qui préside à l'ensemble de son œuvre politique. Libération et législation forment à ses yeux un tout, la seconde se situant dans le prolongement de la première, comme accomplissement d'un synécisme renouvelé, réaffirmé dans un culte qui l'exprime et le transcende. Aussi Solon place-t-il l'ensemble de son œuvre politique sous le regard de cette Mère dont il a confiance qu'elle lui rendra témoignage *au tribunal du temps*, ainsi qu'il le rappelle dans le compte-rendu qu'il donne à ses concitoyens de son œuvre politique[2] :

συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου
μήτηρ μεγίστη δαιμόνων' Ολυμπίων
ἄριστα...

Par l'homonymie presque complète qui existe entre *chronos* et *Kronos*, ce jugement du temps qui établira l'excellence de l'œuvre de Solon[3] semble renvoyer au-delà du temps historique au temps mythique, où Kronos, époux de Rhéa, s'identifie avec *chronos* qu'il réalise[4]. On retrouve la même identité entre *Kronos* et *chronos* dans l'œuvre de Pindare, adepte de la Mère des dieux, en un culte qui est proche de celui d'Athènes[5]. Dans la *Deuxième*

---

1 Sur l'idée d'*homoioi* à Éleusis : *supra*, pp. 70-71.

2 SOL., frgt 30, 3-5 G.-P.

3 SOL., frgt 30, 5 G.-P. où ἄριστα est souligné en début de vers.

4 Étude de l'identité *chronos-Kronos* chez Phérécyde de Céos [frgt 7 B 1 DK = D. L., I (*Épiménide*), 119] et chez Pindare : Michèle SIMONDON, *Le temps, « père de toutes choses ». Chronos-Kronos*, dans *Actes du colloque « Le temps et l'histoire »*, dans *ABPO*, 83 (1976), pp. 227-230. - Sur *Chronos* qui, sous sa forme divine, est principe d'unité et de permanence : J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, 1965 = 1982², pp. 98-100.

5 PD., *P.*, III, 77-79, évoque les cérémonies nocturnes au cours desquelles des jeunes filles viennent chanter des hymnes à la *Semna Mèter* devant le porche de sa maison, dont il avait

Olympique, c'est après avoir défini le temps comme *père de toute chose*, même s'il est incapable de déterminer le terme dévolu à nos actes[1] :

οὐδ' ἄν
Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ
δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος·

Même le temps, père de toutes choses, ne pourrait établir le terme de nos actes.

que Pindare le présente ensuite comme ce *Patèr Mégas*, époux de Rhéa, en un royaume qui s'identifie avec ce *château de Kronos* que l'on atteint quand on a parcouru jusqu'au bout la route de la justice[2] :

ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἑστρίς
ἑκατέρωθι μεί-
ναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό-
νου τύρσιν· ἔνθα μακάρων
νᾶσον ὠκεανίδες
αὖραι περιπνέοισιν· ἄν-
θεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,
τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ'
ἀγλαῶν δενδρέων,
ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,
ὅρμοισι τῶν χέρας ἀνα-
πλέκοντι καὶ στεφάνους,
βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθυος,

---

fait un sanctuaire consacré à la Mère : *Quant à moi, je veux invoquer la Mère que des jeunes filles, auprès du porche de ma maison, viennent chanter en même temps que Pan, elle, divinité auguste, en des cérémonies nocturnes.* - Er. WILL, *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec*, dans *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne, Colloque de Strasbourg 1958*, Paris, 1960, p. 99, et Giulia SFAMENI-GASPARRO (1978), p. 1155, supposent que c'est chez Hiéron de Syracuse, à qui il dédie cette ode, que Pindare avait eu connaissance du culte de la Mère des dieux. Juliette de LA GENIÈRE, *Le culte de la Mère des dieux dans le Péloponnèse*, dans *CRAI*, 1986, p. 30, estime, par contre, qu'il existait à Thèbes dès avant la naissance du poète. Il a pu effectivement s'y établir en fonction de celui qu'Athènes, dès l'époque de Solon, rendait à la Mère et que Pindare connaissait puisque, dans un dithyrambe *Aux Athéniens* (frgt 4 Puech, p. 153), il célèbre l'autel des Douze Dieux, les Olympiens, fils de Rhéa.

1 PD., *Ol.*, II, 19. - Sur l'ensemble du mythe : J. BOLLACK, *L'or des Rois*, dans *RPh*, 37 (1963), pp. 234-254.

2 PD. *Ol.*, II, 75-85. Sur l'établissement du texte aux vers 138-141 : A. PUECH (1970)6, p. 47, n. 1.

ὃν πατὴρ ἔχει <μέ>γας ἑτοῖμον αὐ-
τῷ πάρεδρον,
πόσις ὁ πάντων Ῥέας
ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον.

Ceux qui, en un triple séjour dans l'un et l'autre monde, ont eu le courage de garder leur âme à l'écart de toute injustice, suivent jusqu'au bout la route de Zeus, jusqu'au château de Kronos. Là, les brises océanes entourent de leur souffle l'île des Bienheureux. Y flamboient des fleurs d'or. Les unes, surgissent de la terre ferme, pour retomber d'arbres superbes. L'eau nourrit les autres. De leurs rameaux, ils tressent des bracelets et des couronnes, agissant selon les droits conseils de Rhadamanthe que garde à ses côtés comme parèdre le Père grand, époux de Rhéa, la déesse qui siège sur le plus haut des trônes.

Mèter et *chronos* chez Solon, *Rhéa* et *Patèr* chez Pindare, cernent les contours d'un culte où le langage, avec les jeux de mots qu'il comporte, est porteur de signification[1]. C'est à ce niveau qu'on le retrouve dans la *Sixième Néméenne* où, en relation avec le culte de la Mère, Pindare emploie le mot ἓν dans ses deux sens qui indiquent à la fois la fusion, l'identité, et la séparation, la distinction. Ἓν sont les races des dieux et des hommes puisqu'elles sont distinctes en un autre destin. Mais ἓν sont-elles aussi parce qu'elles sont nées d'une même Mère qui les destine à se rejoindre au-delà du temps qui accomplit le Temps[2] :

Ἓν ἀνδρῶν,
ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφότεροι· διείρ-
γει δὲ πᾶσα κεκριμένα
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ
χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος
μένει οὐρανός. Ἀλλά τι προσ-
φέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν
νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις,
καίπερ ἐφαμερίαν οἰκ
εἰδοτες οὐδέ μετὰ νύκτας
ἄμμε πότμος
οἵαν τιν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν.

---

1 W. BURKERT, *La Genèse des choses et des mots*, dans *EPh*, 25 (1970), pp. 448-450, montre que, dans le papyrus de Derveni, la cosmogonie est de même onomatogonie.

2 PD., *N.*, VI, 1-7.

> La race des hommes est une, la race des dieux est une. Et c'est d'une même mère que les uns et les autres nous respirons. Cependant nos possibilités nous séparent, de telle sorte que toutes choses sont distinctes. Car l'homme n'est rien, tandis que le ciel d'airain demeure pour toujours en une demeure immuable. Et pourtant, nous avons quelque rapport avec les immortels, à la fois par la grandeur de notre esprit et par notre nature, bien que nous ne sachions pas vers quelle limite, de jour comme de nuit, le destin a prescrit que nous nous hâtions.

Πᾶσα κεκριμένα : « Tout est séparé » affirme Pindare. Cependant, parce que l'origine des dieux et des hommes est la même, le terme aussi peut l'être, même si la limite en reste indistincte. Au-delà du pessimisme du passage — souvent relevé par les commentateurs[1] —, c'est une espérance qui se dessine, celle que Pindare, comme Solon, place dans une Mère dont le souffle immortel pénètre sa création. La *VIe Néméenne* dit ainsi le versant obscur du chemin dont la *IIe Olympique* décrit le terme radieux *pour ceux qui sont demeurés à l'abri de toute injustice*[2]. Solon de même demande à la Mère de témoigner de la justice de son œuvre au tribunal d'un temps qui, pour lui, se confondra avec le Temps (*Kronos*), parce que, tant dans sa libération de la terre d'Éleusis que dans sa promulgation d'une législation, son œuvre aura réalisé *Dikè*. L'idéal de justice — cette justice égalitaire que réclame la cité archaïque, et que prétendent réaliser dans un autre monde les Mystères d'Éleusis — devient ainsi dans la mystique athénienne et civique à laquelle participe Solon, source d'immortalité.

Dans cette vision de l'au-delà, la présence conjointe de Rhadamanthe et de Rhéa, chez Pindare, semble porter la marque d'une influence crétoise. Cette influence a pu s'exercer dans l'Athènes de Solon et de là parvenir à

---

1 Pour Ch. PICARD, dans *Mon. Piot*, 49 (1957), p. 62, le ἓν du poème a un caractère unitaire : « ces deux races n'en font qu'une puisqu'elles ont la même mère ». A. PUECH (éd.), *Pindare, III, Néméennes*, Paris, 1967², p. 80, n. 1, estime par contre que la différence qui subsiste malgré tout dans la nature réciproque des races divines et humaines y est fortement marquée. Aussi traduit-il : *Il y a la race des dieux, il y a la race des hommes*. J. PORTULAS, *La condition héroïque et le statut religieux de la louange*, dans H. LLOYD-JONES (éd.), *Pindar and the After Life, Entretiens sur l'Antiquité classique*, 31 (1984), p. 208, conclut de l'opposition, qu'il estime présente dans la répétition de ἓν : « Les Grecs, rongés d'ambitions, mais foncièrement pessimistes quant aux chances de les réaliser, voient dans les caractères divins l'image séduisante de ce qui ne pourra jamais être atteint : la disposition du *cosmos* que Pindare nous présente est une polarisation vertigineuse des dieux et des mortels. » En fait, comme le souligne A. MOTTE (1973), p. 260, « l'appréhension d'un principe féminin et divin, source de toutes les existences, est absolument nette chez le poète ; mais le mysticisme qu'elle véhicule est tempéré par un sens très net de l'abîme qui sépare encore l'homme de la divinité ».

2 PD., *Ol.*, II, 75-77.

Thèbes par l'intermédaire d'Épiménide de Phaistos, dont Platon se souvient qu'il vint à Athènes pour rassurer les Athéniens, effrayés par la perspective de la guerre. Certes, l'oubli de la guerre mégarienne par la tradition athénienne l'amène à situer Épiménide cent ans plus tard, dans le contexte des guerres médiques[1]. Son personnage reste cependant trop intimement lié à la grotte de l'Ida, où, selon la tradition, s'élabora la législation que Zeus donna à Minos[2], pour que Platon ne l'évoque pas au moment où, en compagnie des trois personnages des *Lois*, il monte vers cette grotte en une sorte de retour symbolique vers le berceau des législations de la Grèce[3] :

> ΚΛ. Καὶ μήν, ὦ ξένε, καὶ τὸν παρ' ἐμοῦ λόγον ἀκούσας τε καὶ ἀποδεξάμενος, θαρρῶν ὁπόσα βούλει λέγε. Τῇδε γὰρ ἴσως ἀκήκοας ὡς Ἐπιμενίδης γέγονεν ἀνὴρ θεῖος, ὃς ἦν ἡμῖν οἰκεῖος, ἐλθὼν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσιν πρότερον παρ' ὑμᾶς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντείαν, θυσίας τε ἐθύσατό τινας ἃς ὁ θεὸς ἀνεῖλεν, καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν περσικὸν Ἀθηναίων στόλον, εἶπεν ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ἥξουσιν, ὅταν δὲ ἔλθωσιν, ἀπαλλαγήσονται πράξαντες οὐδὲν ὧν ἤλπιζον, παθόντες τε ἢ δράσαντες πλείω κα-

---

[1] *A.P.*, I, et PLUT., *Sol.*, XII, situent la venue d'Épiménide à Athènes dans le cadre des troubles qui précédèrent l'archontat de Solon (594/3), tandis qu'Épiménide est mis en rapport par D.L., VIII (*Pythagore*), 3, avec Pythagore, dans la grotte de l'Ida. Cette chronologie incertaine fait planer le doute sur l'authenticité du personnage [cf. Marie-Christine LECLERC, *Épiménide sans paradoxe*, dans *Kernos*, 5 (1992), pp. 221-223], sans que les solutions adoptées par les auteurs anciens pour la résoudre soient susceptibles de le dissiper. Ainsi XÉNOPHANE de COLOPHON, et PHLÉGON, tous deux cités par D.L., I (*Épiménide*), 111, le font-ils vivre respectivement 154 et 157 ans, ce qui s'accorde aux méthodes préconisées par Épiménide qui affirmait trouver l'inspiration dans le sommeil : il aurait ainsi dormi 57 ans dans une grotte, selon D. L., I (*Épiménide*), 109. Pourtant la relation entre l'archontat de Solon à Athènes (594/3) et la purification d'Épiménide située durant la 46e ol. (596-2) par le même D.L., I (*Épiménide*), 111, rattache solidement la date de la purification d'Athènes par Épiménide à l'archontat de Solon, et donc au début du VIe siècle. - Étude des sources relatives à Épiménide : H. DEMOULIN, *Épiménide de Crète*, Bruxelles, 1901. Relations entre Épiménide et la caverne de l'Ida : E. FAURE, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964, p. 96. Le champ commun de *dikè* et *alètheia* chez Épiménide : M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), Paris, 1981[2], p. 33. Frgts chez DIELS, *FVS*, I, pp. 31-37. - Marie Christine LECLERC, *ibid.*, pp. 221-233, tout en estimant que l'historicité du personnage reste peu assurée, situe cependant sa personnalité au point de rupture entre pensée mythique et philosophique : imitant HSD., *Th.*, 26, dans le vers célèbre relatif aux Crétois (frgt 1 Diels-Kranz), Épiménide y témoignerait pourtant d'une vue plus dualiste du corps et de l'esprit.

[2] PLAT., *Lois*, 624a - 625a.

[3] PLAT., *Lois*, 642d-e. La description précise de cette route témoigne que Platon a d'elle un souvenir direct : H. van EFFENTERRE, *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe* (1948), Paris, 1968[2], pp. 45-74.

κά. Τότ' οὖν ἐξενώθησαν ὑμῖν οἱ πρόγονοι ἡμῶν, καὶ εὔνοιαν ἐκ τόσου ἔγωγε ὑμῖν καὶ οἱ ἡμέτεροι ἔχουσιν γονῆς.

CLINIAS. - À coup sûr, oh mon hôte, après avoir entendu et accueilli mon opinion, dis sans hésiter ce que tu veux dire. En effet, comme tu le sais probablement, ce pays a vu naître Épiménide, homme divin, qui était de notre famille et qui est venu, dix ans avant l'époque des guerres médiques, chez vous, pour répondre à l'oracle du dieu, y accomplissant les sacrifices que l'oracle avait prescrits ; et, comme les Athéniens redoutaient l'expédition des Perses, il leur dit qu'elle ne se produirait pas avant dix ans, et que, lorsqu'ils seraient venus, ils s'en retourneraient sans avoir réalisé en rien ce qu'ils espéraient, et, au contraire, après avoir souffert plus de maux qu'ils n'en avaient infligés. C'est donc dans ces circonstances que nos ancêtres contractèrent des liens d'hospitalité avec vous, et c'est d'aussi loin que datent les sentiments de bienveillance que moi-même et ma famille éprouvons envers vous.

Héritier de traditions séculaires, liées à une grotte qui passe pour être source d'inspiration en matière législative, Épiménide, venu à Athènes pour la purifier et la sécuriser devant les affres d'une guerre qu'elle redoute, opère non seulement par des voies cathartiques mais aussi par des moyens civiques. La tradition que recueille Plutarque le dessine non seulement comme un spécialiste en matière de mystères, particulièrement ceux qui provoquent l'enthousiasme, cette pénétration de l'homme par le divin[1], mais aussi comme un conseiller de Solon en matière législative[2] :

Ἐδόκει δέ τις εἶναι θεοφιλής, καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν· διὸ καὶ παῖδα νύμφης ὄνομα Βλάστης καὶ Κούρητα νέον αὐτὸν οἱ τότ' ἄνθρωποι προσηγόρευον. Ἐλθὼν δὲ καὶ τῷ Σόλωνι χρησάμενος φίλῳ, πολλὰ προϋπειργάσατο καὶ προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας. Καὶ γὰρ εὐσταλεῖς ἐποίησε ταῖς ἱερουργίαις καὶ περὶ τὰ πένθη πραοτέρους, θυσίας τινὰς εὐθὺς ἀναμίξας πρὸς τὰ κήδη, καὶ τὸ σκληρὸν ἀφελὼν καὶ τὸ βαρβαρικόν, ᾧ συνείχοντο πρότερον αἱ πλεῖσται γυναῖκες. Τὸ

1 L'association chez PLUT., *Sol.*, XII, 7, de l'idée d'*enthousiasme* et de *sophia télestikè* suggère qu'ici le terme de *télète* a le sens d'initiation, même si, par ailleurs, il peut se référer à la connaissance de l'avenir ou du passé [cf. O. BALLÉRIAUX, Φιλοσόφως τὰ θεουργικὰ ἐξεταξεῖν. *Syrianus et la télestique*, dans *Kernos*, 2 (1989), pp. 13-25 ; ID., *Mantique et télestique dans le Phèdre de Platon*, dans *Kernos*, 3 (1990), pp. 35-43]. La référence à Épiménide comme spécialiste des Mystères est reprise par PLUT., *Sol.*, XII, 9, par le verbe κατοργιάσας.

2 PLUT., *Sol.*, XII, 7-9. - Sur le contexte politique et religieux qui précède la venue d'Épiménide à Athènes : *infra*, pp. 303-313.

δὲ μέγιστον, ἱλασμοῖς τισι καὶ καθαρμοῖς καὶ ἱδρύσεσι κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν, ὑπήκοον τοῦ δικαίου καὶ μᾶλλον εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν κατέστησε.

Il [Épiménide de Phaistos] passait pour être aimé des dieux et spécialiste en matière de choses divines, en ce qui concerne la science de la pénétration de l'homme par le divin et des Mystères. Aussi ses contemporains le saluaient-ils du nom de fils de la nymphe Blastè et de nouveau Courète. Arrivé à Athènes, il se lia d'amitié avec Solon. Il lui prépara la tâche en de nombreuses matières et lui ouvrit le chemin en matière de législation. En effet, il simplifia les cérémonies du culte, adoucit celles qui concernaient le deuil, en incorporant aussitôt certains sacrifices aux funérailles, et en supprimant les pratiques rudes et barbares auxquelles se livraient auparavant la plupart des femmes. Et ce qui fut le plus important, il initia aux Mystères et sanctifia la cité par des cérémonies expiatoires, des purifications et des fondations religieuses ; il la rendit ainsi docile à ce qui est juste, et plus obéissante à la concorde.

Cette « concorde » — *homonoia* — ce sont les lois tant religieuses que profanes que Solon écrit sur ses *kurbeis* qui la réalisent[1]. Par leur nom même, ceux-ci évoquent au IVe siècle encore la personnalité d'Épiménide qui les inspira, en tant que Courète de Zeus et Corybante de sa Mère, si l'on en juge par le rapprochement qu'établit Théophraste entre les termes *kurbeis* et *Korubantes*, à propos de l'origine des sacrifices qu'il estime avoir été végétale[2] :

Μαρτυρεῖται δὲ ταῦτα οὐ μόνον ὑπὸ τῶν κύρβεων [στηλῶν], αἳ τῶν Κρήτηθέν εἰσι Κορυβαντικῶν ἱερῶν οἷον ἀντίγραφα ἄττα πρὸς ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ παρ''Εμπεδοκλέους...

Le témoignage en est donné non seulement par les *kurbeis*, qui proviennent des sacrifices corybantiques de Crète, dont certaines *kurbeis* sont en vérité comme des copies, mais encore par Empédocle...

P. Chantraine estime que Κύρβαντες représente « une forme plus rare et sans dérivation » du terme Κορύβαντες[3]. Si tel est le cas, le rapprochement

---

1 *Supra*, pp. 74-77.

2 THÉOPHRASTE, *Sur la piété*, cité par PORPH., *De abst.*, II, 21. Le mot est ici féminin, alors que, chez CRAT., frgt 274 Kock = PLUT., *Sol.*, XXV, 2, et *A.P.*, VII, 1, il est masculin.

3 P. CHANTRAINE (1968), p. 568, *s. v.* Κορύβαντες : « la forme originelle serait Κύρβαντες et Κορύβαντες serait fait sur κόρυς (?) ».

établi par Théophraste pourrait ne pas être artificiel[1]. Mais, quand bien même le serait-il, il n'en témoigne pas moins du lien qu'à Athènes, au IVe siècle avant notre ère, on établit entre Corybantes et *kurbeis*, comme si l'on s'y souvenait encore que Solon avait placé son œuvre législative sous la protection d'une Rhéa-Mère crétoise, objet du culte des Corybantes, introduit par Épiménide à Athènes.

Le souvenir d'Épiménide restait par ailleurs attaché aux aspects éleusiniens du culte de la Mère, notamment à la *pompè* des Mystères. Sa statue figurait, en effet, devant l'*Éleusinion en astei* où Pausanias, au IIe siècle de notre ère, la voit[2] :

> Πρὸ τοῦ ναοῦ τοῦδε, ἔνθα καὶ τοῦ Τριπτολέμου τὸ ἄγαλμα, ἔστι βοῦς χαλκοῦς οἷα ἐς θυσίαν ἀγόμενος, πεποίηται δὲ καθήμενος Ἐπιμενίδης Κνώσσιος...
>
> Devant ce temple, là où se trouve la statue de Triptolème, il y a une vache de bronze, représentée quand on la mène au sacrifice, et une statue d'Épiménide de Cnossos assis...

L'*Éleusinion en astei*, situé au pied de l'Acropole, sur la Voie Panathénaïque lorsqu'elle débouche sur l'Agora[3], avait pour principale fonction d'abriter les *hiéra* de Déméter, amenés d'Éleusis à Athènes, le 14 *Boèdromiôn*, pour y être reconduits solennellement le 19 par les prêtres, les magistrats et les éphèbes[4]. Sa fonction était donc liée à l'introduction ou à la réintroduction de cette *pompè* qui fut le signe de la libération d'Éleusis par Solon. Dans ce contexte, la statue d'Épiménide assis — dans la position du législateur ou du juge — à côté de celle de Triptolème, dont le culte à Athènes est lui aussi signe de la réunion d'Athènes et d'Éleusis par Solon[5], rappelle devant ce sanctuaire qu'Épiménide en fut le fondateur. Certes, les fouilles archéologiques n'ont pas mis au jour sur le site de l'*Éleusinion* de temple antérieur à

---

1 Selon Lilian H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1990², p. 53, le terme κύρβις pourrait avoir été emprunté au langage préhellénique de la Crète.

2 PAUS., I, 14, 4.

3 *Infra*, pp. 275-277.

4 *Supra*, p. 81, n. 3.

5 La présence dans l'enclos du sanctuaire de l'*Éleusinion en astei* d'une tombe qui passait pour être celle d'Immarados, le chef éleusinien, tué par Érechthée, relie sa fondation au contexte d'une guerre éleusinienne, repoussée dans le mythe (ARNOBE, *Adversus Nationes*, VI, 1 ; CLÉMENT d'ALEXANDRIE, *Protrepticus*, III, 45 = R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, III, *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, New Jersey, 1957, n° 194 et 195).

490. Mais des vestiges subsistent d'un mur de soutènement plus ancien au sud de ce temple, de telle sorte que H. A. Thompson et R. E. Wycherley n'excluent pas la fondation d'un sanctuaire antérieur à celui du Ve siècle[1]. On sera d'autant plus enclin à l'attribuer à l'œuvre conjointe d'Épiménide et de Solon qu'une loi de Solon ordonnait à la *Boulè* de se réunir dans l'*Éleusinion en astei*, au lendemain de la célébration des Mystères, pour y entendre le rapport de l'archonte-roi sur ce qui s'était passé durant la *télète*[2] :

περὶ τῶν γεγενημένων Ἐλευσῖνι κατὰ τὴν τελετήν.

L'intervention d'Épiménide pour pacifier les rapports tendus entre Éleusis et Athènes, au lendemain de la libération, par la fondation de l'*Éleusinion en astei*, doublet du sanctuaire des Mystères au cœur de l'*astu* athénien, confirme qu'il a pu de même instaurer des Mystères civiques et corybantiques, doublet de ceux d'Éleusis. De ces Mystères corybantiques, Aristophane et Platon signalent les rites, même s'ils se refusent à en dévoiler les mythes. Ainsi, même si Aristophane fait de multiples allusions au sommeil et à la purification corybantique[3], tandis que Platon fait de l'*enthousiasme* le but d'une initiation à laquelle on accède par la danse et la musique[4], ni l'un ni

---

1 H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY, *Agora*, XIV, 1972, *History*, pp. 150-151 ; de même M. MILES, *The Temple of Triptolemos in the City Eleusinion*, dans *AJA*, 86 (1982), p. 276 ; K. CLINTON (1993), p. 121, n. 6. Selon H. A. SHAPIRO (1989), pp. 67-70, qui estime non fondée l'affirmation d'AND., I (*Myst.*), 111-112, selon laquelle les *bouleutes* devaient se réunir dans l'*Éleusinion* en fonction de la loi de Solon (SOL., frgt 95 R.), la fondation de ce sanctuaire serait l'œuvre de Pisistrate.

2 SOL., frgt 95 R. = AND., I (*Myst.*), 111-112 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 191 ; le frgt 95 R. est rangé par E. RUSCHENBUSCH (1966), p. 105, dans les fragments « douteux », sans doute parce que la création de la *Boulè des Quatre-Cents* par Solon reste contestée par les modernes, alors qu'elle est pourtant unanimement attestée par la tradition ancienne que confirme d'ailleurs ce témoignage (*infra*, pp. 254-258). - Sur les fonctions de l'archonte-roi qui, dans le cadre des Mystères, se limitent à la partie publique de la fête : P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984, pp. 330-331.

3 ARISTOPH., *Vesp.*, 8-10, emploie le verbe κορυβαντιάω pour se référer au sommeil corybantique que la tradition attribue par ailleurs à Epiménide [cf. D. L., I (*Épiménide*), 109 ; *ibid.*, 119-120] ; ARISTOPH., *Vesp.*, 119, emploie de même le verbe κορυβαντίζω en référence à la purification que les Corybantes opèrent avec le *tympanon*.

4 PLAT., *Ion*, 533e - 534a, compare l'inspiration poétique qui rend les poètes ἔνθεοι à l'état de délire (οὐκ ἔμφρονες ὄντες) qui saisit les initiés aux Mystères corybantiques (οἱ κορυβαντιῶντες) quand ils se mettent à danser. Alcibiade affirme dans PLAT., *Conv.*, 215e, qu'entendre Socrate provoque sur lui le même effet qu'être initié aux Mystères des Corybantes : *Le cœur me bat plus fort que celui de ceux qui sont initiés aux Mystères corybantiques, et mes larmes se répandent sous l'effet des paroles de cet homme*. Ces effets étaient notamment provoqués par la flûte et le *tympanon*. PLAT., *Lois*, 790d - 791a, compare l'utilisation de la flûte par les initiatrices des Mystères corybantiques au bercement par

l'autre ne dévoile l'objet de l'initiation qui, dans les Mystères corybantiques, reste *arrèton*[1]. Ne serait-ce pas parce que cet objet consiste à découvrir, dans le cadre d'une initiation civique, complémentaire de celle qui s'offre à tous les initiés à Éleusis, qu'ils soient Athéniens ou non, le sens de la formule de Solon qui faisait de la Déméter d'Éleusis la *Mèter mégistè* d'Athènes ? Au couple Mère-Fille — Déméter-Coré — des Mystères d'Éleusis semble ainsi s'opposer et répondre la triade Dèô-Rhéa-Déméter des Mystères corybantiques à Athènes. Certes, on voit bien ce que cette interprétation garde de conjectural, puisque l'objet de l'initiation aux Mystères corybantiques ne fut jamais explicitement dévoilé. Pourtant, un des chœurs de l'*Hélène* d'Euripide semble s'y référer implicitement quand il évoque la quête douloureuse d'une Dèô qui cherche sa Fille dans le cadre d'un Ida blanchi par l'hiver[2] :

XO. Ὀρεία ποτὲ δρομάδι κώ-
λῳ μάτηρ θεῶν ἐσίθη
ἀν' ὑλᾶντα νάπη
ποτάμιόν τε χεῦμ' ὑδάτων
βαρύβρομόν τε κῦμ' ἄλιον
πόθῳ τᾶς ἀποιχομένας
ἀρρήτου κούρας.
Κρόταλα δὲ βρόμια διαπρύσιον
ἰέντα κέλαδον ἀνεβόα,
θηρῶν ὅτε ζυγίους
ζευξάσα θεᾶ σατίνας

---

les femmes des bébés en leurs bras. PLAT., *Euth.*, 277d, fait de la *thronôsis* une cérémonie essentielle de cette initiation qui, comme le souligne R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (1959), tr. fr., Paris, 1965, pp. 86 et 102, n. 14, semble avoir été répandue dans les milieux socratiques, sinon les multiples allusions qu'y fait Platon, seraient sans signification. - Le délire amoureux de Phèdre est comparé à l'*enthousiasme* corybantique chez EUR., *Hipp.*, 144-145.

1 L'appréciation de W. BURKERT, *Ancient Mystery cults* (1987), tr. fr., Paris, 1992, p. 29, qui donne à ces Mystères une orientation pratique et voit en eux une « thérapie psychosomatique », doit donc être nuancée, parce que, si les textes permettent d'appréhender les méthodes de l'initiation, ils n'en décrivent jamais l'objet.

2 EUR., *Hél.*, 1301-1326. - H. GRÉGOIRE, *Sur un chœur d'Euripide*, dans *Ét. Cl.*, 3 (1938), pp. 321-330 ; ID. (éd.), *Euripide, Hélène, Les Phéniciennes*, Paris, 1950, pp. 9--`46 ; M. DELCOURT (éd.), *Tragiques Grecs, Euripide*, Paris, 1962, pp. 1003-1004, p. 1462 ; R. KANNICHT, *Euripides-Helena*, Heidelberg, 1969, I, pp. 172-174 ; II, pp. 327-359 ; Giulia SFAMENI-GASPARRO, *Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell' « Elena »* dans *Homm. Vermaeseren*, III, EPRO, Leiden, 1978, pp. 1148-1187 ; G. CERRI, *La Madre degli Dei nell'*Elena *di Euripide : tragedia e rituale*, dans *QS*, 18 (1983), pp. 155-195. - Le vers 1321 est corrompu : πόνους est une lecture inadmissible; on a adopté la correction ἀπόρους de H. GRÉGOIRE et L. MÉRIDIER (éds), *Euripide, Hélène*, V, Paris, 1950, p. 105.

τὰν ἁρπασθεῖσαν κυκλίων
χορῶν ἔξω παρθενίων
μέτα κούραν, ἀελλόποδες,
ἃ μὲν τόξοις Ἄρτεμις, ἃ δ'
ἔγχει Γοργῶπις πάνοπλος
<συνήραντο. Ζεὺς δὲ θρόνων>
αὐγάζων ἐξ οὐρανίων
ἄλλαν μοῖραν ἔκραινε.

Δρομαῖον δ' ὅτε πολυπλάνη-
τον μάτηρ ἔπαυσε πόνον,
ματεύουσ' ἀπόρους
θυγατρὸς ἁρπαγὰς δολίους,
χιονοθρέμμονάς γ' ἐπέρασ'
Ἰδαιᾶν Νυμφᾶν σκοπιάς·
ῥίπτει δ' ἐν πένθει
πέτρινα κατὰ δρία πολυνιφέα·

Mère de la montagne, la Mère des dieux jadis s'élança d'une jambe agile vers les combes boisées, le courant des eaux du fleuve et le flot grondant de la mer, dans le désir qu'elle ressentait de retrouver sa fille disparue, celle dont on ne peut prononcer le nom (ἀρρήτου κούρας).
Les castagnettes frémissantes résonnaient de leur bruit perçant lorsque la déesse eut attelé de bêtes fauves son char de combat. L'enfant avait été ravie aux rondes de ses compagnes. À sa recherche partirent deux déesses aux pieds rapides comme la tempête, Artémis, armée de son arc, Gorgôpis de sa lance et de sa panoplie. Mais Zeus qui de son trône céleste les regardait, accomplissait un destin différent.
Lorsque la Mère eut mis fin aux souffrances de sa course errante à la recherche de sa fille, enlevée par traîtrise et disparue sans trace, elle traversa les sommets porteurs de neige des Nymphes de l'Ida, et, dans sa douleur, elle se jeta dans les petits bois rocailleux, couverts de neige.

De cette montagne, figée par la neige, la vie reflue alors de la nature jusqu'à ce que Zeus donne ordre aux Charites et aux Muses d'apaiser Dèô[1] :

Βᾶτε, σεμναὶ Χάριτες,
ἴτε, τᾷ περὶ παρθένῳ
Δηοῖ θυμωσαμένᾳ
λύπαν ἐξαλλάξατ' ἀλαλᾷ
Μοῦσαί θ' ὕμνοισι χορῶν.

[1] EUR., *Hél.*, 1341-1345.

> Allez, Charites augustes, allez ! Apaisez par vos cris Dèô, irritée du sort de sa fille, et vous, Muses, faites de même par le chant de vos chœurs.

Le tambourin qu'elle reçoit de Cypris et la flûte au son profond mettent alors fin à l'affliction de la Mère[1], confirmant que l'on se trouve devant un culte où la musique joue un rôle essentiel, comme elle le fait précisément dans les Mystères corybantiques[2]. C'est à eux qu'Euripide ici pourrait faire allusion. La quête douloureuse de Dèô, transposée dans le cadre d'un Ida hivernal, répète, en effet, en l'inversant, celle, printanière, de Déméter dans la noire plaine thriasienne. Dans cette version crétoise de la quête éleusinienne, la Mère n'est plus cette plaine thriasienne féconde, elle est *Mèter oreia*, *Mère de la montagne*, en une épithète que souligne Euripide en la plaçant au début de ce chœur où elle revêt une valeur cultuelle. La Fille de même n'est plus Coré, elle est l'*arrètos koura*[3], la *fille dont on ne peut donner le nom*. On ne peut lui en donner, en effet, si sa Mère est à la fois Dèô, Rhéa, Déméter, de telle sorte que l'identité de sa Fille varie, tout en restant fixe au cours de générations divines qui ne font que renouveler le même mythe, de façon à souligner la permanence du divin au-delà d'un temps qui ne l'altère en rien. Certes, on se trouve ici face à une version poétique qui doit sans doute beaucoup à l'imagination d'Euripide. Toutefois le fait qu'il était originaire de Phlya où, depuis l'époque archaïque, on célébrait un culte de la Terre qui y était vénérée comme *mégalè théos*[4], c'est-à-dire à la fois de manière anonyme — elle est *théos* — et comme *mégalè*, confirme les rapprochements que l'on peut faire entre ce chœur d'Euripide et le culte de la Terre, devenue *Mèter mégistè*, à Athènes, depuis la libération d'Éleusis par Solon.

---

1 EUR., *Hél.*, 1346-1352.

2 *Supra*, p. 102, n. 4.

3 EUR., *Hél.*, 1307. Ces mots, qui ont une valeur cultuelle, sont soulignés par leur position dans le vers.

4 Éveline et I. LOUCAS, *Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déesse de Phlya*, dans *Latomus*, 45 (1986), pp. 392-404, et I. LOUCAS, *Η Ρέα-Κυβέλη καὶ οι γονιμικές λατρείες της Φλύας*, Athènes, 1988 [c. r. de N. PAPACHATZIS, dans *Kernos*, 2 (1989), pp. 266-268], ont mis justement en rapport l'intérêt qu'Euripide portait au culte de la Mère avec le fait qu'il était originaire de Phlya où la terre était honorée comme la *Grande* déesse (PAUS., I, 31), en une formulation qui rejoint celle de SOL., frgt 30, 4 G.-P. - PLUT., *Thém.*, I, 4, citant Simonide, affirme que le *Télestérion* de Phlya était commun aux Lycomides et que, restauré par Thémistocle, il fut orné d'inscriptions (peut-être de Simonide ?) et de peintures, après qu'il eût été brûlé par les barbares, ce qui confirme son origine ancienne. Sur la dédicace qui figure sur l'un des autels de Phlya, au IVe siècle de notre ère [*I.G.*, II^2, 4841, l. 10 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 513 ; M. J. VERMAESEREN, *CCCA*, II, 1982, n° 389-390], la Mère est encore désignée comme Rhéa, tandis qu'elle a Attis pour parèdre.

L'époque où Euripide compose son *Hélène* est d'ailleurs marquée à Athènes par un double retour au culte de la Mère et à l'œuvre politique de Solon[1], même si l'un et l'autre ne sont pas explicitement mis en rapport, ce qui correspond au silence qu'observera systématiquement la tradition athénienne sur la libération d'Éleusis par Solon. Peut-être est-ce aussi pour cette raison que ce retour au culte de la *Mère* se fait dans un contexte qui en estompe les aspects typiquement éleusiniens et athéniens. La venue de Cybèle, divinité orientale qui se superpose alors à la triade initiale[2], tout en soulignant l'universalité de la Mère, rompt, en effet, avec la tradition athénienne, puisque, devenue Cybèle, la *Mère des dieux* cesse d'être cette triade qui avait pour fonction de transposer sur le plan religieux le synécisme athéno-éleusinien jadis réalisé par Solon. C'est Aristophane qui, en 414, mentionne le premier Cybèle comme *Mère des dieux*, en en faisant irrévérencieusement l'autruche de la cité des *Oiseaux*. Elle reste chez lui une Olympienne[3] mais elle s'y voit associée au dieu thrace Sabazios qui, plus tôt, s'est introduit à Athènes, peut-être comme parèdre de la Mère dans les Mystères corybantiques[4] :

ΙΕ. καὶ φρυγίλῳ Σαβαζίῳ καὶ στροίθῳ μεγάλῃ Μητρὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων —

ΠΙ. Δέσποινα Κυβέλη, στροῦθε, μῆτερ Κλεοκρίτου.

LE PRÊTRE. - [Priez] le phrygile Sabazios, et l'autruche, la grande Mère des dieux et des hommes.

PISTHÉTAIROS. - Maîtresse Cybèle, autruche, mère de Cléocrite!

À partir de cette date, les mentions de Cybèle, dans le cadre d'un double syncrétisme avec Rhéa et Déméter, sont nombreuses tant chez Sophocle que chez Euripide. Ainsi, dans son *Philoctète*, composé en 411, Sophocle vénère

---

1 *Supra*, pp. 74-77 ; *infra*, pp. 291-299.

2 Son introduction correspond par ailleurs à la mode des cultes orientaux que l'on constate alors à Athènes : Vinciane PIRENNE, *Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes*, dans *Studia Phœnicia*, 5 (1987), pp. 145-156, suggère un renouvellement du culte d'Aphrodite par un apport phénicien à cette même époque.

3 ARISTOPH., *Av.*, 865-867.

4 ARISTOPH., *Av.*, 876-877 : Sabazios y est le *phrygile*, oiseau inconnu par ailleurs, et dont le nom pourrait avoir été inventé par Aristophane pour souligner son rôle de parèdre d'une Mère phrygienne. Dans ARISTOPH., *Vesp.*, 8, qui fut représenté en 422, Sabazios intervient en relation avec les rites du sommeil corybantique. Ceci suggère que, dès cette date, son culte était associé à celui de la *Mère des dieux*, à Athènes.

une *Mèter oreia*, source de toute vie, et Mère de Zeus. La Mère reste ainsi Rhéa, mais une Rhéa qui, parce qu'elle possède le grand Pactole plein d'or, se désigne aussi comme terre lydienne[1] :

> Ὀρεστέρα παμβῶτι Γᾶ,
> μᾶτερ αὐτοῦ Διός,
> ἃ τὸν μέγαν Πακτωλὸν εὔχρυσον νέμεις...

Terre montagneuse, source de toute vie, Mère de Zeus lui-même, qui possèdes le grand Pactole chargé d'or...

De même, dans les *Bacchantes* qu'il compose en 406, Euripide associe-t-il tantôt Cybèle à Rhéa, tantôt à Déméter. Quand Rhéa accouche de Zeus dans les grottes corybantiques de Crète, elle le fait au son des flûtes phrygiennes et du rhombe, le tambourin, qui se substitue dans le culte de Cybèle au *tympanon* plus ancien du culte de l'anonyme *Mère des dieux*[2] :

> ὦ θαλάμευμα Κουρή-
> των ζάθεοί τε Κρήτας
> Διογενέτορες ἔναυλοι,
> ἔνθα τρικόρυθες ἄντροις
> βυρσότονον κύκλωμα τόδε
> μοι Κορύβαντες ηὗρον·
> βακχείᾳ δ' ἀνὰ συντόνῳ
> κέρασαν ἀδυβόᾳ Φρυγίων
> αὐλῶν πνεύματι ματρός τε Ῥέας ἐς
> χέρα θῆκαν, κτύπον εὐάσμασι Βακχᾶν·
> παρὰ δὲ μαινόμενοι Σάτυροι
> ματέρος ἐξανύσαντο θεᾶς,
> ἐς δὲ χορεύματα
> συνῆψαν τριετηρίδων,
> αἷς χαίρει Διόνυσος.

Chambres sacrées des Courètes dans la Crète divine, grottes qui ont donné naissance à Zeus, là, dans vos antres, des Corybantes au triple casque ont trouvé pour moi ce cercle tendu de cuir. Puis, mariant leurs

---

1 SOPH. *Ph.*, 392-394. - La description qu'il en donne ensuite comme *tueuse de taureaux, assise sur des lions* (*ibid.*, 400-401), révèle les motivations qui ont poussé ARISTOPH., *Av.*, 876-877, à choisir une autruche pour représenter la Mère.

2 EUR., *Bacch.*, 120-134. - La lecture du vers 126 est incertaine. On a adopté le texte de G. MURRAY, *Euripidis Fabulae*, Oxford, 1957². Sur le tambourin, le *rhombe* qui, dans le culte de la Mère, remplace alors le *tympanon*, la cymbale, plus ancienne : Giulia SFAMENI-GASPARRO (1979), p. 1159.

transports bachiques aigus au souffle doux des flûtes de Phrygie, ils l'ont déposé dans les mains de la Mère Rhéa. Bruit retentissant répondant aux clameurs des Bacchantes. Car les Satyres, saisis de délire, l'obtinrent de la Mère divine, et le firent résonner dans les danses des fêtes triennales qu'aime Dionysos.

Les deux cultes se superposent et se confondent, puisque, quel que soit le nom qu'on lui donne, la Mère reste toujours la Mère. On peut donc l'appeler Rhéa ou Cybèle, tout en rappelant que son culte est né d'abord dans les grottes de Crète, avant de devenir celui d'une déesse phrygienne. Dans ce contexte cultuel, Dionysos figure tantôt comme parèdre de la Mère, tantôt comme celui de Cybèle. Mais cette Mère première, source de toute vie, n'en reste pas moins Déméter, non pas tant celle de la plaine thriasienne honorée par Solon, que celle, universelle et nourricière, qui a pour fonction d'offrir à l'homme ses récoltes, comme Dionysos lui offre le vin[1] :

...δύο γάρ, ὦ νεανία,
τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι· Δημήτηρ θεά —
γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὁπότερον βούλῃ κάλει·
αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὃς δ' ἦλθ' ἔπειτ', ἀντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος
βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἦνρε κεἰσηνέγκατο
θνητοῖς...

Deux divinités, ô jeune homme [dit le devin Tirésias à Penthée], sont premières parmi les hommes. L'une est la déesse Déméter — c'est la terre, quel que soit celui de ces deux noms qu'on lui donne. C'est elle qui nourrit les mortels d'aliments solides. Celui qui vint ensuite, le fils de Sémélè, son émule, découvrit le suc fluide du raisin qu'il nous apporta...

L'identité tracée par Solon dans le fragment 30 G.-P. entre Terre et Déméter subsiste ainsi à la fin du Ve siècle, mais elle a définitivement cessé de s'associer au contexte politique d'une libération que l'histoire d'Athènes jamais n'a voulu rappeler, quand bien même figurait-elle dans le principal des poèmes politiques de Solon, ces trimètres iambiques du fragment 30 G.-P. qu'il avait composés pour ses concitoyens afin de justifier devant eux, comme devant la *Mère des dieux*, l'œuvre politique qu'il avait accomplie pour

1 EUR., *Bacch.*, 275-281. - Dionysos figure sans doute parmi les divinités auxquelles les Céryces sacrifient dans les *Éleusinia* d'Athènes (*supra*, pp. 88-89). Il paraît donc avoir été, dès l'origine, associé aux fêtes de la Mère, à Athènes ; peut-être est-il devenu très tôt son parèdre.

Athènes. Cette œuvre qu'il avait célébrée dans ses poèmes, en interprète de sa propre gloire, et qu'il avait transposée dans un culte chargé d'en assurer le souvenir et la permanence, Athènes n'entendit jamais la rappeler explicitement. Mais le culte, lui, persista, en dépit du silence d'Athènes sur la libération d'Éleusis par Solon, et alors même que l'intégration de Cybèle à la triade plus ancienne en masqua les aspects à la fois soloniens et éleusiniens. C'est ce qu'atteste le témoignage de Julien qui, au milieu du IVe siècle de notre ère, fut initié aux Mystères de la Mère des dieux à Athènes et qui rappelle ce qui cesse, à ses yeux de Romain, d'être *arrèton*, à savoir qu'avant d'avoir été Cybèle et d'avoir eu Attis pour parèdre, la Mère, à Athènes, avait jadis été Dèô, Rhéa, Déméter[1] :

> Ἆρά γε χρὴ φάναι καὶ ὑπὲρ τούτων; Καὶ ὑπὲρ τῶν ἀρρήτων γράψομεν καὶ τὰ ἀνέξοιστα καὶ τὰ ἀνεκλάλητα ἐκλαλήσομεν; Τίς μὲν ὁ Ἄττις ἤτοι Γάλλος, τίς δὲ ἡ τῶν θεῶν Μήτηρ, καὶ ὁ τῆς ἁγνείας ταυτησὶ τρόπος ὁποῖος, καὶ προσέτι τοῦ χάριν οὑτωσὶ τοιοῦτος ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς κατεδείχθη, παραδοθεὶς μὲν ὑπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων Φρυγῶν, παραδεχθεὶς δὲ πρῶτον ὑφ' Ἑλλήνων, καὶ τούτων οὐ τῶν τυχόντων, ἀλλ' Ἀθηναίων, ἔργοις διδαχθέντων ὅτι μὴ καλῶς ἐτώθασαν ἐπὶ τῷ τελοῦντι τὰ ὄργια τῆς Μητρός; Λέγονται γὰρ οὗτοι περιυβρίσαι καὶ ἀπελάσαι τὸν Γάλλον ὡς τὰ θεῖα καινοτομοῦντα, οὐ ξυνέντες ὁποῖόν τι τῆς θεοῦ τὸ χρῆμα καὶ ὡς ἡ παρ' αὐτοῖς τιμωμένη Δηὼ καὶ Ῥέα καὶ Δημήτηρ. Εἶτα μῆνις τὸ ἐντεῦθεν τῆς θεοῦ καὶ θεραπεία τῆς μήνιδος· ἡ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς καλοῖς ἡγεμὼν γενομένη τοῖς Ἕλλησιν, ἡ τοῦ Πυθίου πρόμαντις θεοῦ, <τὴν> τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν μῆνιν ἐκέλευσεν ἱλάσκεσθαι, καὶ ἀνέστη, φασίν, ἐπὶ τούτῳ τὸ Μητρῷον, οὗ τοῖς Ἀθηναίοις δημοσίᾳ πάντα ἐφυλάττετο τὰ γραμματεῖα.
>
> Mais dois-je aussi traiter de ce sujet ? Écrirons-nous sur des choses qu'on ne peut révéler ? Ferons-nous connaître ce qu'on ne doit pas divulguer ? Exprimerons-nous l'inexprimable ? Qui est Attis ou Gallos ? Et qui est la Mère des dieux ? Et quel est le rituel de cette purification ? Et encore, à la faveur de quelles circonstances, celui-ci fut-il introduit chez nous, dès l'origine, tel qu'il a été transmis par les rites très anciens des Phrygiens et tel qu'il fut reçu d'abord par les Grecs qui ne l'accueillirent pas à l'exception des Athéniens ? Car ceux-ci apprirent par l'expérience qu'ils ne se conduisaient pas bien vis-à-vis de celui qui accomplissait les rites de la Mère. On dit, en effet, qu'ils outragèrent et

[1] JUL., *Or.*, V, 159a ; H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, pp. 9-22.

> chassèrent Gallos sous prétexte qu'il innovait en matière sacrée[1], et qu'ils le firent sans comprendre à quelle déesse ils avaient affaire et comment elle était honorée chez eux comme Dèô, Rhéa et Déméter. Ceci entraîna la vengeance de la déesse, ainsi que le remède qui lui fut apporté. En effet, la prophétesse du dieu Pythique, qui guidait alors les Grecs dans toutes leurs belles entreprises, ordonna d'apaiser la colère de la Mère des dieux. Et c'est à cause de cela, dit-on, qu'on construisit le *Mètrôon* dans lequel les Athéniens gardaient toutes leurs archives publiques.

Julien attribue la fondation du *Mètrôon* de l'Agora à l'introduction du culte de Cybèle à Athènes. Dans la mesure toutefois où les fouilles entreprises sur le site du *Bouleutèrion-Mètrôon* de l'Agora témoignent que la construction la plus ancienne y remonte à l'époque de Solon, on étudiera l'histoire de ce sanctuaire en fonction de la formule par laquelle Solon désigne la *Mère des dieux* dans ses trimètres iambiques du fragment 30 G.-P.

Tel qu'il s'exprime dans ce poème, le symbolisme de la libération de la *Terre Noire* d'Éleusis est double cependant. Au symbolisme religieux qui se traduit par un culte d'union de deux territoires jusque-là séparés, correspond un symbolisme politique, marqué par l'arrachage des bornes ennemies que Solon extirpe du corps de cette Mère qu'il a libérée, en un geste qui se veut explicite pour Athènes, pour Éleusis, et d'abord pour Mégare. Plus tard, rejeté lui-même par ses concitoyens, Solon se comparera à l'une de ces bornes qui, parce qu'elles sont entre deux armées, sont nécessairement destinées à être arrachées.

---

1 Les lexicographes citent une variante. Selon eux, le prêtre de Cybèle, qu'ils appellent *métragyrtès*, aurait été exécuté à Athènes. Ainsi PHOT., *s. v.* μητραγύρτης [Wycherley (1957) n° 487] : *Homme qui vint en Attique pour y initier les femmes à la Mère des dieux, selon ce que certains disent. Les Athéniens l'exécutèrent en le jetant dans le Barathron, la tête la première. La peste survint et l'oracle leur ordonna d'apaiser le mort. Et c'est pour cela que l'on bâtit le* Bouleutèrion, *dans lequel on enterra le* Métragyrtès. *On fit un enclos tout autour que l'on consacra à la Mère des dieux, en lui élevant aussi une statue. Ils utilisèrent le* Mètrôon *comme dépôt d'archives et ils bouchèrent le puits.* - Même explication dans *La Souda, s. v.* βάραθρον Adler. - Le gouffre du Barathron avait déjà été utilisé pour éliminer les hérauts de Darius : Louise-Marie WÉRY (1966), pp. 468-486.

Solon, *borne entre deux armées*

Chez Solon, l'image de la borne renvoie à la frontière, puisque, dans un fragment en trimètres iambiques qui prolonge le thème du fragment 30 G.-P., il se compare à une borne placée entre deux armées[1] :

οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον, οὐδ' ἐπαύσατο,
πρὶν ἀνταράξας πῖαρ ἐξεῖλεν γάλα.
ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταιχμίῳ
ὅρος κατέστην.

Il n'aurait pas retenu le *dèmos* et n'aurait eu de cesse, avant d'avoir troublé, pour en retirer la crème, le lait. Mais, moi, entre eux, comme dans l'espace entre deux armées, borne, je me suis dressé.

C'est le tyran qui eût été incapable de retenir un *dèmos* qui exigeait le partage de la terre. C'est donc son attitude que Solon oppose à la sienne comme il le fait encore dans la seconde partie du fragment 30 G.-P. où l'image du loup encerclé correspond à celle de la *borne entre deux armées*[2] :

...κέντρον δ' ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβών,
κακοφραδὴς τε καὶ φιλοκτήμων ἀνήρ,
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἤθελον
ἃ τοῖς ἐναντίοισιν ἤνδανεν τότε,
αὖτις δ' ἃ τοῖσιν οὗτεροι φρασαίατο,
πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἥδ' ἐχηρώθη πόλις.
τῶν οὕνεκ' ἀλκὴν πάντοθεν ποιούμενος
ὡς ἐν κυσὶν πολλαῖσιν ἐστράφην λύκος.

Si un autre, comme moi, avait pris l'aiguillon, un homme mal intentionné et avide, il n'aurait pu retenir le peuple. Car, si j'avais voulu ce que souhaitaient alors mes adversaires ou inversement ce que l'autre parti avait en tête à leur égard, c'est de beaucoup d'hommes que la cité eût été privée. C'est pour cela que, ramassant de partout ma force, j'ai fait front, comme au milieu de chiennes nombreuses, un loup.

---

1 SOL., frgt 31, 6-9 G.-P.

2 SOL., frgt 30, 26-27 G.-P. Sur ἀλκή, au vers 26, au sens de « force morale, fortitude » : É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1969, pp. 71-73.

Οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον : ces mots se répètent d'un passage à l'autre, montrant que le contexte des deux fragments est identique. Il est celui des lendemains de la libération où Solon se voit opposé aux deux partis d'Athènes sur le sort à apporter à la terre libérée. Tandis que ses adversaires dans le *dèmos* (ἐναντίοι) en réclament le partage et la tyrannie nécessaire pour le réaliser[1], l'autre camp (οὗτεροι) envisage la perte du premier, de telle sorte que la cité s'entre-déchire, risquant de se vider de ses hommes[2]. C'est pour éviter cette éventualité que Solon, seul entre les deux camps, « reste droit » comme une borne, comme un loup, comme un bouclier, dit-il encore ailleurs, en un ensemble d'images qui visent à illustrer sa fermeté, son ἀλκή [3] :

ἔστην δ' ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι,
νικᾶν δ' οὐκ εἴασ' οὐδετέρους ἀδίκως.

je me suis tenu debout, me couvrant d'un fort bouclier contre les deux partis. Et je n'ai laissé aucun d'entre eux remporter injustement la victoire.

Il est caractéristique, comme l'a souligné H. van Effenterre[4], que ce soient les images de la guerre que Solon utilise pour dépeindre la *stasis* qui la suit. Pariant cependant pour la version admise de la *Sisachthie*, N. Loraux[5], fidèle à l'interprétation de l'École d'Aristote, voit dans ces images une référence à Homère, et non au contexte d'une guerre réelle menée par Solon : « Faut-il pour autant estimer que, derrière ces poèmes et leur donnant le ton, se cache une guerre réelle, occultée sous le thème de la *seisachtheia* ?

---

1 SOL., frgt 29b G.-P.

2 A. MASARACCHIA (1958), p. 354, affirme ne pouvoir prendre position sur l'identité des adversaires auxquels se réfère SOL., frgt 30, 22-26 G.-P. Selon I. M. LINFORTH (1919), p. 189, et P. J. RHODES (1985)2, p. 177, les ἐναντίοι du vers 23 seraient les aristocrates, les οὗτεροι du vers 24, le *dèmos*. - SOL., frgt 29b G.-P. montre cependant que les adversaires de Solon, au moment où se pose la question du partage de la terre, sont ceux qui voulaient l'opérer en se servant de lui, comme tyran, à leur profit. Il s'agit donc nécessairement du *dèmos*, constitué majoritairement par des gens qui ont dans l'ensemble peu de terres, par opposition *à ceux qui ont la puissance et en imposent par leur richesse* (SOL., frgt 7, 3 G.-P.). Les ἐναντίοι du vers 23 sont donc nécessairement les leaders populaires, tandis que l'autre parti (οὗτεροι) désigne le groupe de ceux qui possédaient la terre, qu'ils soient *kakoi* ou *agathoi*, et qui, en conséquence, attendaient de Solon qu'il prenne des mesures d'exclusion contre les leaders populaires, chacun des deux partis tentant d'éliminer l'autre par la violence.

3 SOL., frgt 7, 5-6 G.-P.

4 H. van EFFENTERRE (1977), pp. 115-116.

5 Nicole LORAUX (1984), p. 203.

Insistant à juste titre sur la dimension guerrière de la poésie solonienne, H. van Effenterre en fit naguère l'hypothèse séduisante. C'est toutefois dans une autre direction que, pariant pour la fidélité à la version admise (aristotélicienne, si l'on veut) de la *stasis*, je suggérerai que, dans ces comparaisons iliadiques — langue obligée de la guerre dans la poésie élégiaque —, il faut voir l'expression d'une pensée qui fait de la *stasis* un mode du *polémos* ». Mais, dans ce cas, il faudrait admettre que Solon, dans deux passages proches l'un de l'autre, se référant au même contexte politique et cités l'un à la suite de l'autre par la *Constitution d'Athènes*[1] (ce qui suggère qu'ils appartiennent au même poème ou au même groupe de poèmes), a employé le mot borne, mot fondamental à son propos, dans deux sens différents. Ceci est peu vraisemblable. Il l'est par contre beaucoup plus d'admettre que le sens de borne-frontière que Solon donne au mot ὅρος dans le fragment 31, en précisant que cet ὅρος est situé ἐν μεταιχμίῳ, vaut aussi pour le fragment 30 G.-P.

Se comparant à une borne placée entre deux armées, parce qu'il est aux prises avec les deux camps opposés de la cité qui l'un et l'autre se retournent contre lui, parce qu'ils refusent semblablement d'adopter sa politique de modération, Solon revient en quelque sorte sur le passé qui, pour lui, s'inverse. Au souvenir le plus brillant de sa carrière, celui où il a arraché les bornes mégariennes de la plaine thriasienne, dont elles marquaient la limite est en faveur de Mégare, se superpose maintenant l'image de la borne isolée, cette borne qu'il est lui-même quand il se voit placé entre les deux camps affrontés d'Athènes.

La borne, chez Solon, que le mot soit employé dans un sens métaphorique ou non, n'en est pas moins encore et toujours borne-frontière, cette frontière dont il a déplacé les limites de l'Aigaléos aux Kérata et au Patéras, en faveur d'Athènes[2].

---

1 *A.P.*, XII, 4-5.

2 Le terme ὅρος, au sens de « borne-frontière » dans SOL., frgt 30, 6, et frgt 31, 9 G.-P., constitue dès lors la plus ancienne occurrence du mot dans ce sens. M. CASEVITZ (1993), pp. 18-19, la fait remonter à Hérodote, chez qui on recense vingt-huit exemples du mot, parce qu'il voit dans les *horoi* arrachés par Solon des bornes hypothécaires.

Chapitre III

D'une frontière à l'autre.

De l'Aigaléos aux Kérata et au Patéras

1. La frontière reconstituée

Le modèle mégarien : l'épigramme funéraire d'Orsippos

Quand, à l'est de la plaine thriasienne qu'il a reconquise pour Athènes, Solon arrache les bornes honnies de la domination mégarienne, c'est aux usages en vigueur à Mégare qu'il se conforme. C'est ce que montre l'épigramme funéraire d'Orsippos — Orrhippos en mégarien — qui figurait sur l'Agora de Mégare et qui le présente comme un héros, arracheur des bornes ennemies, en signe de la libération d'une terre de sa patrie qu'il avait reprise à l'ennemi. Lorsque cette épigramme fut rédigée, par les soins de Simonide peut-être, Mégare s'octroyait donc son héros de la libération en tout point comparable à l'Athénien Solon. Mais, tandis que Mégare célébrait Orsippos comme libérateur, Athènes taisait le rôle analogue que Solon avait joué comme libérateur de la plaine thriasienne.

La copie de l'épigramme d'Orsippos, composée à l'époque d'Hadrien, et retrouvée *in situ*, chante ainsi les exploits du héros mégarien, athlète olympique en 720, ce qui permet de situer son œuvre libératrice à la fin du VIIIe siècle avant notre ère[1] :

'Ορρίππῳ Μεγαρῆς με δαίφρονι τῆδ' ἀρίδηλον
μνᾶμα θέσαν, φάμᾳ Δελφίδι πειθόμενοι,
ὃς δὴ μακίστους μὲν ὅρους ἀπελύσατο πάτρᾳ,

---

[1] *I.G.*, VII, 52 ; E. I. HICKS et G. F. HILL, *Greek Historical Inscriptions*, Oxford, 1901, n° 1 ; N. G. L. HAMMOND, *The Heraeum at Perachora and Corinthian Encroachment*, dans *ABSA*, 49 (1954), pp. 93-102 ; L. PICCIRILLI, *Megarika. Testimonianze e frammenti*, Pisa, 1975, F 11, pp. 166-167 ; F. BOHRINGER, dans *REA*, 81 (1979), pp. 5-18 et dans *AC*, 49 (1980), p. 7 ; Giovanna DAVERIO ROCCHI, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Rome, 1988, pp. 207-208. - Cette épigramme, qui pourrait être de SIMONIDE (*Anth. Pal.*, app. 272 Jacobs) a pu, comme le remarque F. BOHRINGER, dans *REA*, 81 (1979), p. 13, n. 46, être apposée à son époque sur une tombe qui figurait plus tôt sur l'Agora de Mégare où les tombes sont nombreuses. C'est en 720, au cours de la XVe Ol., qu'Orsippos avait remporté sa victoire dans le stade : HYDE, *s. v.* « Orsippos », dans *R.-E.*, XVIII, 2, 1942, c. 1419.

πολλὰν δυσμενέων γᾶν ἀποτεμνομένων·
πρᾶτος δ''Ελλάνων ἐν'Ολυμπίᾳ ἐστεφανώθη
γυμνός, ζωννυμένων τῶν πρὶν ἐνὶ σταδίῳ.

Obéissant à l'oracle de Delphes, les Mégariens m'ont élévé ici comme monument insigne pour le vaillant Orrhippos, lui qui libéra sa patrie de très grandes bornes, alors que les ennemis y avaient découpé une terre abondante. Le premier parmi les Grecs, il reçut, nu, la couronne à Olympie, alors que c'était vêtu d'un pagne qu'auparavant on était en compétition dans le stade.

Pausanias commente cette épigramme qu'il a vue sur l'Agora de Mégare, en mettant quant à lui l'accent sur l'athlète, non sur le libérateur[1] :

Κοροίβου δὲ τέθαπται πλησίον Ὄρσιππος, ὃς περιεζωσμένων ἐν τοῖς ἀγῶσι κατά <τι> δὴ παλαιὸν ἔθος τῶν ἀθλητῶν Ὀλύμπια ἐνίκα στάδιον δραμὼν γυμνός. Φασὶ δὲ καὶ στρατηγοῦντα ὕστερον τὸν Ὄρσιππον ἀποτεμέσθαι χώραν τῶν προσοίκων·

Orsippos est enterré à côté de Coroibos, lui qui, alors que les athlètes portaient un pagne dans les jeux selon une coutume antique, remporta, en étant nu, la course dans le stade, à Olympie. On dit que, plus tard, alors qu'il était stratège, Orsippos découpa le pays de voisins.

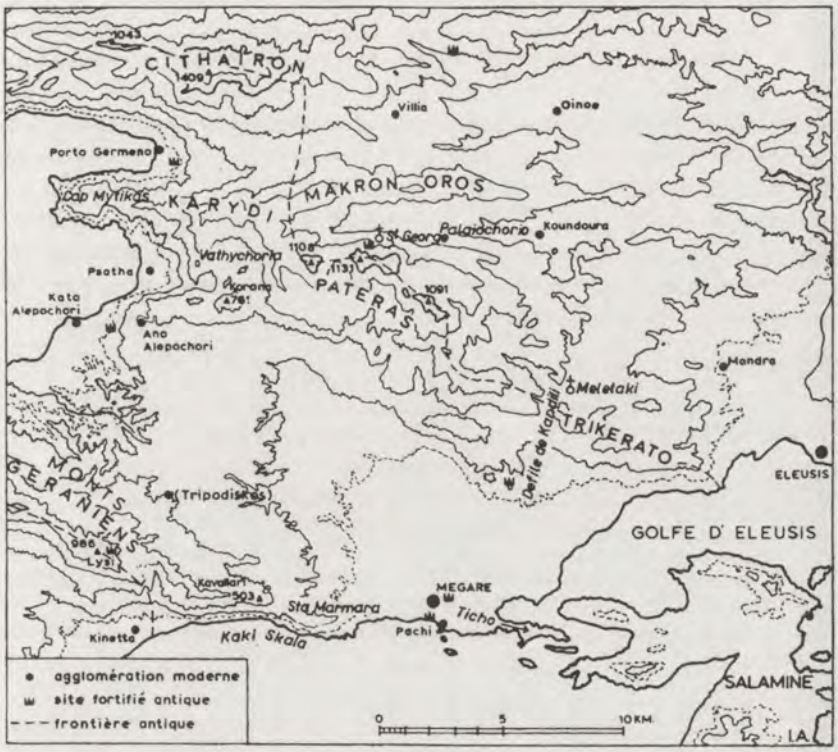
Pausanias modifie ainsi le sens que cette épigramme revêtait sur l'Agora de Mégare, où sa fonction était de célébrer les exploits d'un libérateur qui avait repris à un ennemi, dont le nom honni n'est pas cité, une terre civique que celui-ci occupait. C'est en ce sens qu'Orsippos était un modèle de patriotisme. Et c'est pour le souligner que Mégare acceptait implicitement de reconnaître que jadis elle avait été vaincue dans une guerre où ses voisins l'avaient privée d'une partie de son territoire. Athènes, quant à elle, refuse ce souvenir, projetant systématiquement dans le mythe la domination mégarienne sur Éleusis, et occultant dès lors le rôle de libérateur de Solon, en dépit même de ses poèmes où il se célébrait comme tel. Orsippos aura donc sa tombe sur l'Agora de Mégare[2], tandis que Solon restera à Athènes un héros sans tombe[3].

---

1 PAUS., I, 44, 1.

2 R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 194 : inhumer un héros sur l'Agora, c'est le considérer comme un héros fondateur. - Sur la relation qui existe au début du Ve siècle entre héroïsation et crise politique : F. BOHRINGER (1979), pp. 5-18.

3 Solon étant sans tombe repérable, la tradition athénienne prétendait que ses cendres avaient été dispersées au large de l'île de Salamine, ceci en dépit de CRATINOS, frgt 228



IV. D'après A. MULLER, *Megarika*, dans *BCH*, 106 (1982), p. 381, fig. 13.

En fonction de l'époque où Orsippos opéra ses exploits, on peut supposer que ce n'était pas à Athènes que Mégare était alors affrontée, mais à Corinthe qui, dès le VIIIe siècle, lui disputa des places côtières comme Crommyon ou des positions intérieures comme Tripodiscos, dans les Monts Géraniens[1]. La présence, à côté de la tombe d'Orsippos, de celle de Coroibos,

---

Kock = D.L., I (*Sol.*)., 62, et ARSTT., frgt 354 Rose = PLUT., *Sol.*, XXXII, 4, qui jugent cette tradition absurde.

[1] N. G. L. HAMMOND (1954), pp. 97-98 ; Éd. WILL, (1955), pp. 357-360. - Au milieu du Ve siècle encore, Mégare continue à vivre le même conflit qui l'oppose à Corinthe pour la préservation de son terrritoire, auquel elle tient par dessus tout, même plus qu'à son indépendance. Ainsi, *ca* 461, préfère-t-elle s'inféoder à Athènes qui assurera sa défense plutôt que de perdre une *terre de confins* (*gè horôn*) pour laquelle Corinthe lui livre une guerre tenace (THC., I, 103, 4). L'alliance pourtant sera éphémère. En 446, Mégare profitera des difficultés d'Athènes en Béotie, puis en Eubée et dans l'Empire pour abandonner l'alliance athé-

un Argien qui, sur les conseils de Delphes, avait fondé pour Mégare la *kômè* et le sanctuaire de Tripodiscos[1], suggère d'ailleurs que les deux tombes voisines commémoraient l'une et l'autre la résistance mégarienne aux entreprises corinthiennes, tandis qu'elle confirme la primauté d'Argos qui, sur les conseils de Delphes, exportait ses experts en matière hoplitique. Sur l'Agora de Mégare, les tombes constituaient donc un mémorial civique qui justifiait même que l'on mentionnât les dominations étrangères que la cité avait pu connaître. Aussi est-ce de l'Agora, ce lieu hautement représentatif du patriotisme mégarien, que Théognis, au milieu du VIe siècle avant notre ère, encourage ses compatriotes à reprendre la guerre contre Athènes pour reconquérir le *pays perdu* d'Éleusis[2] :

Πῶς ὑμῖν τέτληκεν ὑπ' αὐλητῆρος ἀείδειν
θυμός; Γῆς δ' οὖρος φαίνεται ἐξ ἀγορῆς
ἥτε τρέφει καρποῖσιν ἐν εἰλαπίναις φορέοντας
ξανθῆς ἀμφὶ κόμαις πορφυρέους στεφάνους.
Ἀλλ' ἄγε δή, Σκύθα, κεῖρε κόμην, ἀπόπαυε δὲ κῶμον,
πένθει δ' εἰώδη χῶρον ἀπολλύμενον.

Comment votre cœur supporte-t-il de chanter au son de la flûte ? La limite de la terre, c'est de l'agora qu'on l'aperçoit, cette terre qui, dans les banquets, nourrit de ses fruits des convives qui portent des cou-

---

nienne et rejoindre le camp du Péloponnèse ; cf. THC., I, 114-115 ; R. P. LEGON (1981), pp. 174-199.

1 PAUS., I, 43, 7-8.

2 THGN., 825-830. - Théognis copie ou imite souvent Solon. Cependant, comme J. CARRIÈRE (éd.), *Théognis. Poèmes élégiaques*, Paris, 1975, p. 148, le souligne, « l'imitateur ne reprend pas la lettre du poème imité, il le recompose ». Ainsi, tandis que SOL., frgt 1, 65-70 G.-P., insiste sur l'imprévisibilité du succès ou de l'insuccès de nos actes et s'en étonne, car les méchants réussissent là où les bons échouent, THGN., 585-590, introduit l'idée rassurante d'un lien entre l'intention et le résultat : une action bien intentionnée amène nécessairement un succès voulu par les dieux. De toute façon, pour les deux poètes, la justice divine punit à long terme tout acte répréhensible. Car, si dans l'immédiat, l'on voit parfois des méchants échapper aux conséquences de leurs actes, celles-ci n'épargnent pas leurs descendants (SOL., frgt 1, 3-32 G.-P. ; THGN. 197-208). Cependant, tandis que SOL., frgt 1, 29-32 G.-P, accepte l'idée de cette sanction suspensive, THGN., 731-742, 743-752, la déplore. Les deux poètes (SOL., frgt 6 G.-P. ; THGN., 315-319) soulignent de même la stabilité de la vertu face à la mobilité de la richesse, estimant qu'il ne faut pas échanger l'une pour l'autre. Mais, tandis que, chez Solon, le reproche d'insatiabilité s'adresse aux deux classes, THGN., 153-154, ne l'adresse qu'aux *kakoi*. De même, tandis que, pour Solon, la citoyenneté englobe *kakoi* et *agathoi*, pour Théognis, elle doit se limiter aux *agathoi* (SOL., frgt 30, 18-20 G.-P. ; THGN., 39-52 ; 53-68). En conséquence, devant les bouleversements sociaux, dont l'un et l'autre admettent qu'ils résultent d'une justice aristocratique corrompue, leurs réactions diffèrent : Théognis regrette les vertus du passé, Solon promulgue des lois qui assurent à chaque Athénien même justice.

ronnes de pourpre autour de leurs cheveux blonds. Mais, allons, Scythe, coupe ta chevelure, mets fin à la fête et pleure la perte de la contrée odorante.

J. Carrière[1] imagine « le poète banni de Mégare, réfugié dans une ville du golfe Saronique d'où il porte ses regards sur la terre dont il pleure la perte et que termine à l'est de Mégare, la presqu'île rocheuse appelée aujourd'hui *Tikho* [...] Cette ville », dit-il, « est peut-être Éleusis dont l'agora avait vue sur la côte entière ». Pourtant, parce que le *pays perdu* de Théognis a tous les traits de la plaine thriasienne, son abondance, sa blondeur[2] et les parfums de ses fleurs[3], on inversera la situation imaginée par J. Carrière, et l'on supposera que c'est depuis Mégare que Théognis regardait Éleusis, et non Mégare depuis Éleusis. Pour Théognis, il importe donc de reconquérir cette terre perdue par Mégare, et qui en est si proche que, depuis l'agora où le poète se situe en imagination, on en aperçoit la limite[4]. Au son léger de la flûte qui ponctue

---

1 J. CARRIÈRE (1975), p. 178. - T. HUDSON-WILLAMS, *The Elegies of Theognis*, Londres, 1910, p. 227, suppose quant à lui que « la terre perdue » est celle de Théognis qui était passée aux mains de ses ennemis particuliers. Mais, dans ce cas, comment justifier l'appel à la reconquête par ses concitoyens pour un bien privé qui n'est d'ailleurs pas présenté comme tel ? R. ADRADOS, *Liricos griegos, elegiacos y yambographos*, II, Barcelone, 1959, p. 222, n. 1, estimant que ἀπολλύμενον signifie non pas « qui a péri » — ce serait ἀπολωλότα — mais « qui est en train de périr », suppose que Théognis se trouve dans une ville assiégée par l'ennemi. Mais ISOCR., VI (*Archidamos*), 36, atteste ἀπολλύμενον au sens de « qui a péri » : *quant à la vie humaine, qui a péri entièrement suite à la méchanceté* (διὰ μὲν κακίαν ἀπολλύμενον) *et qui est sauvée, au contraire, par la vertu...* B. A. VAN GRONINGEN, *Théognis. Le premier livre*, Amsterdam, 1966, p. 318, évacue la difficulté en estimant que « la présence de ce morceau dans le recueil n'oblige à songer ni à Mégare ni à Théognis ». - B. BRAVO, Théognidéa, *825-830 : un témoignage sur les* horoi *hypothécaires à l'époque archaïque*, dans *Mélanges P. Lévêque*, V, *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 104 (1990), pp. 14-52, extrapolant à partir des bornes hypothécaires qu'il suppose présentes dès l'époque de Solon, suppose que la limite (οὖρος) que signale THGN., 826, désigne une borne hypothécaire enfoncée dans la terre d'un Scythès qui en serait le propriétaire endetté.

2 THGN., 827-828. La blondeur de la chevelure est une image spécifique de la plaine d'Éleusis quand on la voit sur le plan mythique (*supra*, p. 91). La pourpre dans les cheveux est, dans ce contexte, signe de la prospérité de cette plaine. Dès lors, même si SAPPHO, frgt 98a L., critique sur le plan esthétique la présence de bandelettes pourpres dans les cheveux blonds, on admettra difficilement le commentaire de J. CARRIÈRE (1975), p. 178, selon lequel Théognis aurait ici dénoncé le mauvais goût des nouveaux banqueteurs de Mégare, « les plébéiens triomphants ».

3 *Hh. Dém.*, 490, définit par ses parfums, ceux de ses fleurs et de ses fruits, le *pays d'Éleusis*, possession des Deux Déesses. D'où l'épithète εὐώδη en THGN., 830, qui, comme le remarque B. A. VAN GRONINGEN (1966), p. 317, ne peut être simple ornement de style dans un texte si passionné.

4 THGN., 826. - A. MULLER, à qui j'ai posé la question de savoir si, de l'Agora de Mégare, on apercevait le Trikerato, m'a répondu que : « Sur la carte, aucun obstacle ne semble

les banquets insouciants de ses concitoyens, c'est un chant de pleurs qu'il entend substituer. Qu'ils se coupent les cheveux ! Qu'ils cessent de boire comme des Scythes[1] !

Dans ses trimètres iambiques, c'est la réalité opposée que décrit Solon, en soulignant les bonheurs tangibles, qui se traduisent en gâteaux multiples, que donne cette *Terre Noire* qu'il a reprise à Mégare. Dans ces vers, H. van Effenterre[2] suggère de voir un chant d'allégresse devant la vie d'abondance que donne la reconquête[3] :

πίνουσι καὶ τρώγουσιν, οἱ μὲν ἴτρια,
οἱ δ' ἄρτον αὐτῶν, οἱ δὲ συμμεμιγμένους
γούρους φακοῖσι· κεῖθι δ' οὔτε πεμμάτων

---

masquer la vue du Trikerato depuis l'Agora de Mégare. Une réserve cependant : il faudrait se rendre sur le terrain pour savoir si l'Acropole orientale (la Karia) ne pouvait pas faire obstacle à une visée vers le Trikerato, c'est-à-dire vers le nord-est, dans la mesure où l'Agora est placée au sud-ouest de la Karia, et assez haut finalement sur la pente. De la partie basse de l'Agora, peut-être plus sûrement [...] Quant aux obstacles artificiels (monuments de l'Agora [...] arbres de la place ?) nous n'en savons rien » (lettre du 5-3-1987). « Mais même une autopsie risquerait de vous décevoir : je crains qu'aujourd'hui la vue vers le Trikerato soit empêchée par des immeubles d'habitation de deux ou trois étages, certainement plus élevés que les quelques édifices qui ont pu exister sur l'Agora archaïque de Mégare » (lettre du 11-6-1987). - Cl. Baurain m'a confirmé depuis que le Trikérato n'était pas visible depuis l'Agora de Mégare. L'affirmation de Théognis, selon laquelle on voyait la frontière du pays perdu depuis l'Agora, reste donc du domaine de l'imaginaire. Mais l'exagération qu'elle comporte met en évidence l'argument de proximité que les Mégariens pouvaient utiliser à l'appui de leur reconquête de la plaine thriasienne. Cet argument n'était pas le seul : Mégare se prétendait aussi détentrice des Mystères de Déméter, et donc apparentée à Éleusis en dépit de son caractère dorien, comme le rappelle PAUS., I, 39, 5 : *Les Mégariens, changeant de coutumes et de langue, étaient devenus des Doriens et ils disent que leur cité s'était appelée ainsi sous Kar, le fils de Phoroneus, qui régnait alors sur cette terre. Ils disent aussi que c'est alors, pour la première fois, qu'eurent lieu les Mystères de Déméter chez eux et que c'est alors que Mégare fut ainsi dénommée.* PAUS., I, 40, 6, souligne que les prétentions des Mégariens à associer leur nom au culte de Déméter étaient fondées sur la présence d'un *mégaron* de la déesse sur les pentes de la Karia, une de leurs deux acropoles : *Quand on gravit l'Acropole* (de la Karia) [...] *là aussi se trouve ce qu'on appelle le* mégaron *de Déméter. Kar, disait-on, le fit construire durant son règne.* Selon A. MULLER, dans *BCH*, 104 (1980), pp. 83-89, il ne faudrait pas identifier ce *mégaron* avec la caverne de Mourmouri, mais avec un autel monumental et chthonien, qui, sur l'Acropole de la Karia, était destiné aux sacrifices secrets de la déesse.

1 THGN., 829. - B. A. VAN GRONINGEN (1966), p. 316 : « les Scythes se singularisaient à la fois par leurs cheveux coupés à ras de tête (EUR., *El.*, 241) et par l'usage de vin pur (ANACRÉON, frgt 33, 7-10 Gentili ; HDT., VI, 84 ; PLAT., *Lois*, 637e). Théognis songe à l'un comme à l'autre. »

2 H. van EFFENTERRE (1977), p. 112, n. 63.

3 SOL., frgt 32 G.-P.

ἄπεστιν οὐδ' ἕν, ἄσσ' ἐν ἀνθρώποισι γῆ
φέρει μέλαινα, πάντα δ' ἀφθόνως πάρα.

Ils boivent et ils mangent, les uns des pains d'épices au miel et au sésame, les autres un pain de froment, les autres des gâteaux aux lentilles. Il ne leur manque aucune des friandises que la Terre Noire apporte chez les hommes. Ils ont tout en abondance à leur portée.

Aussi importe-t-il pour Athènes de garder cette plaine, source d'une abondance dont Déméter est garante, de la défendre par les armes contre Mégare, de la dire athénienne par ces bornes que Solon y enfonce à sa nouvelle limite, désormais acquise pour Athènes à l'ouest de la plaine thriasienne, là où les Kérata et le Patéras la séparent naturellement de la plaine mégarienne. L'arrachage par Solon des bornes mégariennes, que l'on supposera avoir été enfoncées en grand nombre[1] à l'est de la plaine thriasienne, en bordure de l'Aigaléos, n'a en effet de sens que s'il correspond à l'implantation, à l'ouest de cette même plaine, de bornes athéniennes qui y sont *bornes de la patrie*, et qui y clament qu'Éleusis est redevenue athénienne.

Bornes de la patrie dans le serment des éphèbes à Athènes

À Athènes, les éphèbes prêtaient serment sur les *Bornes de la patrie* dans le sanctuaire d'Aglaure qui était la première des divinités à le garantir[2] :

.̣.̣Ιστορες <Ο>
θεοὶ Ἄγλαυρος, Ἑστία, Ἐνυώ, Ἐνυάλιος, Ἄρ-
ης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεύς, Θαλλώ, Αὐξώ, Ἡγε-

1 SOL., frgt 30, 6 G.-P, précise que ces bornes avaient été enfoncées πολλαχῆι. Ce terme qui est de même employé au vers 12 du même poème pour désigner la multiplicité des lieux qu'avaient fréquentés les Athéniens exilés, n'indique pas nécessairement une ligne continue de bornes mégariennes. Celles-ci doivent avoir été implantées surtout aux endroits où on les voyait c'est-à-dire aux points de passage que les failles de l'Aigaléos établissaient entre la plaine d'Athènes, le *pédion*, et la plaine thriasienne. Les ennemis des Mégariens, auxquels avait été affronté Orsippos, avaient quant à eux découpé la terre de Mégare par des bornes que son épigramme qualifie de très grandes, μακίστους (*I.G.*, VII, 52, 3), ce qui est une autre manière de signaler leur importance.

2 Serment des éphèbes athéniens, ll. 16-20, transcrit sur une stèle du dème d'Acharnes de la fin du IVe siècle : L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, pp. 297-307 ; M. N. TOD, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, I, Oxford, 1946, n° 204 ; Ch. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, pp. 110-117 ; G. DAUX, dans *REG*, 84 (1971), pp. 370-383 ; R. MERKELBACH, dans *ZPE*, 9 (1972), pp. 277-283 ; P. SIEWERT, dans *JHS*, 97 (1977), pp. 102-111.

μόνη, Ἡρακλῆς, ὅροι τῆς πατρίδος, πυροί,
κριθαί, ἄμπελοι, ἐλᾶαι, συκαῖ. *vacat*

Je prends à témoin de ce serment les dieux Aglaure, Hestia, Ényô, Ényalios, Arès et Athéna Areia, Zeus, Thallô, Auxô, Hègémonè, Héraclès, les Bornes de la patrie, les Blés, les Orges, les Vignes, les Oliviers, les Figuiers.

Or Aglaure ou Agraule s'était immolée pour donner la victoire à Athènes dans la guerre que menaient contre son père Érechthée les Éleusiniens d'Eumolpos[1] :

λέγουσι δὲ ὅτι πολέμου συμβάντος παρ' Ἀθηναίοις, ὅτε ὁ Εὔμολπος ἐστράτευσε κατὰ Ἐρεχθέως, καὶ μηκυνομένου τούτου, ἔχρησεν ὁ Ἀπόλλων ἀπαλλαγήσεσθαι ἐάν τις ἀνέληι ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς πόλεως. ἡ τοίνυν Ἄγραυλος ἑκοῦσα αὐτὴν ἐξέδωκεν εἰς θάνατον. ἔρριψε γὰρ ἑαυτὴν ἐκ τοῦ τείχους. εἶτα ἀπαλλαγέντος τοῦ πολέμου, ἱερὸν ὑπὲρ τούτου ἐστήσαντο αὐτῆι περὶ τὰ προπύλαια τῆς πόλεως· καὶ ἐκεῖσε ὤμνυον οἱ ἔφηβοι μέλλοντες ἐξιέναι εἰς πόλεμον.

On dit qu'au cours d'une guerre contre les Athéniens, alors qu'Eumolpos dirigeait une expédition contre Érechthée, et que celle-ci traînait en longueur, Apollon rendit un oracle selon lequel elle se terminerait heureusement si quelqu'un s'immolait pour la cité. Ainsi donc Agraule de son plein gré se donna la mort. En effet, elle se jeta du rempart. Ensuite, comme la guerre s'était heureusement terminée, on établit un sanctuaire à cet emplacement auprès des Propylées de la *polis*. Et c'est là que les éphèbes jurent quand ils vont partir à la guerre.

En prêtant serment dans le sanctuaire d'Aglaure[2], les éphèbes se mettaient donc sous le patronage de l'héroïne qui s'était immolée pour assurer la

---

1 PHILOCHORE, 328 F 105 J = Schol. *Dém.*, 19 (*Leg.*) 303. - EUR., *Érechthée*, frgt 362, 46-49 Nauck[2] = LYCURGUE, *Léocr.*, 100, célèbre de même le sacrifice d'Aglaure ou plutôt celui de sa mère qui se résout à sacrifier sa fille dans la lutte contre les Éleusiniens d'Eumolpos : *Et l'on ne verra pas, sur l'esplanade de l'Acropole, à la place de l'olivier et de la Gorgone d'or, se dresser le trident couronné par Eumolpos et ses guerriers thraces, et Pallas dépouillée de tous ses honneurs. Je vous livre, ô mes concitoyens, le fruit de mes entrailles : vivez, soyez vainqueurs* (trad. G. HINSTIN, *Théâtre d'Euripide et fragments*, II, p. 396, dans F. DURRBACH (éd.), *Lycurgue, Contre Léocrate*, Paris, 1932, pp. 66-67).

2 G. S. DONTAS, *The True Aglaurion*, dans *Hesperia*, 52 (1983), pp. 49-61, a identifié ce sanctuaire avec une grotte située au pied est de l'Acropole, qu'il importe en conséquence de distinguer de celle, située sur son flanc nord, dans la région des Hautes Roches où Aglaure et ses sœurs recevaient le panier contenant Érichthonios.

victoire d'Athènes dans sa guerre contre l'Éleusis d'Eumolpos. Ils s'engageaient à répéter collectivement au masculin le sacrifice unique qu'elle avait consenti au féminin pour sauver Athènes dans une guerre où l'agresseur était éleusinien. Le choix d'Aglaure comme patronne des éphèbes affirme ainsi sur le plan du mythe la réalité d'une guerre dont Athènes refuse de se souvenir dans son histoire, parce qu'elle est inséparable de la trahison des Eumolpides. Il signifie qu'après la libération d'Éleusis, celle-ci reste peu sûre, sinon il n'y aurait point eu de raison de se souvenir sur le plan mythique de cette « trahison » et de la commémorer chaque fois qu'à Athènes, les éphèbes prêtaient serment.

Cette commémoration suggère aussi que ce serment — dans son noyau initial tout au moins — fut vraisemblablement conçu au lendemain de la libération d'Éleusis par Solon et qu'il doit peut-être lui être attribué[1]. Toutes les divinités invoquées renvoient, en effet, à sa victoire sur les Mégariens. C'est le cas d'Aglaure, c'est aussi celui d'Hestia, honorée dans les *Éleusinia*[2]. C'est encore celui d'Ényô et Ényalios, couple guerrier, dont la divinité masculine, Ényalios, était honorée, conjointement avec Athéna Skiras, à l'emplacement même de la victoire de Solon[3]. C'est Athéna elle-même qui, en compagnie d'Arès, suit d'ailleurs dans ce serment le couple Ényô-Ényalios, en un autre doublet qui semble rappeler la même victoire. Celle-ci est la condition préliminaire à l'établissement de l'ordre voulu par Zeus et instauré par Solon et qu'évoque de même la mention de Zeus dans le serment des éphèbes[4]. Elle y précède la mention de divinités qui garantissent la poussée et la croissance des plantes, Thallô, Auxô, Hègémonè, invoquées avant Héraclès, patron des hoplites en un culte ancien qui remonte au VIe siècle[5]. Et,

---

1 L'éphébie, organisée par Lycurgue après la bataille de Chéronée, procède d'un modèle archaïque comme l'ont montré G. PÉLÉKIDIS (1962), pp. 52-70 et P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir et les origines de l'éphébie attique*, dans *Annales (ESC)*, 23 (1968), pp. 947-949. Les inscriptions éphébiques attestent que, dès 367 av. J.-C., l'éphébie était devenue à Athènes un service militaire obligatoire pour tous : O. W. REINMUTH, *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Cent. B. C.*, Leyde, 1971 ; Claude MOSSÉ (1975), p. 82.

2 *Agora*, I, 727, frgt C, l. 79.

3 *Infra*, p. 178.

4 Athéna et Zeus se voient de même offrir des sacrifices aux *Éleusinia* : *Agora*, I, 727, frgt C, l. 80 ; l. 61.

5 Sur le culte d'Héraclès, attesté en Attique dès le VIe siècle et sur la protection que ce dieu accorde aux hoplites : Annie VERBANCK-PIÉRARD, *Le double culte d'Héraklès : légende ou réalité ?*, dans *Annales littéraires de l'Univ. Besançon*, 86 (1989), pp. 43-64, notamment p. 51 ; et *Héraclès l'Athénien*, dans Annie VERBANCK-PIÉRARD et D. VIVIERS (éds), *Culture et Cité. L'avénement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, [1995], pp. 103-125. Sur l'extension et diversification du culte d'Héraclès : Corinne BONNET et

parce que les *Bornes de la patrie*, qui se voient invoquées ensuite par les éphèbes, sont bornes-frontières, elles symbolisent la défense de cette même terre que les éphèbes s'engagent à protéger lorsqu'en *péripoloi*, ils en parcourent le pourtour[1]. Car, si la borne représente la frontière, elle renvoie aussi au centre et à l'ensemble du territoire civique qu'elle délimite. Aussi les *Bornes de la patrie* appellent-elles, comme *histores* du serment que prêtent les éphèbes, toutes les productions végétales de l'Attique qui y garantissent la vie de ses habitants et que ce serment de même divinise. Blés, Orges, Vignes, Oliviers, Figuiers sont ainsi appréhendés dans leur caractère sacré qui rejoint celui d'une Terre-Mère dont ils expriment la réalité, chacun à leur manière. De même Solon en son poème sacralise-t-il la Terre, terre universelle qui, tout en étant celle d'Éleusis, est celle d'Athènes aussi.

Que d'ailleurs le serment des éphèbes s'inscrive dans la réalité civique, telle qu'on la conçoit à Athènes après la libération d'Éleusis par Solon, c'est ce que confirme la référence explicite à ses lois (*thesmoi*) qui figure dans le serment lorsque les éphèbes jurent de leur obéir « en toute conscience »[2] :

> ...καὶ εὐηκοήσω τῶν ἀεὶ κρ-
> αινόντων ἐμφρόνως καὶ τῶν θεσμῶν τῶν
> ἱδρυμένων καὶ οὓς ἄν τὸ λοιπὸν ἱδρύσω-
> νται ἐμφρόνως·

> Et j'obéirai en connaissance de cause à ceux qui commandent en toute circonstance, ainsi qu'aux lois établies et à celles qui le seront par la suite, en connaissance de cause.

Quoique le sens du terme ἐμφρόνως, que G. Daux propose de traduire par « en toute conscience », ne soit pas absolument certain dans ce contexte[3], il est cependant évident que le texte du serment se réfère ici aux lois de Solon, telles qu'il les avait désignées lui-même en tant que *thesmoi*[4].

Colette JOURDAIN-ANNEQUIN (éds), *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives. Actes de la table ronde, Rome, 15-16 juin 1989*, Bruxelles-Rome, 1992.

1 P. VIDAL-NAQUET (1968), p. 948.

2 Serment des éphèbes, ll. 11-17 Daux.

3 G. DAUX (1971), p. 372, propose « en toute conscience » pour ἐμφρόνως dans son commentaire, mais renonce à traduire le mot dans l'ensemble du texte. Pourtant, dans la mesure où le serment des éphèbes se réfère dans ce même passage (ll. 14-16) à l'obligation qui leur est faite de défendre le régime contre la *stasis*, prescription qui figure de même dans une loi de Solon (SOL., frgt 38 R.), on peut se demander s'il n'y avait pas dans cette partie du serment un appel à la conscience de chaque citoyen pour distinguer ce qui est légitime de ce qui ne l'est pas. On proposera donc « en connaissance de cause ».

4 *Infra*, pp. 238-239.

L'emploi de ce mot dans le serment des éphèbes pour désigner les lois qu'ils s'engagent à respecter, mais pas pour toujours car inévitablement elles changeront — et celles de Solon n'étaient fixées que pour dix ans[1] —, renvoie donc de manière précise au contexte dans lequel s'opéra la réorganisation d'Athènes, après qu'il eut libéré Éleusis de la domination mégarienne.

Aussi Aglaure, patronne des éphèbes athéniens, sera-t-elle, pour les mêmes raisons, désignée comme patronne des Salaminiens, lorsqu'à la suite d'une longue guerre qui couvrira tout le VIe siècle, ceux-ci se verront incorporés dans l'Attique, non pas en tant que citoyens athéniens, comme les Éleusiniens, mais à titre de clérouques. Cette incorporation amènera le transfert de deux groupes importants d'entre eux en Attique[2], tandis que des Athéniens seront quant à eux installés à Salamine[3]. Ainsi Salaminiens et Athéniens seront-ils unis par cette transplantation de population qui évoque les liens matrimoniaux, mais sans qu'il y ait fusion entre eux, tandis qu'Aglaure deviendra, en signe de cette union, patronne des Salaminiens comme elle était déjà patronne des éphèbes athéniens. Les uns comme les autres sont, en effet, chargés de la même mission qui est de défendre le sol de

---

1 HDT., I, 29. La durée de cent ans que leur donne *A.P.*, VII, 2 correspond à l'idée d'une histoire immobile (*supra*, pp. 33-34).

2 L'attribution du culte d'Aglaure au *génos* — en tant que groupe — des Salaminiens est attestée par un arbitrage de 363/2 av. J.-C. qui règle le conflit en matière de cultes qui opposait les deux branches de ce *génos* : *Agora* I 3244 ; W. S. FERGUSON, *The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion*, dans *Hesperia*, 7 (1938), pp. 1-76 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 257. Cet arbitrage précisait notamment que les sacerdoces des cultes d'Aglaure, de Pandrose et de la Courotrophe seraient communs aux deux branches du *génos* (ll. 11-12) et qu'il en serait de même pour le sacerdoce d'Athéna Skiras, d'Héraclès à Porthmos et d'Eurysakès (ll. 9-11). En cas de décès d'une prêtresse ou d'un prêtre affectés à ces sacerdoces, son successeur serait désigné par le sort et exercerait sa charge dans les conditions où elle l'était précédemment (ll. 12-16). - Frappé par le contraste qui existe entre le culte très ancien d'Aglaure et son attribution à un *génos* tardivement intégré en Attique, M. P. NILSSON (1951), p. 35, en a déduit justement qu'Athènes avait attaché beaucoup de prix à l'intégration de ces nouveaux venus en Attique. Ce prix s'explique effectivement par le rôle que jouait Salamine dans la défense d'Éleusis. La position défendue par F. BOURRIOT dans l'ensemble de ses *Recherches sur la nature du génos*, Lille-Paris, 1976, notamment pp. 570-594 et 1095, selon laquelle les Salaminiens constitueraient un groupe d'autochtones athéniens, semble peu défendable.

3 Sur l'établissement du texte et la date de *I.G.*, I^3^, 1, qui concerne très vraisemblablement les clérouques athéniens de Salamine et non les Salaminiens autochtones : J. LABARBE (1957), pp. 142-144 ; J.-M. BERTRAND, *Inscriptions historiques grecques*, Paris, 1992, pp. 38-39. - J. LABARBE (1957), pp. 142-144, date l'établissement de la clérouquie entre 508 et 506, peu de temps après l'arbitrage spartiate qui remit l'île aux Athéniens (*infra*, pp. 224-225). La distinction que trace R. A. PADGUG, dans *GRBS*, 13 (1972), pp. 146-147, entre Éleusis qui se voit absorbée par Athènes en fonction d'un synécisme ancien, et Salamine qui est clérouquie en fonction d'une insertion récente, est par ailleurs de nature à expliquer la différence de traitement qu'Athènes impose à ces deux territoires.

l'Attique et particulièrement la *Terre Noire* d'Éleusis, dont les Salaminiens, par leur position géographique, constituent le bouclier en une formule que semble reprendre Solon, pour l'adapter à sa propre personne, lorsqu'il se trouve face aux deux partis opposés de la cité, dont il se dit le bouclier (σάκος)[1]. Ainsi, comme les éphèbes, les Salaminiens se voient-ils, à la fin du VIe siècle, préposés à la défense du territoire éleusinien dont ils garantissaient la façade maritime.

À Éleusis, depuis Solon, c'est un membre de la famille des Céryces qui se voit quant à lui chargé du culte de la borne-frontière en une autre institution religieuse destinée à garantir la possession de la Terre d'Éleusis par Athènes.

Céryce *lithophoros* et culte de la borne-frontière

À Athènes, depuis la libération d'Éleusis par Solon, les Céryces sont chargés d'annoncer la trêve pour la célébration des Mystères. À ce titre ils proclament, par leur présence même dans les cités grecques qu'ils parcourent, qu'Éleusis est redevenue athénienne[2]. C'est une fonction analogue qui était dévolue au Céryce *lithophoros*, porteur à Athènes d'une borne sacrée qui affirmait que des dieux multiples — mais non Déméter cependant — protégeaient la nouvelle frontière, établie par Solon.

Les titres du Céryce *lithophoros* sont énumérés dans un décret athénien, daté de l'archontat d'Apolexis (20/19 av. J.-C.) en l'honneur d'un dadouque, Thémistoklès (II) d'Hagnous. A cette occasion, on constitua une commission de dignitaires du *génos* des Céryces, parmi lesquels figurait Dôsithéos, fils de Cléomène, du dème de Marathon, qui, avant son nom, se voit désigné par son titre de[3] :

---

1 SOL., frgt 5, 7 G.-P. ; *supra*, p. 112. Comme le remarque H. van EFFENTERRE (1977), p. 115, σάκος renvoie au « bouclier-tour » d'Ajax, qui n'est jamais appelé ἀσπίς. L'allusion à Salamine dans ce vers de Solon est d'autant plus probable qu'Ajax renvoie lui-même par son père, Télamon, à la notion de baudrier ou de bouclier.

2 *Supra*, pp. 88-90.

3 M. J. THREPSIADES *apud* K. KOURONIOTES, *Ἐλευσινιακά*, Athènes, 1932, pp. 233-236, ll. 15-17 ; P. ROUSSEL, *Un nouveau document concernant le* génos *des Céryces*, dans *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 819-834, l. 15-17 ; K. CLINTON, (1974), pp. 50-52. - *I.G.*, II^2^, 5077, mentionne de même l'existence du Céryce *lithophoros* à propos du siège qui lui était réservé au théâtre de Dionysos à Athènes [K. CLINTON (1974), p. 98], tandis que *I.G.*, II^2^, 3658, signale à propos d'une dédicace qui figure sur le socle d'une statue à Éleusis, qu'elle fut érigée en l'honneur de *Marcus Aurélius*, lithophoros, *Prosdectus, fils de Pistocratès, du dème de Képhalè, qui, ambassadeur à ses frais, fut honoré par le divin Commode de la citoyenneté romaine, fut chef du* génos *des Céryces, chef de la gé-*

...τοῦ λιθοφόρου
τοῦ ἱεροῦ λίθου καὶ ἱερέως Διὸς Ὁρίου καὶ Ἀθηνᾶς Ὁρίας καὶ Ποσειδῶνος Προσβατηρίου καὶ Ποσειδῶνος Θεμελιούχου...

porte-pierre de la pierre sacrée et prêtre du Zeus des bornes et d'Athéna des bornes et du Poséidon de l'entrée et du Poséidon qui assure des fondements stables...

Le *hiéros lithos* que porte ce Céryce est certainement une borne, comme le montrent les dieux protecteurs de bornes qu'il sert dans le cadre du même culte : Zeus, protecteur du droit et donc des bornes, qu'elles soient frontières ou limites de propriété privée[1], Athéna, déesse poliade qui, selon l'expression de Solon, étend sur la *grande cité* d'Athènes ses mains protectrices[2], Poséidon qui figure ici en tant que dieu de l'entrée et des fondements, et dont l'épiclèse de *Thémélioυchos* rappelle celles d'*Énnosigaios*, d'*Énosichthon*, ou *Seisichthon*, « celui qui fait tressaillir » ou « qui ébranle la terre » qui lui sont attribuées dans l'épopée et dans l'*Hymne homérique*. Elles y témoignent de l'ancienneté de son caractère chthonien[3]. En tant que protecteur — et non ébranleur de la terre —, la présence de Poséidon dans ce concert de dieux protecteurs de bornes est cependant surprenante, d'autant plus qu'elle se conjugue avec l'absence d'une Déméter que l'on attendrait dans ce contexte éleusinien[4]. La présence de l'un et l'absence de l'autre[5] s'expliquent cepen-

---

rousie sacrée (*ibid.*, ll. 3-10). K. CLINTON (1974), p. 98, remarque que le titre de *lithophoros* est ici incorporé au nom, de façon, semble-t-il, à imiter les noms avec hiéronymie. Il était donc le plus honorifique de ceux qui étaient portés par ce personnage que G. MYLONAS (1961), pp. 161-162, commet l'erreur d'identifier avec l'empereur Marc-Aurèle.

1 L. KAHN, *Hermès, la frontière et l'identité ambiguë*, dans *Ktèma*, 4 (1979), p. 204.

2 SOL., frgt 3, 3-4 G.-P.

3 P. ROUSSEL (1934), pp. 825-826 ; P. LÉVÊQUE et L. SÉCHAN (1990)[2], pp. 102-107, 135.

4 L'absence de Déméter, dans ce contexte éleusinien, tout comme la présence de la borne, qui y semble difficilement explicable, ont entraîné la perplexité des historiens contemporains : J. SCHMIDT, *s. v.* « Lithophoros », dans *R.-E.*, XIII[1], 1926, cc. 774-775, et G. MYLONAS (1961), pp. 140-141, proposent de rapprocher la fonction du *lithophoros* du rite éleusinien de la *Ballètus*, du « jet de pierre », qui avait lieu, à Éleusis, en l'honneur de Démophon, fils de Céléos et roi mythique d'Éleusis (*supra*, p. 65, n. 4). Mais cette interprétation n'explique pas la constellation des dieux protecteurs des bornes que l'on constate dans ce culte en association avec une pierre sacrée, qu'il ne s'agit d'ailleurs pas de lancer, mais de porter. Aussi P. ROUSSEL (1934), pp. 824-825, ne hasarde-t-il pas d'hypothèse sur la fonction du *lithophoros*, même s'il estime que c'est dans un contexte éleusinien qu'il faut la situer, ce dont doute F. BOURRIOT (1976), pp. 1205-1206, qui ne voit pas la signification de cette fonction.

dant si, à Éleusis, du temps de la domination mégarienne, Déméter a protégé les bornes de Mégare, implantées à la limite orientale de la plaine thriasienne. Ainsi, tant la présence de Dioclès dans l'*Hymne à Déméter* que celle d'Aglaure dans le serment des éphèbes, et celle de Poséidon dans ce culte desservi par la branche athénienne du clergé éleusinien, dessinent le visage d'une Déméter récalcitrante à l'absorption d'Éleusis dans la cité athénienne, en dépit des efforts consentis par Solon pour unir cultuellement Éleusis à Athènes.

Dans ce contexte de transposition cultuelle d'une domination politique, la borne sacralisée qui ponctue les limites du territoire attique à la limite occidentale de la plaine thriasienne, atteste, par sa présence répétée sur le sol de la frontière, la réalité de l'absorption d'Éleusis par Athènes. Mais elle en dit aussi la fragilité, dans la mesure où chacun des camps en présence sait que ces bornes peuvent être arrachées, qu'elles l'ont déjà été et qu'elles le seront à nouveau si Éleusis fait retour à Mégare, sans qu'Athènes puisse l'en empêcher. D'où l'appel aux *Bornes de la patrie* dans le serment des éphèbes à Athènes et le culte qui leur est consacré à Éleusis. D'où aussi, comme on va le montrer, la volonté manifestée par Solon de protéger la nouvelle frontière, en créant, entre Mégare et Athènes, une zone tampon, un espace neutre d'où toute occupation territoriale sera bannie et, par conséquent, tout risque d'implantation de bornes-frontières mégariennes.

---

5 Ch. PICARD (1931), p. 29, a montré qu'à Éleusis, Poséidon est un vieux dieu parèdre et rival de Déméter.

2. La frontière inversée

Le *méthorion* athéno-mégarien dans les Kérata et le Patéras

Selon Strabon, la frontière entre Athènes et la Mégaride était limitée en bord de mer par les Kérata[1] :

> ἐν δὲ τῇ παραλίᾳ τῇ κατὰ Σαλαμῖνα κεῖσθαι συμβαίνει τὰ ὅρια τῆς τε Μεγαρικῆς καὶ τῆς Ἀθίδος, ὄρη δύο, ἃ καλοῦσι Κέρατα.
>
> C'est sur le rivage qui fait face à Salamine que se trouvent les limites de la Mégaride et de l'Attique, deux montagnes qu'on appelle Kérata.

Ces montagnes formaient une *méthoria gè* ou *méthorion* sur les hauteurs de laquelle Xerxès avait, disait-on, observé la bataille de Salamine[2] :

> ὡς δ'' Ακεστόδωρος ἐν μεθορίᾳ τῆς Μεγαρίδος ὑπὲρ τῶν καλουμένων Κεράτων, χρυσοῦν δίφρον θέμενος...
>
> Selon Akestodoros, c'est dans la zone limitrophe de la Mégaride, au-dessus d'un endroit qu'on appelle les Cornes (*Kérata*), qu'il avait placé un siège d'or.

Plus au nord, au-delà de la faille du Kandili, ce *méthorion* se prolongeait dans le massif du Patéras[3]. On va montrer que, tant dans les Kérata que dans

---

1 STRAB., IX, 1, 11 ; DIOD., XIII, 65, signale qu'en 409, les Athéniens remportèrent contre les Mégariens une victoire décisive « au pied des collines qu'on appelle Kérata ».

2 AKESTODOROS, *FHG*, II, p. 464 Müller = PLUT., *Thém.*, XIII, 1. - Ne tenant pas compte de l'existence de ce *méthorion*, K. J. BELOCH, dans *Klio*, 11 (1911), p. 438 ; Ed. MEYER, *s. v.* « Megara », dans *R.-E.*, XV, 1, 1931, c. 166 ; U. KAHRSTEDT, dans *AM*, 57 (1932), pp. 8-28 ; A. MULLER, dans *BCH*, 106 (1982), fig. 13 (carte *supra*, p. 119) estiment cependant que la frontière entre Athènes et Mégare avait, à l'époque classique, un tracé linéaire qui épousait la ligne des crêtes du Patéras et des Kérata.

3 *Supra*, carte p. 119.

le Patéras, cette zone limitrophe avait été reconnue neutre par les Mégariens comme par les Athéniens, en vertu d'un accord ancien qui remontait à Solon.

L'accord athéno-mégarien sur la neutralisation de la frontière

Lorsqu'il rapporte les motifs pour lesquels les Athéniens refusèrent en 432/1 d'abroger le décret qui interdisait aux Mégariens la fréquentation des ports de l'empire athénien et du marché de l'Attique, Thucydide signale incidemment les traits spécifiques de la frontière athéno-mégarienne[1] :

> Οἱ δ' Ἀθηναῖοι οὔτε τἆλλα ὑπήκουον οὔτε τὸ ψήφισμα καθῄρουν, ἐπικαλοῦντες ἐπεργασίαν Μεγαρεῦσι τῆς γῆς τῆς ἱερᾶς καὶ τῆς ἀορίστου καὶ ἀνδραπόδων ὑποδοχὴν τῶν ἀφισταμένων.
>
> Les Athéniens ne cédèrent ni sur les autres points ni sur l'abrogation du traité : ils invoquaient contre les Mégariens la mise en culture de la terre sacrée (τῆς γῆς τῆς ἱερᾶς) et de celle qui n'est pas bornée (τῆς ἀορίστου), ainsi que le bon accueil accordé aux esclaves fugitifs.

Le scholiaste de Thucydide, suivi par G. Daverio Rocchi[2], assimile *gè hiera* et *gè aoristos* dans la mesure où ni l'une ni l'autre ne sont cultivées[3] :

> τῆς γῆς τῆς ἱερᾶς· τὴν γῆν λέγει τὴν μεταξὺ Μεγάρων καὶ τῆς Ἀττικῆς, ἥντινα ἀνέθεσαν ταῖς Ἐλευσινίαις θεαῖς. τὴν αὐτὴν δὲ λέγει καὶ ἀόριστον. ἀόριστος δέ ἐστιν ἡ μὴ ἔχουσα ὅρους μηδὲ σπειρομένη. ἡ γὰρ σπειρομένη ὅρους ἔχει, ἅτε οὖσα μεμερισμένη ἕως οὗ ἐστιν ἑκάστου τὸ δίκαιον τῆς διακρατήσεως.
>
> *De la terre sacrée* : il parle de la terre entre Mégare et l'Attique, qui est consacrée aux déesses éleusiniennes. C'est de cette terre qu'il affirme qu'elle n'est pas bornée. Il la désigne comme *aoristos*, parce qu'elle n'a pas de limites et qu'elle n'est pas ensemencée. Car la terre ensemencée a des limites, étant donné qu'elle est partagée, de telle sorte que le droit de la posséder n'appartienne pas à chacun.

---

1 THC., I, 139, 2.

2 Giovanna DAVERIO ROCCHI, *La* ΙΕΡΑ ΟΡΓΑΣ *e la frontiera attico-megarica*, dans *Acme*, 9 (1987), p. 98 ; *Frontiera e confini nella Grecia Antica*, Rome, 1988, pp. 186-194. - *Contra* : Jacqueline de ROMILLY (éd.), *Thucydide*, I, Paris, 1958, p. 93, qui traduit en THC., I, 139, 2 : « Ils invoquaient contre Mégare l'exploitation illégitime du terrain sacré et de la zone indivise », et A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, I, Oxford, 1945, p. 449.

3 Schol. *Thc.*, I, 139 Hude.

Thucydide cependant distingue nettement la *terre sacrée* de la *terre non bornée*. Les καὶ de son texte, qui sont copulatifs, sont explicites sur ce point. *Terre sacrée* et *terre non bornée* ne désignent donc pas une seule et même réalité, mais deux zones frontalières distinctes, situées vraisemblablement l'une comme l'autre à la frontière athéno-mégarienne, et dont les Athéniens avaient obtenu des Mégariens qu'ils s'engagent à ne pas les cultiver[1]. Sinon, ils n'auraient pu les accuser en 432/1 de manquer à leurs engagements en la matière ni utiliser cet argument pour justifier devant l'opinion panhellénique la politique anti-mégarienne qu'Athènes développait alors. Ce sont donc les caractéristiques distinctes de ces deux zones semblablement neutres — puisque les Mégariens ne pouvaient les cultiver ni l'une ni l'autre — que l'on tentera de déterminer pour comprendre la nature de l'accord ancien par lequel Athènes avait imposé à Mégare la fixation de sa frontière.

Le même type d'accord, présent dans un autre pacte, conclu à l'époque archaïque entre Athéniens et Béotiens à propos de Panacton, permet tout d'abord de comprendre la portée des termes *aoristos gè*. En 420, lorsque les Béotiens rasent Panacton, forteresse que les Athéniens avaient construite à leur frontière[2], ils le font selon Thucydide[3] :

> ἐπὶ προφάσει ὡς ἦσάν ποτε Ἀθηναίοις καὶ Βοιωτοῖς ἐκ διαφορᾶς περὶ αὐτοῦ ὅρκοι παλαιοὶ μηδετέρους οἰκεῖν τὸ χωρίον ἀλλὰ κοινῇ νέμειν...
>
> sous prétexte qu'à la suite d'un différend entre Athéniens et Béotiens sur ce point, il y avait entre eux d'anciens serments, selon lesquels ni les uns ni les autres n'habiteraient cet emplacement mais qu'ils y feraient paître en commun.

Ne pas habiter une zone frontière, mais la laisser subsister dans sa fonction primitive d'*eschatia*, de limite qui, aux confins de deux cités, y forme un espace neutre, terre de pâturage collectif[4], c'est nécessairement la reconnaître

---

1 De même A. W. GOMME (1945), p. 449, quoiqu'avec plus d'hésitation : *The 'undefined land', not further specified here, was apparently some strip between the two territories which it had been agreed to leave neutral, but was not marked by boundary-stones (a sure opening for a dispute, one would have thought).* Certes. Mais, entre deux maux, il fallait choisir le moindre, ce qui fut fait.

2 Sur la position stratégique de Panacton pour défendre l'accès à la plaine thriasienne depuis la route du Cithéron qui, de l'Isthme, conduit à la plaine thriasienne : *infra*, pp. 144-145.

3 THC., V, 42.

4 Sur la notion d'*eschatia* : L. ROBERT, dans *REA*, 62 (1960), pp. 304-305 ; M. CASEVITZ (1993), pp. 22-24.- Giovanna DAVERIO-ROCCHI, (1988), pp. 41-47, dis-

comme une *aoristos gè* où aucune des deux cités en présence n'aura le droit de défricher, de cultiver, de bâtir, d'habiter et donc d'implanter des bornes-frontières qui, à cet endroit, marqueraient à la fois la limite des terres particulières et celle des cités[1]. Cette politique de « stérilisation » de l'espace frontalier qui supprime l'exploitation agricole des confins afin de freiner les risques d'affrontement réciproque, Athènes l'emploie à l'époque archaïque vis-à-vis des Béotiens comme des Mégariens. Les uns comme les autres menacent, en effet, la riche plaine thriasienne dont elle s'efforce ainsi de les écarter.

À l'époque classique, elle renoncera pourtant à cette politique en ce qui concerne Panacton dont elle fait une forteresse au moment de la guerre du Péloponnèse. Elle la conservera par contre dans son *méthorion* athéno-mégarien, parce que, dans ce secteur, elle entend montrer par son attachement à la neutralité de la frontière qu'elle est prête à défendre l'œuvre politique de Solon dont cette frontière, par elle-même, témoigne. La *terre sacrée*, *orgas* d'une Déméter devenue athénienne, en association avec une *terre sans bornes* qui inverse les conditions de la frontière de l'Aigaléos, reste, en effet, dans l'espace frontalier des Kérata et du Patéras comme une projection sur le sol de la libération d'Éleusis jadis réalisée par Solon.

Orgas *dans les Kérata,* terre sans bornes *dans le Patéras*

Dans ses lois, Solon définit les *orgades* comme des lieux consacrés à la forêt et à la vie sauvage, ainsi que le rappelle Photius en se référant sans doute aux *kurbeis*[2] :

---

tingue les zones désertes qui formeraient les frontières extérieures des cités des *eschatiai* qui en formeraient les limites internes. En fait, il s'agit de la même réalité qui se modifie lorsque se constituent des frontières linéaires, ponctuées par des bornes, dont la formation résulte de l'exploitation croissante de ces *eschatiai* qui amène les cités à se définir les unes par rapport aux autres et parfois à s'affronter dans leur espace limitrophe (Sur le caractère rituel que revêt ce type d'affrontement : A. BRELICH, *Guerre, agoni et culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961). Dans le cas de Panacton, comme du *méthorion* athéno-mégarien, cette évolution se voit cependant figée par un accord formel qui maintient la frontière dans son état primitif d'*eschatia*, réservée aux pâturages collectifs.

1 PLAT., *Lois*, 842e - 843a, précise qu'à la frontière, les bornes des *oikoi* sont en même temps celle des cités : *Que personne ne déplace les bornes de la terre, que ce soient celles qui séparent d'un voisin qui est compatriote ou celles d'une terre située à la frontière, terre acquise sur les confins avec un étranger comme voisin. Qu'il songe que ce serait réellement là mouvoir ce qui ne peut être mu. Et que chacun soit disposé à mouvoir toute autre pierre, même la plus lourde, plutôt que cette petite pierre qui, déterminant l'amitié et la haine, est consacrée par serment devant les dieux.*

2 SOL., frgt 91 R. = PHOT., 64, 15 Reitzenstein.

ὀργάδες καλοῦνται πάντα τὰ ἀνειμένα εἰς ὕλην καὶ ἀνημέρωτα καὶ ἀργά, ὡς καὶ Σόλων φησίν.

On appelle *orgades* tout ce qui est consacré à la forêt, à la vie sauvage et à l'absence de culture, ainsi que le dit aussi Solon.

Le terme ἀνειμένα n'implique pas nécessairement une consécration à la divinité, mais ne l'exclut pas non plus. Chez Xénophon, le mot *orgades* employé au pluriel comme chez Solon, dans la citation qu'en fait le lexique de Photius, désigne techniquement des « gagnages » où le gibier vient boire et paître[1]. Les *orgades* se situent donc dans le cadre des *eschatiai* frontalières qui sont naturellement terres de pâture pour le gibier ou le bétail.

Dans le cadre de la frontière athéno-mégarienne, l'*orgas*, « terre sacrée », réservée à la vie sauvage des animaux comme des plantes, et l'*aoristos gè*, terre interdite à l'agriculture et destinée aux pâturages collectifs, ne font qu'entériner et figer des traits naturels de l'espace frontalier, tel qu'il était anciennement constitué. Cependant, tandis que l'*aoristos gè* est fixée dans cet état par un accord politique, l'*orgas* est protégée en tant que « réserve naturelle » par sa consécration aux Deux Déesses d'Éleusis, même si cette consécration est parfois l'objet de violations que dénoncent les Athéniens. Ainsi attribuent-ils la mort de Cléomène, qui s'était lacéré lui-même, au fait qu'il avait violé l'*orgas* des Deux déesses, en y pénétrant avec son armée, lorsqu'en 508/7, il faisait route vers Athènes, pour y défendre Isagoras contre Clisthène[2] :

ἀπέθανε τρόπῳ τοιούτῳ [...] ὡς δὲ Ἀθηναῖοι μοῦνοι λέγουσι, διότι ἐς Ἐλευσῖνα ἐσβαλὼν ἔκειρε τὸ τέμενος τῶν θεῶν...

---

1 Ainsi XEN., *Cyn.*, IX, 2, conseille-t-il au chasseur de pénétrer dans les *orgades*, pour y observer les cerfs et, en IX, 19, de tendre des filets pour capturer les sangliers « là où ils passent pour gagner les *orgades*, les marais et pièces d'eau » [Éd. DELEBECQUE (éd.), *Xénophon, l'Art de la Chasse*, Paris, 1970, p. 81, avec la n. 2]. - Actéon est déchiré par ses chiens alors qu'il chasse dans les *orgades* (EUR., *Bacch.*, 340) ; les Bacchantes, capturées comme du gibier, se libèrent de leurs liens et bondissent vers leurs *orgades* (*ibid.*, 445). Dans l'*Électre* d'Euripide, Clytemnestre, lorsqu'elle tue son époux, est comparée à une lionne de la montagne « qui fréquente les bois de chênes des *orgades* ». Enfin, dans *Rhésos*, l'armée du roi s'avance à travers les *orgades* de l'Ida. La distinction entre *orgades* profanes et *orgades* consacrées est difficile à tracer [W. K. PRITCHETT, dans *Hesperia*, 25 (1956), p. 267]. Il est possible que, chez Euripide notamment, le mot *orgades* ait systématiquement des résonances cultuelles. Cependant, même si c'est le cas, le mot garde chez lui la signification technique qu'il revêt en fonction d'un cadre géographique déterminé.

2 HDT., VI, 75.

S'il périt de telle sorte [...] c'est, selon une version que les Athéniens sont les seuls à raconter, parce qu'il ravagea le *témenos* des Deux Déesses lorsqu'il se jeta sur Éleusis...

De même selon Pausanias[1] :

ἐνταῦθα ὁ Κλεομένης ἄλλα τε ἐδήωσε τῆς χώρας καὶ τῆς καλουμένης Ὀργάδος θεῶν τε τῶν ἐν Ἐλευσῖνι ἱερᾶς, καὶ ταύτης τεμεῖν φασιν αὐτόν.

Cléomène ravagea alors le pays et en particulier cette contrée que l'on appelle l'*orgas sacrée* des déesses à Éleusis. Et on dit que c'est à cause de cela qu'il se lacéra lui-même.

La violation de l'*orgas* des Deux Déesses par Cléomène permet de situer ce territoire à proximité de la route côtière du Golfe Saronique qui, depuis l'Isthme, était la route la plus directe pour gagner l'Attique[2]. Cette *orgas* était dite *mégarienne*, ainsi que le rappelle Harpocration dans son commentaire du discours de Démosthène, *Sur l'organisation*. Dans ce discours, Démosthène reproche aux Athéniens de tarder à entrer en guerre pour empêcher la violation de l'*orgas* par les Mégariens au milieu du IVe siècle[3] :

Δημοσθένης ἐν τῷ περὶ συντάξεως. ὀργὰς καλεῖται τὰ λοχμώδη καὶ ὀρεινὰ χωρία καὶ οὐκ ἐπεργαζόμενα, ὅθεν καὶ ἡ Μεγαρικὴ ὀργὰς προσωνομάσθη τοιαύτη τις οὖσα, περὶ ἧς ἐπολέμησαν Ἀθηναῖοι Μεγαρεῦσιν.

Démosthène dans son discours *Sur l'organisation*[4]. On appelle *orgas* les lieux épais comme des fourrés, montagneux et non cultivés. D'où le nom porté par l'*orgas mégarienne* qui a ces caractéristiques et au sujet de laquelle les Athéniens firent la guerre aux Mégariens.

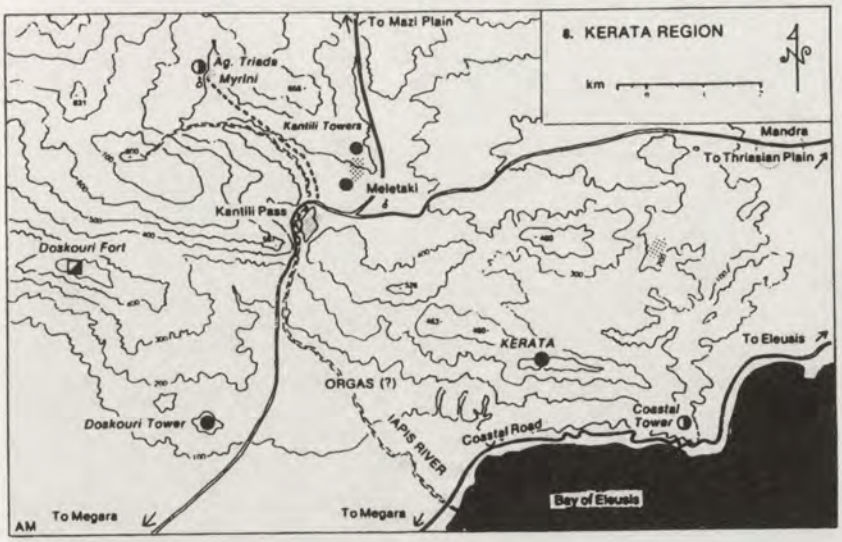
---

1 PAUS., III, 4, 2.

2 Sur cette route : A. MILCHHOEFER, dans CURTIUS-KAUPERT, *Karten von Attika, Erlautender Text*, 1900, *Heft* 7, p. 19.

3 HARP. *s. v.* ὀργὰς Dindorf. - Même qualification de l'*orgas* comme *mégarienne* dans *La Souda*, *s. v.* ὀργὰς Adler : *On appelle ainsi des lieux boisés, montagnards et qui ne sont pas travaillés. D'où le nom porté par l'*orgas mégarienne *qui a ces caractéristiques* ; et dans *Et. M.*, s. v. Ὀργάδα γῆν Gaisford : *ainsi appelée parce qu'elle était laissée vierge, sans être travaillée... Il y a aussi une terre à Mégare qu'on appelle l'*orgas.

4 DEM., 13 (*Sur l'organisation financière*), 32 : *Ainsi avez-vous décrété à l'égard des Mégariens exécrés qui découpent l'*orgas, *de les en expulser, de les en empêcher, de ne pas les laisser faire.*



V. D'après J. OBER, *Fortress Attica*, 1985, p. 108.

J. Ober[1] suggère donc de situer l'*orgas* sur le flanc mégarien des Kérata, au sud-est du défilé du Kandili qui sépare le massif des Kérata de celui du Patéras.

Cependant, dans la mesure où, aujourd'hui, tout le flanc ouest des Kérata est aride — exception faite de la région la plus proche de la côte qui est verdoyante, on hésitera à situer l'*orgas* dont le nom même évoque la poussée de la sève[2], dans cette région de montagne. On la localisera donc de manière plus précise au pied sud-ouest des Kérata en bordure de mer, à proximité de

1 J. OBER, *Fortress Attica. Defense of the Athenian Land Frontier. 404-322*, dans *Mnemosyne, Suppl.*, 84 (1985), pp. 225-226. L'hypothèse de A. PHILIPPSON, *Die Griechische Landschaften*, I, 2, Frankfurt am Main, 1951, p. 530, qui situe l'*orgas* dans le *polje* de Mélétaki, à quelques centaines de mètres à l'est de l'ancienne route Mégare-Thèbes, à la sortie du défilé du Kandili, est moins vraisemblable, car on y est pas à proximité immédiate de la route côtière.

2 P. CHANTRAINE (1974), *s. v.* ὀργή, p. 815, estime que l'appellatif ὀργάς peut avoir eu à l'origine une fonction quasi participiale pour désigner une terre humide qui se caractérise par l'ὀργή, l'« ardeur » de la sève qui monte. Le mot renvoie aussi par analogie aux Mystères de Déméter à Éleusis, dont les rites sont désignés comme ὄργια dès *Hh. Dém.*, 476. Cf. A. MOTTE, *L'expression du sacré* (1986), p. 201.

VI. Vue aérienne du Kandili et de la passe côtière vers le Nord-Ouest. D'après la photo J. OBER, *Fortress Attica*, 1985, p. 111.

(a) Défilé du Kandili
(b) Passe et route côtière
(c) Tour de Doskouri
(d) Sommet ouest des Kérata
(e) Forteresse de Doskouri
(f) Orgas

la route côtière empruntée par Cléomène, et au sud de la tour côtière qui, au IVe siècle, marquait les limites de la région dominée par Athènes[1]. Dans ce contexte géographique, l'*orgas* apparaît comme une création de Solon, destinée à protéger la frontière mégarienne en son point le plus menacé. Car, en tant que *témenos* d'une Déméter, *Mèter oreia*, dont les traits sont inversés par rapport à ceux de la plaine thriasienne, l'*orgas* inviolable et donc infranchissable par une armée, assure à Athènes le secours de Déméter au point le plus névralgique de sa frontière. Elle prive aussi les Mégariens de la culture d'une région montagneuse que la *sténochôria* de leur plaine les poussait nécessairement à exploiter, comme ils le faisaient pour d'autres régions montagneuses, chaque fois que c'était possible[2]. Aussi, tant en 432/1 qu'au milieu du IVe

1 Sur cette tour, *infra*, p. 143, n. 4.

2 Cf. A. MULLER (1982), pp. 403-405 ; S. VAN DE MAELE, dans *BCH*, 111 (1987), pp. 191-205.

siècle, avaient-ils outrepassé cet interdit pourtant religieux et avaient-ils cultivé les pentes de l'*orgas*, entraînant les réactions diplomatiques les plus vives d'Athènes à la veille de la guerre du Péloponnèse. Celles-ci se répétèrent au milieu du IVe siècle, lorsque les Athéniens entreprirent une expédition punitive contre les Mégariens, les délogeant ainsi de l'*orgas* et se prémunissant contre leur retour intempestif par un bornage du *témenos* de Déméter.

Dès 352/1, avant même d'entreprendre cette expédition, Athènes avait consulté Delphes pour savoir ce qu'il adviendrait de l'*orgas*, une fois que les Mégariens auraient été délogés. Cette consultation avait fait l'objet d'un décret de l'Assemblée qui posait à l'oracle la question précise de savoir ce que l'on ferait de la partie de l'*orgas* mise en culture, c'est-à-dire divisée en lots et bornée par les Mégariens[1] :

...γρ[άψαι δὲ τὸ]ν γραμματέα τῆς βουλῆς εἰς δύο κα-
[ττ]ιτέρω ἴσω καὶ [ὁμοίω, εἰς μὲν] τὸν ἕτερον· εἰ λῶιον καὶ ἄμει-
[νό]ν ἐστι τῶι δή[μωι τῶι 'Αθηναίων μισ]θοῦν τὸμ βασιλέα τὰ νῦ-
[ν ἐ]νειργασμ[έ]να [τῆς ἱερᾶς ὀργάδος τὰ ἐν]τὸς τῶν ὅρων εἰς οἰ-
[κ]οδομίαν το[ῦ] προ[στώιου καὶ ἐπισκευὴν το]ῦ ἱεροῦ τοῖν Θεο-
ῖν· εἰς δὲ τὸν ἕτερον κ[α]ττίτ[ερον· εἰ λῶιον καὶ ἄμει]νόν ἐστι
τῶι δήμωι τῶι 'Αθηναίων τὰ ν[ῦν ἐντὸς τῶ]ν ὅρων ἐ]νειργ[α]σμέν-
α τῆς ἱερᾶς ὀργάδος ἐᾶν ἄνετ[α τοῖν Θ]εοῖν ·

Le secrétaire du Conseil fera graver sur deux tablettes d'étain de même dimension et de même forme, sur l'une : « Est-il meilleur et plus avantageux pour le *dèmos* des Athéniens que l'archonte-roi afferme les portions de l'*orgas* sacrée qui sont comprises dans les bornes et qui sont actuellement en culture pour employer le produit à la construction du portique et à l'entretien du temple des Deux Déesses ? » Et sur l'autre tablette: « Est-il meilleur et plus avantageux pour le *dèmos*

---

[1] *I.G.*, II[2], 204, ll. 23-30 ; P. FOUCART, dans *BCH*, 13 (1889), pp. 434-467 ; *Étude sur Didymos*, Paris, 1896, pp. 151-159 ; F. JACOBY, *F Gr Hist*, IIIb, *Commentary*, 1954, pp. 142-143 ; 529-531 ; IIIb, 2, *Notes*, 1954, pp. 131 ; 424-426 ; F. SOKOLOWSKI, *LSCG* (1969), n° 32, pp. 60-63 ; K. CLINTON (1974), pp. 17-18 ; R.P. LEGON (1981), pp. 285-289 ; R. PARKER, *Miasma*, Oxford, 1983, p. 161 ; B. R. MCDONALD, dans *Historia*, 22 (1983), p. 398 ; J. OBER (1985), pp. 216-217 ; Giovanna DAVERIO-ROCCHI, (1987), pp. 97-109. - R. PARKER (1983), p. 161, n. 99, propose de restituer ἐκ]τὸς τῶν ὅρων aux lignes 25 et 29, car il estime peu plausible que les Athéniens aient pu envisager de cultiver l'*orgas*. Il en déduit que la terre dont Athènes envisageait la mise en culture et à propos de laquelle l'oracle fut consulté, n'était pas l'*orgas*, mais la *terre non bornée* qui l'avoisinait. D'où la restitution qu'il propose. Cependant la manière dont la seconde question est formulée, en opposition à la première, infirme cette restitution, en montrant que c'est bien de l'*orgas* (l. 30) qu'il s'agit dans les deux cas. D'où le caractère cérémonieux que revêt l'ensemble de la procédure.

athénien de laisser les parties de l'*orgas* sacrée, qui sont maintenant à l'intérieur des bornes, pousser librement pour les Deux Déesses ? »

Si la question se pose de savoir ce que l'on va faire des terres de l'*orgas* que les Mégariens s'étaient appropriées — les rendre à leur état ancien de consécration à une nature sauvage ou les laisser en culture au bénéfice du sanctuaire éleusinien —, la question, par contre, de les soustraire à une occupation mégarienne ne se pose même pas. À la date de cette consultation oraculaire, Athènes a déjà décidé de borner l'*orgas* pour en faire à nouveau le *témenos* des Deux Déesses, constitué à son avantage contre Mégare. Aussi le décret prend-t-il des dispositions à cet effet[1] :

...π-
[αρασχεῖν δὲ ὅρους λιθίνους], ὁπόσων ἂν προσδέηι, τοὺς πωλη-
[τὰς ποιήσαντας μετὰ τῆς] βουλῆ[ς μ]ίσθωμα, τούς τε προέδρος
[τῆς βουλῆς μετὰ τῶν πωλητῶν] συγγράψαι καθότι ἐξεργασθήσ-
[ονται, ἐπιμελεῖσθαι δ' ὅπως ἐπι]σταθήσονται τῆς ἱερᾶς ὀργ-
[άδος οἱ ὅροι, καθ' ἃ δείξου]σιν οἱ αἱρεθέντες· τὸ δὲ ἀργύριον
[ὅσο χρεία εἰς τὸ σημαίνε]σθ[αι] λίθ[ο]ις τοὺς ὅρους δοῦναι τὸ-
[ν ταμίαν τοῦ δήμου] ἐκ τῶν κατὰ ψηφί[σ]ματα ἀναλισκομένων
[τῶι δήμωι]. *uac.*

Qu'il [le trésorier du peuple] fournisse autant de bornes de pierre qu'il en sera besoin pour lesquelles l'adjudication sera faite par les *pôlètes* avec la *Boulè*[2] ; que les *proèdres* de la *Boulè* les inscrivent au fur et à mesure qu'elles seront achevées, et qu'ils veillent à ce que les bornes de l'*orgas sacrée* soient posées conformément aux indications des citoyens choisis. L'argent qui sera nécessaire pour que les limites soient indiquées par des pierres, que le trésorier du peuple le donne sur les fonds dépensés par décrets pour le *dèmos*.

Le décret prévoit donc que l'*orgas* sera délimitée par des bornes de pierre dont les inscriptions signaleront qu'elle est *témenos* des Deux Déesses, et dont la pose sera surveillée par une commission de citoyens[3].

La conclusion de l'affaire que rapporte dans des termes très proches Philochore et Androtion, qui en furent contemporains, aboutit d'ailleurs non seulement au rebornage de l'*orgas*, mais à une extension de sa superficie.

---

1 *I.G.*, II², 204, ll. 65-73.

2 Les *pôlètes* sont les dix magistrats annuels chargés de mettre en adjudication les fournitures destinées à l'État : P. FOUCART (1889), p. 458.

3 *I.G.*, II², 204, ll. 5-16. Le début du décret confiait la fixation des limites de l'*orgas* à une commission de dix citoyens assistés par l'archonte-roi, le hiérophante, le dadouque, les Céryces, les Eumolpides et tout Athénien qui le souhaitait.

Car, en accord avec les plus hautes autorités éleusiniennes qui contrôlèrent la pose des bornes, la superficie de l'*orgas* fut agrandie au détriment des *eschatiai* adjacentes. Celles-ci furent donc prises sur la *terre sans bornes* qui la jouxtait, rendant ainsi une portion plus grande encore de la frontière imperméable aux infiltrations mégariennes. Ce nouveau bornage ne se fit pas cependant sans qu'Athènes ait dû forcer par les armes les Mégariens à l'accepter. En 350/49[1], Éphialte, le stratège préposé à la garde du pays[2], attaqua Mégare de façon à la forcer à accepter le bornage voulu par Athènes. Selon Philochore[3] :

> Ἀθηναῖοι δὲ πρὸς Μεγαρέας διενεχθέντες ὑπὲρ τοῦ ὁρισμοῦ τῆς ἱερᾶς Ὀργάδος εἰσῆλθον εἰς Μέγαρα μετ' Ἐφιάλτου στρατηγοῦντος ἐπὶ τὴν χώραν, καὶ ὡρίσαντο τὴν Ὀργάδα τὴν ἱεράν· ὁρισταὶ δ' ἐγένοντο, συγχωρησάντων Μεγαρέων, Λακρατείδης ὁ ἱεροφάντης καὶ ὁ δαιδοῦχος Ἱεροκλείδης. καὶ τὰς ἐσχατιὰς τὰς περὶ τὴν Ὀργάδα καθιέρωσαν, τοῦ θεοῦ χρήσαντος 'λῷιον καὶ ἄμεινον ἀνεῖσι καὶ μὴ ἐργαζομένοις', καὶ ἀφώρισαν κύκλωι στήλαις κατὰ ψήφισμα Φιλοκράτους.
>
> Les Athéniens l'emportèrent sur les Mégariens en ce qui concerne le bornage de l'*orgas* sacrée et ils attaquèrent Mégare sous le commandement d'Éphialte, *stratège qui avait la garde du pays*, et ils délimitèrent l'*orgas* sacrée. Avec l'accord des Mégariens, Lacratidès le hiérophante et le dadouque Hiéroclidès fixèrent les limites. Et ils consacrèrent les *eschatiai* qui étaient au bord de l'*orgas*, en suivant l'oracle selon lequel « il était meilleur et plus avantageux de la laisser inculte et ne pas la travailler », et ils la fixèrent sur tout son pourtour avec des stèles, selon le décret de Philocratès.

---

1 DIDYME, *in Demosth.*, 13, 7, col. 13, 42, situe l'expédition sous l'archontat d'Apollodore (350/49), dans son commentaire sur la définition du mot *orgas*.

2 *I.G.*, II^2, 204, l. 19, signale que le stratège « qui a la garde du pays » est chargé de veiller sur l'*orgas*. Cette magistrature, créée entre 386 et 371, est caractéristique de la primauté qu'Athènes donne alors à la défense sur l'offensive.

3 PHILOCHORE, 328 F 155 J = DIDYME, *in Demosth.* 10, 34, col. 8, 8, qui le cite en vue de fixer la date de ce discours de Démosthène ; dans un autre passage du même commentaire, Didyme cite ANDROTION, 324 F 30 J = DIDYME *in Demosth.* 13, 7 col. 13, 42, afin de définir le sens du mot *orgas*, mais sans le rapprocher de Philochore. - F. JACOBY, *F Gr Hist*, IIIb, *Commentary*, 1954, p. 143, a montré que, de manière générale, c'était Philochore, et non Androtion, qui était utilisé par Didyme.

De même selon Androtion[1] :

> ὡρισαντο δὲ καὶ Ἀθηναῖοι πρὸς Μεγαρέας τὴν ὀργάδα [[διὰ]] τοῖν θεοῖν ὅπως βούλοιντο· συνεχώρησαν γὰρ οἱ Μεγαρεῖς ὁριστὰς γενέσθαι τὸν ἱεροφάντην Λακρατείδην καὶ τὸν δαιδοῦχον Ἱεροκλείδην. καὶ ὡς οὗτοι ὥρισαν, ἐνέμειναν· καὶ τὰς ἐσχατιάς, ὅσαι ἦσαν πρὸς τῇι ὀργάδι, καθιέρωσαν διαμαντευσάμενοι καὶ ἀνελόντος τοῦ θεοῦ λῷον καὶ ἄμεινον εἶναι μὴ ἐργαζομένοις· καὶ στήλαις ὡρίσθη κύκλωι λιθίναις Φιλοκράτους εἰπόντος.
>
> Les Athéniens fixèrent aussi pour les Mégariens l'*orgas* pour les déesses de la manière qu'ils souhaitaient. En effet, les Mégariens acceptèrent que le hiérophante Lacratidès et le dadouque Hiéroclidès soient géomètres. Et, telles qu'ils les avaient fixées, les limites demeurèrent. Quant aux *eschatiai* qui touchaient à l'*orgas*, ils les consacrèrent après avoir consulté l'oracle et lorsque le dieu eut déclaré qu'il était meilleur et plus avantageux de ne pas les cultiver. Elles furent limitées par des stèles placées tout autour par décret de Philocratès.

Des bornes furent donc enfoncées sur tout le périmètre de l'*orgas* agrandie. Le décret de 352/1 fut ainsi appliqué après que l'expédition athénienne eût amené les Mégariens à composer. Ils assistèrent au bornage, signe qu'ils en acceptaient les modalités. Mais ils ne le firent que lorsque les plus hautes autorités éleusiniennes, le hiérophante et le dadouque, eurent été instituées géomètres, et non la commission de dix Athéniens que le décret de 352/1 avait prévue à cet effet[2]. Les Mégariens ne s'inclinèrent donc que devant l'approbation que le clergé éleusinien donnait à nouveau à la politique athénienne[3]. Alors seulement, ils acceptèrent d'être délogés de lopins de terre dont ils avaient peut-être besoin pour vivre ou survivre. Athènes avait remporté une victoire facile qui montrait qu'elle continuait sa grande politique du passé, celle que Solon avait jadis réalisée pour chasser les Mégariens, non de l'*orgas*, mais de la plaine thriasienne tout entière.

Complémentaire de l'arrachage par Solon des bornes mégariennes implantées à l'Aigaléos, la constitution de cette *orgas* témoigne, en effet, sur le sol même de la nouvelle frontière, que la plaine thriasienne est devenue

---

1 ANDROTION, 324 F 30 J.

2 *I.G.*, II², 204, ll. 5-6.

3 Parce qu'elle identifie *terre sans bornes* et *orgas*, Giovanna DAVERIO-ROCCHI (1987), p. 109, pense que si l'*orgas* fut bornée, ce fut pour procéder à sa mise générale en culture. Mais cette interprétation, qui repose sur la Schol. *Thc.*, I, 139 Hude, est contredite par l'ensemble des textes contemporains de l'événement.

athénienne. Outre sa fonction symbolique, sa présence dissuasive assure aussi à Athènes que les armées étrangères hésiteront à emprunter la route la plus directe qui, depuis la Mégaride ou le Péloponnèse, conduit en Attique en passant par Éleusis.

Cet interdit, outrepassé par Cléomène, semble avoir par contre été respecté par les Péloponnésiens à l'époque de la guerre du Péloponnèse, si l'on en juge par le fait qu'ils privilégient alors la route du Cithéron pour pénétrer en Attique. Ainsi, en 431, lorsqu'il envahit pour la première fois l'Attique, c'est cette route qu'Archidamos choisit et c'est à partir d'elle qu'il pénètre par Oinoè dans la plaine thriasienne. Certes, l'emprunt de cette route intérieure, plus longue que celle de la côte, a pour effet de retarder un affrontement que, jusqu'au bout, Archidamos tentera d'éviter parce qu'il espère obtenir la capitulation d'Athènes sans avoir à livrer bataille[1]. Néanmoins, parce que les Péloponnésiens semblent avoir réitéré ce choix tout au long de la guerre[2], on en déduira qu'il résultait très probablement de leur volonté d'éviter l'*orgas* et de répéter ainsi le sacrilège de Cléomène[3]. Cette hypothèse se confirme si l'on tient compte du fait qu'Athènes, à l'époque de la guerre du Péloponnèse, laisse la route côtière dénuée de fortifications[4], alors qu'elle truffe la route intérieure de forteresses, celles d'Oinoè et Panacton, auxquelles elle adjoindra au IVe siècle celle d'Éleuthères, plus à l'est.

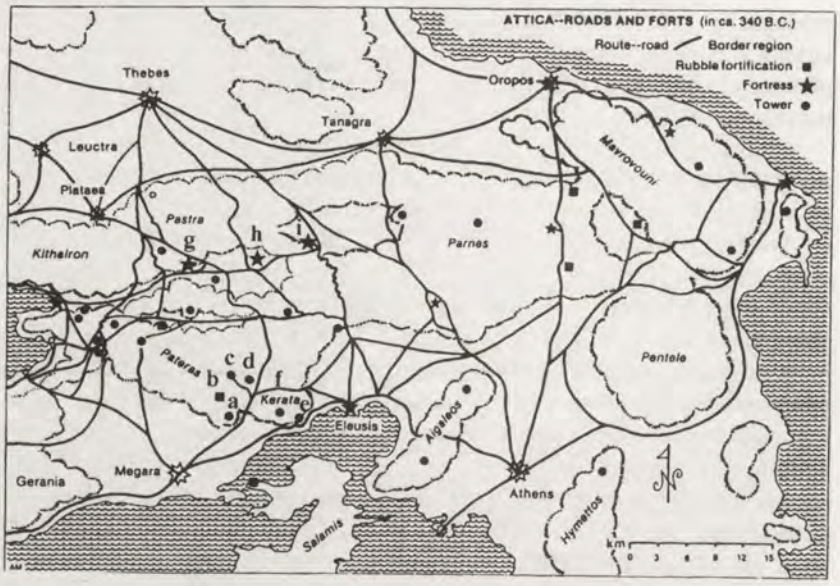
---

1 THC., II, 18, 1 ; Jacqueline DE ROMILLY (éd.), *Thucydide, Livre II*, Paris, 1962, n. à 18, 1, p. 92 ; Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris, 1974, p. 30.

2 L'absence de toute mention de la route côtière chez Thucydide semble indiquer que les Péloponnésiens passent par la route intérieure : S. VAN DE MAELE, *La route antique de Mégare à Thèbes par le défilé du Kandili*, dans *BCH*, 111 (1987), p. 204.

3 La croyance que les Athéniens manifestent eux-mêmes à cette époque dans l'*agos*, dans la malédiction de Déméter, peut ne pas avoir été étrangère à la volonté des Péloponnésiens de respecter l'*orgas* : *infra*, pp. 326-348.

4 J. OBER (1985), pp. 178-180. La tour côtière des Kérata, détruite par les travaux de l'autoroute, n'est connue que par les descriptions de voyageurs à partir desquelles A. MILCHHŒFER (1900), p. 19, estime qu'elle est « antik » sans préciser ; de même Ed. MEYER, *s. v.* « Megara », dans *R.-E.*, XV, 1, 1931, c. 159. - M. SAKELLARIOU et N. FARAKLAS, *Ancient Greek Cities*, Μεγαρίς, Αἰγόσθενα, Ἐρένεια, Athènes, 1972, p. 40, n. 84, la qualifient cependant d'« archaïque » et la situent, sans justification, entre 700 et 560, sur la carte 15b. A. PHILIPPSON (1951), p. 530, l'estime quant à lui « hellénistique ». En fait, les données dont on dispose sont insuffisantes pour la dater. Si l'on tient compte cependant du fait que c'est à la fin du Ve siècle ou au début du IVe qu'Athènes construit la tour du sommet ouest des Kérata pour compléter son système d'observation [J. OBER (1985), p. 178, pp. 208-209 ; carte p. 109 ; *infra*, p. 144], on en déduira que la tour côtière date probablement de cette époque. De toute façon, il est caractéristique qu'à cet endroit stratégique, nulle forteresse ne protégeait Athènes.



VII. Routes et forts de l'Attique, vers 340. - À partir de J. OBER *Fortress Attica*, 1985, p. 109

a - Tour de Pyrgari, début IVe s.
b - Forteresse de Doskouri, de l'époque archaïque à l'époque romaine.
c - Fortification du domaine de Myrini, début IVe s.
d - Tours du Kandili, début IVe s.
e - Tour côtière des Kérata, début IVe s. (?)
f - Tour de la crête Ouest des Kérata, début IVe s.
g - Forteresse de Gypthokastro (Éleuthères), IVe s.
h - Forteresse de Myoupolis (Oinoè), Ve s.
i - Forteresse de Kavasala (Panacton), Ve s.

La carte établie par J. Ober, dans le cadre de son étude sur les frontières de l'Attique, souligne le contraste qui existe entre la protection qu'Athènes met en œuvre à l'époque classique pour protéger sa frontière nord par les trois forteresses d'Éleuthères, Oinoè et Panacton [*g*], [*h*], [*i*][1], et l'absence de tout

[1] J. OBER, (1985), pp. 223-226, estime probable l'identification de Gyphtokastro avec Éleuthères [*g*], de Myoupolis dans la petite plaine de Mazi, avec Oinoè [*h*], et de Kavasala avec Panacton [*i*]. De même pour Éleuthères et Gypthokastro : J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des Antiken Attika*, Tübingen, 1988, pp. 170-172. - Si la céramique et les vestiges archéologiques assurent que, dès le Ve siècle, Myoupolis (Oinoè) et Kavasala (Panacton) furent fortifiées, il n'en va pas de même pour Gypthokastro pour lequel une data-

effort analogue aux Kérata qui, au IVe siècle, ne comportent encore, semble-t-il, que deux tours d'observation et de contrôle [*e*], [*f*], et aucune forteresse. Ce contraste est plus vif encore que cette carte ne le laisse supposer si l'on tient compte du fait que l'ensemble des fortifications établies à l'entrée de la route Mégare-Thèbes [*b*], [*c*], [*d*], sont probablement mégariennes et non athéniennes.

Édifiée sur les pentes ouest du Patéras, la forteresse de Rahi Doskouri, occupée de manière permanente de l'époque archaïque à l'époque romaine [*b*][1] semble, en effet, constituer la seule réponse de Mégare à la constitution de cette frontière qu'Athènes avait voulue entièrement neutre et donc dénuée de toute fortification, tandis que les habitations fortifiées de la route Mégare-Thèbes, qui datent toutes du début du IVe siècle [*c*], [*d*], témoignent probablement du relâchement dont Athènes fait alors preuve dans la défense de ses frontières. Sinon Mégare n'aurait pu s'installer dans une zone qui devait rester *sans bornes*. L'investigation par S. Van de Maele[2] des vestiges antiques qui se trouvent le long de l'ancien tronçon de la route Mégare-Thèbes, quand elle s'engage dans le Patéras par la faille du Kandili, montre, en effet, que les constructions établies dans cette zone datent presque toutes du début du IVe siècle pour disparaître ensuite et ne réapparaître, au nord de la zone surtout, qu'à l'époque romaine.

---

tion au Ve siècle est d'autant moins assurée que Thucydide ne fait nulle mention d'Éleuthères, alors qu'il signale, par contre, Oinoè et Panacton comme des places fortes athéniennes dont les Péloponnésiens tentent à plusieurs reprises de s'emparer au cours de la guerre (THC., II, 18, 2 ; V, 3, 35, 36). La fortification d'Éleuthères, la plus occidentale de ces trois places, semble donc remonter au IVe siècle, époque à laquelle Athènes met l'accent sur sa défense. - La carte de J. P. ADAM, *L'architecture militaire grecque*, Paris, 1982, pp. 213-217, et fig. 125, relevant les fortifications de l'Attique à l'époque hellénistique, montre que, tandis que la frontière béotienne reste alors extrêmement fortifiée, aucune forteresse ne barre encore la route du Golfe Saronique. Par ailleurs, la défense de la plaine d'Athènes par le *dèma* fut plus momentanée que la carte de J. P. ADAM ne le laisse supposer. J. R. MCCREDIE, *Fortified Military Camps in Attica*, dans *Hesperia, Suppl.* XI, 1966, pp. 63-72, montre qu'il fut probablement construit dans la première moitié du IIIe siècle et non au IVe, comme l'estiment J. E. JONES, L. H. SACKETT et C. W. ELIOT, dans *ABSA*, 52 (1957), pp. 152-189. Il avait sans doute pour but de défendre la plaine d'Athènes contre une attaque venant de la plaine thriasienne, tandis que le camp dénommé « Lager », bâti sur une éminence de l'Aigaléos, au sud-ouest du *dèma*, a pu, au contraire, appartenir à une armée d'assaillants plutôt que de défenseurs. On peut se demander si ces fortifications hellénistiques ne correspondent pas à une nouvelle période de séparation entre Éleusis et Athènes (W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911, p. 145, n. 4).

1 S. VAN DE MAELE (1982), pp. 203-205 ; A. MULLER (1982), p. 106 ; S. VAN DE MAELE (1987), p. 194.

2 S. VAN DE MAELE (1987), pp. 191-205.

VIII. D'après S. VAN DE MAELE, *Vestiges antiques le long du Koulouriotiko Monopati*, dans *BCH*, 111 (1987), p. 193, fig. 2.

On distingue à Pyrgari, sur les premiers contreforts du Kérata, à l'ouest de la route Mégare-Thèbes, une première tour de guet, qui date du IVe siècle av. J.-C. C'est le point [*A*] de la carte de S. Van de Maele. Peu avant l'entrée du défilé, un chemin conduit vers la gauche à la forteresse de Rahi Doskouri [*B*], tandis que le *Koulouriotiko Monopati*[1] s'engage dans le défilé du Kandili, prolongeant sur ce tronçon la route antique. À l'est du sentier, une vaste construction antique se cache dans un torrent de l'Aetokoryphi (493 m), ro-

[1] Le *Koulouriotiko Monopati* est ainsi appelé « parce qu'il vient de Nea Peramos, en face de l'île de Salamine longtemps appelée *Koulouri*. Les Koulouriotes l'empruntaient pour y chercher du charbon de bois et de la résine » : S. VAN DE MAELE (1987), p. 194.

cher oriental du Kandili [*E*][1]. La céramique y date du début du IVe siècle[2]. À la sortie du défilé, à l'endroit où la route quitte le lit du torrent pour se diriger vers la vallée de la Koundoura et plus loin vers la plaine de Mazi (Oinoè), deux tours, distantes d'environ 500 m [*D*], contrôlaient le défilé et protégeaient un habitat rural relativement dense, établi dans la zone intermédiaire entre le torrent et la route[3]. Ce sont les points [*F*] [*J*] [*K*] et [*H*] [*G*] [*I*] et [*C*] de la carte de S. Van de Maele. L'implantation de [*J*], domaine fortifié par une tour ronde [*K*], dans le lit d'un torrent adjacent, confirme l'importance capitale de l'eau pour l'exploitation de la région. Lorsque la céramique permet de dater ces sites, elle les désigne comme appartenant au début du IVe siècle. Ainsi en est-il sur le site de [*C*], domaine fortifié de Myrini, et de [*F*][4], ferme qui, à la sortie du défilé, était protégée par les deux tours de [*D*].

Plus au nord, sur les pentes du Drambala et du Katsimidi, des traces de citernes [*L*] et de ruines éparses [*M*] témoignent « qu'il y avait sur ces hauteurs entre les sommets du Drambala et du Katsimidi une communauté agricole assez étendue. La vue y embrasse tout le Golfe d'Éleusis et la plaine thriasienne »[5]. Ces ruines n'ont pas été datées. Cependant le domaine de Kounia [*N*] que l'on atteint en suivant un sentier adjacent peut être, quant à lui, daté du début du IVe siècle par la céramique. Encore occupé à l'époque romaine, il ne fut abandonné que récemment. S. Van de Maele[6] y a vu des cyprès, des vignes et des oliviers. De là on débouche sur les hauteurs de la vallée de la Koundoura, qui, fermée du côté du Patéras, ouvre sur la plaine thriasienne. Les vestiges, qui sont datés par la céramique, remontent ici au milieu du Ve siècle ([*R*] [*O*] [*Q*] [*P*]). Cette vallée était le centre d'une communauté rurale relativement étendue qui appartenait vraisemblablement à un dème attique[7]. Ainsi, tandis que, dans la vallée de la Koundoura qui ouvre sur la plaine thriasienne, les vestiges remontent au milieu du Ve siècle, ceux de la route du Kandili, qui ouvre sur la plaine mégarienne, datent tous du début du IVe siècle.

---

1 *Ibid.*, p. 195.

2 *Ibid.*, pp. 195, 201-202.

3 *Ibid.*, p. 194.

4 *Ibid.*, pp. 197 et 202.

5 *Ibid.*, p. 199.

6 *Ibid.*, p. 199.

7 J. S. TRAILL, *The Political Organisation of Attica*, dans *Hesperia, Suppl.*, 14 (1975), p. 53 ; S. VAN DE MAELE, dans *Phœnix*, 34 (1980), p. 156, et n. 13 ; A. MULLER (1982), p. 382 ; S. VAN DE MAELE (1987), p. 201.

Les observations archéologiques que l'on peut faire sur le terrain confirment donc la présence d'une *terre sans bornes*, c'est-à-dire sans habitations, sans cultures et sans fortifications, dans la zone du Patéras où la vie était pourtant possible en raison d'une route, celle de Mégare à Thèbes, et d'eau, celle du torrent du Kandili notamment. Cependant, dès que la surveillance athénienne fléchit, au moment où Athènes perd la guerre du Péloponnèse, les établissements y apparaissent en grand nombre qui, dans ces conditions, ne peuvent être que mégariens. Le fait qu'ils disparaissent peu de temps après, pour ne réapparaître dans certains cas qu'à l'époque romaine, témoigne, nous semble-t-il, du redressement rapide d'Athènes qui, plus que par le passé, tint au IVe siècle, à défaut d'une politique offensive devenue difficile, à mettre l'accent sur la défense de ses frontières[1]. Dans ce contexte de réaffirmation de l'espace civique, l'expédition qu'Athènes mène en 350/49, pour défendre l'*orgas* entamée par les découpages mégariens, apparaît comme une manifestation tardive de cette politique frontalière. Il est possible que l'attitude du clergé éleusinien qui, entre 404 et 401/0, avait à nouveau trahi la cause d'Athènes pour passer dans le camp péloponnésien[2], soit responsable de ce retard parce qu'Éleusis se refusait à agir contre Mégare[3]. D'où peut-être l'importance qu'Athènes accorde au soutien de Delphes avant de lancer son expédition qui, en 350/49, fut cependant suffisante pour faire fléchir les résistances mégariennes et les éventuelles réticences éleusiniennes.

D'autre part, dans la mesure où, pour la période qui précède la guerre du Péloponnèse, l'on ne constate aucun établissement mégarien ni dans l'*orgas*, ni dans la terre *sans bornes*, on en déduira que les reproches qui furent alors faits par Athènes à Mégare étaient sans doute fondés, mais qu'ils n'avaient cependant entraîné aucune implantation mégarienne dans la zone frontalière, comme ce fut le cas au début du IVe siècle. En affirmant à la veille de la guerre du Péloponnèse qu'elle voulait faire respecter les traits anciens de sa frontière, *orgas* et *terre non bornée*, Athènes entendait donc montrer aux Péloponnésiens — et non seulement aux Mégariens — qu'elle défendrait cette frontière coûte que coûte et qu'elle le ferait selon les traits que lui avaient données Solon quand il avait libéré une plaine thriasienne que le passage de Mégare dans le camp péloponnésien menaçait à nouveau[4].

---

1 J. OBER (1985), pp. 208-209, souligne que, dès le milieu des années 390, Athènes renoue avec une politique impérialiste qui va de pair avec une volonté réaffirmée de défendre à nouveau ses frontières.

2 *Infra*, pp. 354-356.

3 Il est dénoncé par DEM., 13 (*Sur l'organisation financière*), 32 ; *supra*, p. 136, n. 4.

4 *Infra*, pp. 333-348.

L'application de l'ancien accord athéno-mégarien, conclu par Solon pour neutraliser la frontière des Kérata et du Patéras, en a donc modelé le paysage au cours des siècles. Parce qu'Athènes a réussi avec une constance presque totale à faire appliquer le principe d'une *terre sans bornes*, la zone pourtant fertile du Kandili dans le Patéras est restée vide d'occupation, sauf durant la courte période du début du IVe siècle où la puissance d'Athènes fléchit. De même, parce que l'*orgas*, consacrée aux déesses éleusiniennes, était en soi suffisante pour protéger la frontière sur sa frange côtière, nulle forteresse athénienne ne s'y éleva pour protéger la route du Golfe Saronique au moment où elle pénétrait en Attique. La seule forteresse de la région fut celle que Mégare établit sur les pentes du Patéras, à l'ouest de la route Mégare-Thèbes. Elle y fait office de sentinelle. Mais elle y marque aussi les limites d'un pouvoir mégarien qui s'arrête à celles de sa plaine.

La victoire de Solon sur Mégare et sa reconquête de la *Terre Noire* d'Éleusis furent donc décisives, tandis que de façon constante, tant à l'époque archaïque que classique, Athènes tint à souligner qu'elle entendait conserver Éleusis par le soin qu'elle mit à défendre la neutralité de sa frontière mégarienne. Et ceci, quand bien même ne se référa-t-elle jamais à Solon pour le faire, ouvrant ainsi la porte aux interprétations anachroniques que le IVe siècle donna de ses poèmes. Mais on est là dans une interprétation subjective du passé, telle que la pratique une époque empreinte de nostalgie, qui confond la promulgation de sa première législation en matière de droit privé avec la naissance de sa démocratie. Dans le concret de sa politique étrangère, Athènes a tenu à défendre celle que mena jadis Solon pour reprendre Éleusis à Mégare et protéger Éleusis par une nouvelle frontière dont les traits sont inversés par rapport à celle de l'Aigaléos, puisqu'aux bornes nombreuses que les Mégariens y avaient implantées, correspond désormais, dans les Kérata et dans le Patéras, une zone neutralisée dont ces mêmes bornes sont exclues.

Certes, cette défense d'une frontière ancienne, dont Athènes tint à conserver les traits en dépit de la volonté de Mégare de les annihiler, n'est jamais mise en rapport par les auteurs anciens avec les poèmes de Solon. Mais, de la littérature mégarienne, on ne possède presque rien[1], tandis que la tendance qui y domine, est marquée par le report de la domination mégarienne sur Éleusis dans le mythe[2]. En ce sens, les Mégariens ne font qu'imiter les Athéniens eux-mêmes qui masquent la guerre athéno-mégarienne, à laquelle participa Solon, et la cachent derrière la guerre mythique entre Eumolpos et Érechthée, tandis qu'au Ve siècle, ils ne citent jamais explicitement les poèmes

1 Les fragments ont été rassemblés et commentés par L. PICCIRILLI, ΜΕΓΑΡΙΚΑ. *Testimonianze e frammenti*, Pisa, 1975.

2 *Supra*, pp. 67-73.

de Solon[1]. Cette tendance est d'autant plus frappante que ces poèmes étaient appris par les enfants d'Athènes qui les récitaient alors dans les *Apatouries*[2], mais apparemment sans s'en souvenir, une fois arrivés à l'âge adulte, en un trou de mémoire qui permet de déceler à lui seul l'occultation. Celle-ci fut en quelque sorte inaugurée par Solon qui, dans ses poèmes, ne nomme jamais les Mégariens[3], et qui, dans sa volonté de reconstruire un espace civique, dont leur souvenir était banni, effaça toute trace de l'ancienne frontière, en arrachant à l'Aigaléos les bornes de l'ennemi et en supprimant, comme on va le montrer, l'*orgas* qui, à Daphni, marquait la protection que Déméter avait accordée à Mégare, lorsqu'elle dominait la plaine thriasienne.

---

1 A. MASARACCHIA (1958), pp. 2-20.

2 PLAT., *Tim.*, 20b-21b.

3 Le vers élégiaque, *Les Athéniens ne connaissent plus les Mégariens*, que M. L. WEST, *Iambi et elegi graeci*, II, Oxford, 1972, p. 2, range dans les *adespota elegiaca*, n° 5*, pourrait être de Solon. H. van EFFENTERRE (1977), p. 108, le rapporte à la période de rupture entre Athènes et Mégare, qui suivit l'occupation du territoire d'Éleusis par Mégare.

3. L'*orgas sur le Pythion*, résidu de la frontière mégarienne à l'Aigaléos

L'*orgas*, dont une moitié est dite *sur le Pythion* et l'autre *à Kykala*, est signalée dans la liste des biens-fonds de Phéréclès qui furent saisis en 415/4, après qu'il eût été reconnu coupable de la mutilation des Hermès et de la profanation des Mystères d'Éleusis[1]. Elle faisait partie d'un lot de terres homogène, situé à la trouée de l'Aigaléos, ainsi que la composition des parcelles qui le constitue permet de le montrer[2] :

Φερεκλέος τõ Φε[ρεν]ικα[ίο Θεμακ]έο[ς]
περὶ ἀμφότερα· οἰκ[ία ἐ]μ Βατêι [καὶ] χορίον
vacat
hέτ[ερον] χορίον π[α]ρ᾽ Λαν - - -
ετε[. . . .] *vacat*
χορί[ον π]αρὰ τὸ Πύθ[ιον]
vacat
Δ|-|- XHH [ο]ἰκό[πε]δον [ἐ]λὺ [κ]αὶ χέ[ρρον]
παρ[ὰ τὸ Π]ύθιον
hέτε[ρον] χορίον παρὰ τ[ὸ]
*h*ερά[κλε]ιον
ὀργά[δος] τὸ *hέ*μισυ τẽς ἐ[πὶ τõι]
Πυθ[ίοι κ]αὶ διανόμο τõ ἀπὸ [τõ *h*ιερõ],
[τὸ δὲ ἄλλ]ο *hέ*μισυ ἐγ Κυκάλει.
Τα[ῦτα ἐπ]ράθε συνλέβδεν *h*άπαν[τα].

[Liste] des biens de Phéréclès, fils de Phérénikaios, de Thémakos, condamné pour l'un et l'autre délit : une maison à Batè et une parcelle.

---

1 La liste des biens-fonds enlevés aux condamnés de 415/414 figure sur six fragments d'une stèle de marbre pentélique, publiés par B. D. MERITT, dans *Hesperia*, 8 (1939), p. 69-76, et étudiés par W. K. PRITCHETT, dans *Hesperia*, 22 (1953), pp. 225-279, et *Hesperia*, 25 (1956), pp. 178-318. - La *stèle VI* qui signale la vente des biens fonciers précise que Phéréclès fut condamné à la fois pour la mutilation des Hermès et la profanation des Mystères d'Éleusis : περὶ ἀμφότερα (*Stèle VI*, 94 Pritchett) ; cf. AND., I (*Myst.*), 17, 35.

2 *Stèle VI*, 94-106 Pritchett, dans *Hesperia*, 22 (1953), pp. 272-273.

Une autre parcelle près de Lan---

Une parcelle près du Pythion.

Avec 12 drachmes [de taxe] et [pour une valeur de] 1200 drachmes :
une parcelle à bâtir, de terre alluviale et sèche, située près du Pythion ;
une autre parcelle près de l'Hérakleion ;
la moitié de l'*orgas* qui se trouve sur le Pythion et la conduite d'eau qui part du sanctuaire, ainsi que l'autre moitié de l'*orgas*, sise à Kykala.
Tout cela a été vendu en bloc.

Pritchett estime que l'*orgas* de Phéréclès ne peut être localisée et que, par conséquent, sa fonction ne peut être déterminée[1] : *Until the Pythion and Herakleion of the deme Kykala, which were near our orgas, can be located topographically, the exact meaning of* orgas *may remain in doubt ; but I would suppose that in all passages from classical authors reference is made to a "woody, mountainous tract". Since our orgas was hard-by* (ἐπί) *the Pythion, the land may originally have been sacred and retained the name of orgas on transfer to private ownership*. La désignation de l'*orgas* de Phéréclès comme étant située sur le Pythion la signale, en effet, comme un sanctuaire, tandis que sa vente parmi les biens de Phéréclès implique sa réduction à l'état profane. Mais pourquoi et comment ? C'est ce que Pritchett ne peut expliquer, mais que la situation de cette *orgas* sur l'ancienne frontière mégarienne, située à l'Aigaléos, permet par contre de comprendre.

Que le Pythion ait été, en effet, sanctuaire de la frontière mégarienne, quand elle se situait à l'est de la plaine thriasienne, c'est ce que montre sa mention dans les légendes athéniennes qui, inversant les conditions de la domination mégarienne sur Éleusis, en font une domination athénienne qui se serait étendue jusqu'à l'Isthme. Avant les invasions doriennes, une borne unique y aurait été plantée, attestant qu'il formait la limite de l'Ionie. Dans le même contexte légendaire, Nisos, Athénien par son père, aurait hérité légitimement d'une Mégaride qui, englobant Éleusis, s'étendait jusqu'au Pythion. Ces légendes, qui présentaient des variantes multiples chez les Atthidographes, sont ainsi réunies par Strabon[2] :

Καὶ δὴ καὶ τῶν ὁρίων ἀμφισβητοῦντες πολλάκις οἵ τε Πελοποννήσιοι καὶ Ἴωνες, ἐν οἷς ἦν καὶ ἡ Κρομμυωνία, συνέβησαν καὶ

1 W. K. PRITCHETT (1956), p. 267.

2 STRAB., IX, 1, 5-6, citant PHILOCHORE, 328 F 107 J et ANDRON, 10 F 14 J.

στήλην ἔστησαν ἐπὶ τοῦ συνομολογηθέντος τόπου περὶ αὐτὸν τὸν Ἰσθμόν, ἐπιγραφὴν ἔχουσαν ἐπὶ μὲν τοῦ πρὸς τὴν Πελοπόννησον μέρους,

τάδ' ἐστὶ Πελοπόννησος, οὐκ Ἰωνία·

ἐπὶ δὲ τοῦ πρὸς Μέγαρα,

τάδ' οὐχὶ Πελοπόννησος, ἀλλ' Ἰωνία.

οἵ τε δὴ τὴν Ἀτθίδα συγγράψαντες, πολλὰ διαφωνοῦντες, τοῦτό γε ὁμολογοῦσιν, οἵ γε λόγου ἄξιοι, διότι τῶν Πανδιονιδῶν τεσσάρων ὄντων, Αἰγέως τε καὶ Λύκου καὶ Πάλλαντος καὶ τετάρτου Νίσου, καὶ τῆς Ἀττικῆς εἰς τέτταρα μέρη διαιρεθείσης, ὁ Νίσος τὴν Μεγαρίδα λάχοι καὶ κτίσαι τὴν Νίσαιαν. Φιλόχορος μὲν οὖν ἀπὸ Ἰσθμοῦ μέχρι τοῦ Πυθίου διήκειν αὐτοῦ φησὶ τὴν ἀρχήν, Ἄνδρων δὲ μέχρι Ἐλευσῖνος καὶ τοῦ Θριασίου πεδίου.

Mais, comme il se faisait que les Péloponnésiens et les Ioniens avaient de fréquentes contestations sur leurs territoires frontaliers, notamment au sujet de Crommyon, ils arrivèrent à un accord et élevèrent une stèle à un emplacement sur lequel ils tombèrent d'accord, près de l'Isthme lui-même. Elle portait l'inscription suivante du côté qui regarde le Péloponnèse :

C'est ici le Péloponnèse, non l'Ionie.

Et du côté qui regarde Mégare :

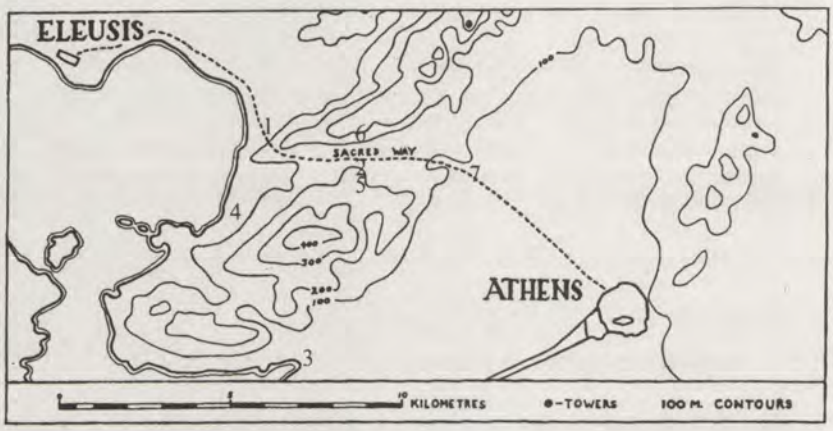
C'est ici l'Ionie, non le Péloponnèse.

Les Atthidographes, quoique différant sur bien des points, sont d'accord sur celui-ci qui vaut d'être signalé, à savoir que les fils de Pandion étaient quatre, Égée, Lycos, Pallas et le quatrième Nisos, et qu'après le partage de l'Attique en quatre parts, Nisos obtint par le sort la Mégaride et fonda Nisée. Philochore affirme que le royaume de Nisée s'étendait de l'Isthme au Pythion, Andron jusqu'à Éleusis et la plaine thriasienne.

Quoique, selon Strabon, les points de vue de Philochore et d'Andron divergent sur les limites du royaume de Nisos, ils sont en fait compatibles si l'on tient compte du fait que Philochore se réfère aux limites de son royaume (l'Isthme à l'ouest, le Pythion à l'est), tandis qu'Andron considère l'ensemble du territoire qu'il englobait, en précisant qu'il comprenait Éleusis et la plaine thriasienne. Il s'agit, en effet, pour ces deux auteurs de démontrer qu'Éleusis n'a jamais été mégarienne, puisque, par Nisos, Mégare était athénienne. Ce

faisant, le mythe, en inversant, témoigne encore d'une vérité historique dont il n'entend point explicitement se souvenir. Et il le fait à partir de traditions qui conservent le souvenir d'un sanctuaire resté attaché à la notion de frontière. Dans sa description de la voie Sacrée, après qu'elle eût franchi le Céphise athénien[1], Pausanias signale, en effet, la présence d'un sanctuaire qui fut consacré à Apollon, avant de l'être aussi à Déméter et à sa Fille, ainsi qu'à Athéna[2] :

> Ἔστι δὲ ἱερὸν ἐν ᾧ κεῖται Δήμητρος καὶ τῆς παιδὸς ἀγάλματα καὶ Ἀθηνᾶς τε καὶ Ἀπόλλωνος· Ἀπόλλωνι δὲ ἐποιήθη μόνῳ τὸ ἐξ ἀρχῆς.
>
> Il y a là un sanctuaire qui contient des statues de Déméter et de sa fille, ainsi que d'Athéna et d'Apollon. Mais c'est à Apollon seul qu'il a été consacré à l'origine.



IX. Biens-fonds de Phéréclès, vendus en 415 ou 414, et situés dans la trouée de l'Aigaléos, à proximité de la voie Sacrée.- À partir de la carte de J. E. JONES, L. H. SACKETT, C. W. J. ELIOT, dans *ABSA*., 52 (1957), p. 155, fig. 2.

1. Rheitoi
2. Pythion
3. Hérakleion
4. Terre à bâtir près du Pythion
5. *Orgas* sur le Pythion
6. *Orgas* de Kykala
7. Dème des Laciades

---

[1] PAUS., I, 37, 4.

[2] PAUS., I, 37, 6. - Sur ce sanctuaire administré par les Képhalides : J. TOEPFFER, *Attische Genealogie*, Berlin, 1889, p. 205 ; SCHWENN, *s. v.* « Kephalos », dans *R.-E.*, XI, 1, 1922, cc. 217-221 ; F. JACOBY, *F Gr Hist*, IIIb, 2, *Notes*, p. 331, n. 9 et 12.

Suit chez Pausanias une description des *Rheitoi*, ces petits lacs qui, au débouché éleusinien de la passe de l'Aigaléos, restaient eux aussi attachés au souvenir d'une frontière disparue [1] [1].

Les fouilles entreprises à Daphni confirment la position que Pausanias donne de ce sanctuaire d'Apollon, permettant de le situer avec précision au milieu de la trouée de l'Aigaléos[2] et de l'identifier avec ce Pythion qui, dans les légendes athéniennes, est sanctuaire de frontière [2]. Consacré, à l'époque de Pausanias encore, à un Apollon « au laurier », purificateur des Mystes, au moment où ils vont entrer dans la plaine thriasienne[3], ce sanctuaire l'avait été préalablement à un Apollon Pythien qui, de concert avec Déméter, avait cautionné la frontière mégarienne[4]. Or, dans la dénomination d'une des parcelles de Phéréclès, se retrouve la même association entre un Apollon Pythien et une Déméter protectrice de la frontière, si l'*orgas* qui y est mentionnée a joué initialement le même rôle que celle des Kérata, mais pour protéger Mégare contre Athènes, et non Athènes contre Mégare.

Cette hypothèse d'une *orgas* qui fut frontalière, avant d'être réduite à l'état profane, comme en témoigne sa mise en culture, se confirme si l'on tient compte de la localisation de l'ensemble des parcelles du lot de Phéréclès qui permet de les situer toutes à cette trouée de l'Aigaléos qui fut jadis zone frontière. L'inscription, qui en donne la liste, signale que l'une d'elles est située *près de l'Hérakleion*[5]. Or, pour observer la bataille de Salamine, c'est au-dessus d'un *Hérakleion* et sous l'Aigaléos, que Xerxès avait établi son trône, c'est-à-dire à l'endroit le plus resserré entre la côte de l'Attique et l'île[6]. L'*Hé-*

---

1 *Supra*, p. 53. - Le pont construit sur les Rheitoi, en 422/1, était couronné d'un bas-relief qui représentait Athéna et Déméter [*I.G.*, I^2, 81 ; L. BESCHI et D. MUSTI (1987), p. 409], ici unies en un endroit qui jadis avait marqué la limite de leur territoire respectif.

2 G. MYLONAS (1960), p. 255 ; N. D. PAPACHATZIS, Παυσανίου Ἑλλάδος περιήγησις, I, Ἀττικά, Athènes, 1974, pp. 465-467 ; L. BESCHI et D. MUSTI (1987), p. 408.

3 J. TOEPFFER (1889), p. 266.

4 Ailleurs, en des endroits contestés, qui sont parfois l'objet de guerres séculaires, on voit de même Apollon Pythien prendre parti pour un des deux camps, en s'établissant dans un sanctuaire frontalier. PAUS., III, 18, 10, signale ainsi un sanctuaire laconien d'Apollon *Pytheus* à *Thornax* près de la Thyréatide, et PAUS., II, 36, 4, un sanctuaire frontalier de ce même Apollon *Pytheus*, consacré par les Argiens : A. BRELICH (1961), pp. 32-34 ; M. SARTRE (1979), p. 222.

5 *Stèle VI*, 102-103 Pritchett.

6 Suivant PHANODEMOS, 325 F 24 J = PLUT., *Thém.*, XIII, c'est *au-dessus de l'Hérakleion là où l'île n'est séparée de l'Attique que par un étroit passage* que Xerxès s'installe en 480 pour observer la bataille de Salamine. Comme HDT., VIII, 90, signale qu'il était assis *sous la montagne qui fait face à Salamine et qu'on appelle Aigaléos*, on peut localiser avec certitude l'Hérakleion au pied de l'Aigaléos, même si son emplacement précis reste discuté : F. J. FROST, *Plutarch's Themistocles*, Princeton, New Jersey, 1980, p. 138, le situe face

rakleion se trouvait donc au niveau du littoral, là où l'Aigaléos plonge dans la mer. C'est donc à proximité de ce sanctuaire que se trouvait une des parcelles de Phéréclès [3]. Il s'ensuit que la parcelle du lot, qui est désignée dans cette inscription, comme [o]ἰκό[πε]δον [...] παρ[ὰ τὸ Π]ύθιον[1], « terre à bâtir près du Pythion »[2], était vraisemblablement située elle aussi à hauteur du rivage, entre le *Pythion* et l'*Hérakleion*, mais plus près du *Pythion*, puisque c'est ce sanctuaire qui est choisi comme point de repère pour la situer [4]. C'est ce que confirment les deux adjectifs qui en précisent la spécificité : ἐλὺ καὶ χέρρον[3].

En dehors de cette inscription, le terme ἐλύ n'est connu que par la définition qu'en donne Hésychius qui l'orthographie εἰλύ et qui le définit par l'adjectif μέλαν : Εἰλύ - μέλαν[4].

Meritt[5] estime en conséquence que le terme ἐλύ peut caractériser la qualité du sol de la parcelle : μέλαν *could be applied to the earth, whether black or dark red, of the plot of ground that once belonged to Pherekles*. Comme le terme ἐλύ ou εἰλύ n'est pas signalé ailleurs et que Hésychius le donne au neutre, comme le fait l'inscription relative à la vente des biens de Phéréclès, on peut supposer avec Meritt que c'est à partir de cette inscription que Hésychius le définit[6]. D'autre part, l'apparentement du mot ἐλύ avec ἕλος « bas-fond marécageux et humide » et ἰλύς, qui, au sens premier, désigne le

---

aux Pharmacouses ; G. ROUX, dans *BCH*, 98 (1974), p. 77, L. BESCHI et D. MUSTI (1987), p. CV, face à la presqu'île de Cynosoura. Cette dernière position est plus vraisemblable si l'on tient compte de la position des escadres au début de la bataille [cf. G. ROUX (1974), cartes p. 77]. Elle est confirmée par STEPH. BYZ., *s. v.* Ἐχελίδαι Meineke, qui situe un Hérakleion dit « des marais » entre l'Aigaléos et le *tétrakôme* (du Pirée, de Phalère, de Thymaitades et de Xypété), situé au sud de l'Aigaléos ; cf. C. HANRIOT, *Recherches sur la topographie des dèmes*, Paris, 1853, pp. 32-36. - Sur la position des dèmes du *tétrakôme* : J. S. TRAILL, dans *Hesperia, Suppl.*, 14 (1975), carte 1. C'est en dépit de la vraisemblance, qu'AKESTODOROS, *FHG*, II, 464 Müller = PLUT., *Thém.*, XIII, situe le trône de Xerxès aux Kérata.

1 *Stèle VI*, 100-101 Pritchett.

2 Sur la signification du mot *oikopédon*, parcelle à bâtir, par opposition a *gèpédon*, parcelle à cultiver : PLAT., *Lg.*, V, 741c ; W. K. PRITCHETT (1956), pp. 265-266. Contrairement à ce que pense Pritchett, le sens du mot ne fait pas problème dans ce contexte, si l'on définit les adjectifs ἐλύ et χέρρον comme désignant une terre « alluviale et sèche » et non « *swampy* » and « *without a crop* », « marécageuse » et « en friche », ce qui ne répond pas au contexte.

3 *Stèle VI*, 100 Pritchett.

4 HSCH., *s. v.* εἰλύ Latte.

5 B. D. MERITT (1939), p. 76.

6 Sans doute la connaissait-il par le décret de Cratéros (*infra*, p. 349).

« limon », la « fange », et, par extension, la « lie de vin »[1], suggère que le mot ἐλύ était utilisé pour désigner une terre qui allait du noir au rouge sombre parce qu'elle était d'origine alluviale. Telles sont précisément les caractéristiques de la terre dans la région côtière du Golfe d'Éleusis où l'affleurement de nappes d'eau souterraines créait cette prairie naturelle et spongieuse[2] que traversaient les Mystes pour se rendre à Éleusis. Quand il la décrit dans les *Grenouilles*, Aristophane, pour la qualifier, emploie d'ailleurs l'adjectif ἕλειον associé à celui d' ἀνθηρὸν, de « fleuri » : ἀνθηρὸν ἕλειον δάπεδον[3].

Cette prairie mystique est vue sous son angle exploitable dans l'inscription relative à la vente des biens de Phéréclès, qui tient à préciser que la parcelle à bâtir près du *Pythion* est sèche, χέρρον, alors qu'elle est cependant ἐλύ, c'est-à-dire composée de cette terre alluviale, noire et humide, qui est caractéristique de la plaine thriasienne en bordure de mer. 'Ελύ est donc le terme technique qui désigne la spécificité de cette terre. Il correspond à l'adjectif μέλαινα que Solon utilise pour désigner l'ensemble de la plaine thriasienne[4].

Par ailleurs, la division de l'*orgas* en deux, attestée par cette inscription, qui signale qu'une de ses moitiés était située *sur le Pythion* et l'autre à Kykala[5], petit dème dont la localisation est inconnue par ailleurs[6], suggère qu'initialement elle s'étalait sur les deux flancs de l'Aigaléos pour y attester la protection qu'une Déméter, *Mèter oreia*, octroyait à la frontière mégarienne en son point le plus caractéristique, celui qui marquait le milieu de la passe [*5*] [*6*]. Si tel est le cas, on peut localiser le dème de Kykala, au nord de la voie Sacrée, à proximité de l'Aigaléos.

Enfin la présence d'une conduite d'eau (διανόμος), dont l'inscription[7] signale qu'elle part du Pythion et dont l'acquéreur des biens de Phéréclès

---

1 Sur l'apparentement des termes ἐλύ, ἕλος, ἰλύς : W. K. PRITCHETT (1956), p. 266. - ARSTT., *G.A.*, 3, 2, 17, emploie ἰλύς pour désigner la *lie de vin*.

2 A. PHILIPPSON (1951), p. 861.

3 ARISTOPH., *Ran.*, 352 ; THGN., 830, évoque de même le pays parfumé d'Éleusis (*supra*, pp. 120-121).

4 *Supra*, pp. 49-51 et 91-92.

5 *Stèle VI*, 104-106 Pritchett.

6 HONIGMANN, *s. v.* « Kykala », dans *R.-E.*, XI, 1 (1922), c. 2308 : petit dème attique de la tribu Aiantide, probablement situé dans la Paralie. Outre sa mention sur la *Stèle VI*, 106 Pritchett, il est connu par une liste d'éphèbes (*I.G.*, III, 1128), et par HSCH, *s. v.* Κυκάλα Latte.

7 *Stèle VI*, 105 Pritchett. - W. K. PRITCHETT (1956), p. 267 : le seul autre emploi connu du terme διανόμος, « conduite » ou « canal », figure dans une inscription d'Argos de l'époque romaine, pour y désigner les conduites d'eau de la ville.

prend soin de faire signaler qu'il y a droit, pour éviter qu'on ne lui coupe l'eau qui vient du sanctuaire, montre que l'on se trouve devant une *orgas* naturelle, point d'eau et gagnage pour les animaux sauvages, mais qui avait été aménagée de façon à en étendre la surface humide. Cet aménagement peut avoir été réalisé à l'origine, alors que l'*orgas* n'avait pas encore été réduite à l'état profane, puisqu'elle profite de l'eau qui vient du sanctuaire. Aujourd'hui encore, le site de Daphni, dont le nom rappelle l'Apollon « au laurier », premier propriétaire des lieux, présente dans le creux où se trouve le monastère, à proximité immédiate du sanctuaire antique, une végétation humide, jadis caractéristique des *orgades*. Constituée comme réserve naturelle, cette zone prolonge ainsi, sans le vouloir et sans le savoir, la fonction initiale du site comme *orgas* consacrée.

La liaison de cette *orgas* à la frontière mégarienne, et le rôle qu'elle joua pour attester que Déméter protégeait Mégare, entraîna non pas sa suppression radicale, mais son transfert une chaîne de montagnes plus loin, puisqu'aux Kérata, on l'y retrouve, jouant le même rôle de protection, à l'endroit le plus névralgique de la passe côtière, mais cette fois à l'avantage d'Athènes et non plus de Mégare. Ainsi Solon supprima-t-il sur le sol de l'Aigaléos toute trace tangible du rôle que cette montagne avait joué pour marquer la frontière mégarienne, avant qu'il ne reconquière Eleusis pour Athènes. Le transfert de l'*orgas* aux Kérata complète donc l'arrachage des bornes mégariennes dans lequel il vit le signe le plus tangible de sa victoire contre Mégare et de sa libération de la plaine thriasienne. Devenue terre de culture, l'*orgas* ne garda de sa fonction originelle, comme protectrice d'une frontière mégarienne, que le nom, seul vestige à l'époque classique d'une frontière disparue.

Au Ve siècle, l'efficacité de l'*orgas* des Kérata explique le déplacement de la tension, de la région côtière à la région du Cithéron. Aussi est-ce en rapport avec les forts qui s'y trouvent que se développe, à l'époque de la guerre du Péloponnèse, le mythe de Mélanthos, ancêtre de Solon, opposé au Béotien, Xanthios, pour la possession de la *Terre Noire* d'Éleusis.

4. Le mythe Mélanthos-Xanthos dans la défense de la *Gè mélaina*

Poursuivant son argumentation en vue de démontrer que la Mégaride était à l'origine attique, Strabon, s'appuyant sans doute ici encore sur les Atthidographes, lui donne un prolongement béotien, celui du duel Mélanthos-Xanthos[1] :

> Μετὰ δὲ τὴν τῶν Ἡρακλειδῶν κάθοδον καὶ τὸν τῆς χώρας μερισμόν, ὑπ' αὐτῶν καὶ τῶν συγκατελθόντων αὐτοῖς Δωριέων ἐκπεσεῖν τῆς οἰκείας συνέβη πολλοὺς εἰς τὴν Ἀττικήν, ὧν ἦν καὶ ὁ τῆς Μεσσήνης βασιλεὺς Μέλανθος· οὗτος δὲ καὶ τῶν Ἀθηναίων ἐβασίλευσεν ἑκόντων, νικήσας ἐκ μονομαχίας τὸν τῶν Βοιωτῶν βασιλέα Ξάνθον.
>
> Mais, après le retour des Héraclides et le partage du pays qu'ils opérèrent, beaucoup d'habitants furent chassés de leur terre natale en Attique, par les Héraclides et les Doriens qui les accompagnaient. Parmi ces exilés, il y avait aussi Mélanthos, roi de Messénie, qui régna de leur plein gré sur les Athéniens, après avoir vaincu en combat singulier le chef des Béotiens, Xanthos.

Hellanicos de Mytilène précise que l'objet de ce duel passait pour être, soit la possession d'Oinoè et de Panacton, soit celle des *Terres Noires*, tandis qu'il le présente comme l'*aition* de la fête athénienne des *Apatouries*. Chez lui, la symétrie n'est pas encore complètement établie entre le pan athénien et le pan béotien de la légende. Aussi, dans son récit, est-ce au Béotien Xanthios, qui n'est pas encore devenu Xanthos, que Mélanthos se voit opposé pour la possession des *Terres Noires* ou des forteresses qui, au nord, en gardent l'accès[2] :

---

1 STRAB., IX, 1, 7.

2 HELLANIC., 323 F 23 J = Schol. *Plat., Symp.*, 208d. - ÉPHORE, 70 F 22 J = HARPOCR., *s. v.* Ἀπατούρια, fait de même du *Pays noir* (Μελανία χώρα) l'objet de la contestation entre Mélanthos et Xanthos. - La symétrie imparfaite entre les noms de Mélanthos et Xanthios, tout comme le fait que le duel soit présenté par HELLANIC., 323 F 23 J comme étant d'origine béotienne, suggère la présence de deux groupes de légendes hétérogènes qui se sont assimilées l'une à l'autre. Assimilation qui remonte peut-être à l'époque de la guerre du Péloponnèse, même si le nom de Mélanthos ne présente pas encore alors une symétrie parfaite avec celui de Xanthios. Chez STRAB., IX, 1, 7, comme chez POLYEN, I,

χρόνωι δὲ ὕστερον γενομένης τοῖς Βοιωτοῖς ἀμφισβητήσεως πρὸς Ἀθηναίους, ὡς μέν τινες περὶ Οἰνόης καὶ Πανάκτου, ὡς δέ τινες περὶ Μελαινῶν, καὶ τῶν Βοιωτῶν ἀξιούντων τοὺς βασιλέας προκινδυνεῦσαι περὶ τῆς χώρας εἰς μονομαχίαν καταστάντας, Ξάνθιος μὲν ὁ τῶν Βοιωτῶν βασιλεὺς ὑποδέχεται, Θυμοίτης δὲ ὁ τῶν Ἀθηναίων ἀρνεῖται, λέγων τῶι βουλομένωι μονομαχεῖν τῆς ἀρχῆς παραχωρεῖν. Μέλανθος δὲ ὑποστὰς τὸν κίνδυνον ἐπὶ τῶι βασιλεῦσαι τῶν Ἀθηναίων αὐτὸν καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ, ὁπλισάμενος προήιει· καὶ πλησίον τοῦ Ξανθίου γενόμενος εἶπεν 'ἀδικεῖς, ὦ Ξάνθιε, σὺν ἑτέρωι ἐπ' ἐμὲ ἥκων καὶ οὐ μόνος ὡς ὡμολόγητο'. Ξάνθιος δὲ ταῦτα ἀκούσας μετεστράφη θεάσασθαι βουλόμενος εἴ τις αὐτῶι ἑπόμενος εἴη, καὶ μεταστραφέντα βαλὼν αὐτὸν ἀπέκτεινε, καὶ βασιλεὺς τῆς Ἀττικῆς ἐγένετο· ὅθεν τοῖς Ἀθηναίοις κρατήσασι τῆς χώρας ἔδοξεν ἑορτὴν ἄγειν, ἣν πάλαι μὲν Ἀπατηνόρια, ὕστερον δὲ Ἀπατούρια ἐκάλουν ὡς ἀπὸ τῆς γενομένης ἀπάτης.

Plus tard, comme une contestation opposait les Béotiens aux Athéniens, selon certains à propos d'Oinoè et de Panacton, selon d'autres au sujet des Terres Noires, et que les Béotiens avaient jugé bon que les rois affrontassent d'abord le danger pour ce pays, en s'opposant en un combat singulier, Xanthios, le roi des Béotiens accepta, tandis que Thymoitès, celui des Athéniens, refusa en disant qu'à celui qui voudrait combattre en duel reviendrait le pouvoir. Mélanthos, méprisant le danger pour pouvoir régner sur les Athéniens, lui et ses descendants, s'arma et s'avança. Arrivé près de Xanthios, il lui dit :

> « Tu es injuste, Xanthios, car c'est avec un autre que tu es venu contre moi et pas seul comme convenu. »

À ces mots, Xanthios se retourna pour voir si quelqu'un le suivait, et, alors qu'il était de dos, Mélanthos, le frappa, le tua et devint roi de l'Attique. Aussi les Athéniens, qui avaient pris possession du pays, jugèrent bon de célébrer une fête qu'anciennement on appelait *Apatènoria*, et plus tard *Apatouria*, en raison de la tromperie qui avait eu lieu.

À Athènes, la fête des Apatouries célébrait l'inscription des éphèbes au sein de leur phratrie. Les désignant comme *apatores*, elle leur donnait un même père, Apollon, père des Ioniens[1], projection masculine de cette Terre-

---

19, ce décalage disparaît, Mélanthos, le Noir, devenant l'adversaire désigné de Xanthos, le Blond, avec une insistance sur la symétrie, qui s'établit ainsi entre la Terre Noire et son champion, soulignée chez Polyen : *Après avoir perpétré un meurtre contre le Blond, le Noir obtint le Pays Noir.*

[1] Sur l'étymologie du terme *Apatouries* en rapport avec le culte d'Apollon Patrôos, père des Ioniens : X. DE SCHUTTER, *Le culte d'Apollon Patrôos à Athènes*, dans *AC*, 57 (1987), p. 106.

Mère ionienne dont chaque Athénien se savait issu. Cependant les Apatouries y étaient à ce point liées au mythe du duel de Mélanthos contre Xanthios qu'il passait au Ve siècle pour en expliquer le nom. Les *Apatouries*, fête des phratries, se confondaient ainsi à Athènes avec le souvenir de l'*apatè* dont Mélanthos avait fait preuve pour vaincre son adversaire béotien. Ce mythe avait donc un rapport essentiel avec la fête comme avec la condition éphébique. Aussi est-ce en fonction de cette association que P. Vidal-Naquet[1] en analyse le contenu où il retient trois ordres de faits :

« 1° La localisation frontalière du récit qui correspond avec la localisation frontalière des éphèbes athéniens lesquels, dans leur serment, attestent les bornes de la patrie.

« 2° La place que tient dans ce récit l'*apatè*. Comment se fait-il qu'on propose en quelque sorte aux éphèbes en modèle un comportement entièrement différent de celui que leur serment les engage à observer ? [...]

« 3° La dominante noire de ce récit : Mélanthos, le lieu du combat qui est, dans certains textes, Mélainai, Dionysos Mélainaigis » qui, dans certaines versions du mythe, intervient derrière Mélanthos pour lui prêter main forte[2] ; dominante noire à laquelle répond la chlamyde noire que portent les éphèbes d'Athènes.

Dans cette dominante qui paraît funèbre et, à ce titre, singulière dans une fête qui marque l'entrée de jeunes gens dans la communauté civique, P. Vidal-Naquet voit la caractéristique même de la condition de l'éphèbe qui, pendant les deux ans de son service militaire, se trouve dans une situation ambiguë : inscrit dans sa phratrie et donc virtuellement citoyen, il ne l'est pas encore à part entière, comme en témoigne son rôle de *péripolos* qui tourne dans les forts de la frontière[3], en ces *eschatiai* restées sauvages, d'où il pourrait ne jamais revenir, fixé dans cette condition transitoire de l'adolescence de laquelle il pourrait ne jamais émerger[4]. L'éphèbe « est et n'est pas dans la cité »[5]. D'où l'*apatè* que lui proposerait le mythe en une inversion de la

---

1 P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir et les origines de l'éphébie attique*, dans *Annales (ESC)*, 23 (1968), pp. 947-963 = *Le Chasseur noir, formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981², pp. 151-175.

2 CON., 26 F 39 J et NONN., XXVII, 301-307.

3 *A.P.*, XLII, 4 : *les éphèbes tournent* (περιπολοῦσι τὴν χώραν) *autour du pays et séjournent dans les forts* ; cf. PLAT., *Leg.*, 760b ; P. VIDAL-NAQUET (1968), p. 948.

4 *A.P.*, XLII, 5, signale que les éphèbes ne pouvaient *ester en justice, ni comme défendeurs, ni comme demandeurs*... Ils n'étaient donc pas encore membres à part entière de la cité où les introduira le mariage d'une part, la condition hoplitique de l'autre : P. VIDAL-NAQUET (1968), pp. 947-948.

5 P. VIDAL-NAQUET (1968), p. 948.

condition hoplitique. D'où le vêtement noir qu'il porte et qui, selon P. Vidal-Naquet, renverrait au mythe du chasseur solitaire, tel ce Mélanion qu'évoque le chœur des vieillards dans la *Lysistrata* d'Aristophane[1] :

Οὕτως ἦν νεανίσκος Μελανίων τις, ὃς φεύ-
γων γάμον ἀφίκετ' ἐς ἐρημίαν, κἀν
τοῖς ὄρεσιν ᾤκει·
κἄτ' ἐλαγοθήρει
πλεξάμενος ἄρκυς...

Il y avait ainsi un jeune homme, un certain Mélanion qui, fuyant le mariage, s'en fut en un endroit désert. Il habitait dans les montagnes et chassait le lièvre avec des filets qu'il avait tressés...

Par son vêtement noir, l'éphèbe, à Athènes, serait « en un sens, l'héritier du chasseur noir. Le chasseur noir », conclut P. Vidal-Naquet, « c'est , en somme, un éphèbe qui a échoué, un éphèbe qui, à chaque tournant, a la possibilité d'échouer »[2].

On peut cependant se demander si la légende de Mélanion, qui fait couple avec l'Atalante arcadienne et renvoie au cadre géographique du village frontalier de Mélangeia, en Arcadie — dans un contexte, il est vrai, de terres noires qu'il s'agit de défendre à leur frontière[3] —, présente un rapport direct avec le port de la chlamyde noire par les éphèbes athéniens. Celle-ci, par contre, est directement reliée au mythe, lui aussi frontalier, du duel entre Mélanthos et Xanthios ou Xanthos, dans le cadre de la défense des frontières de l'Attique, et particulièrement de celles de la *Terre Noire* d'Éleusis, puisque Oinoè et Panacton sont construits au Ve siècle pour en défendre l'accès à partir de la frontière béotienne[4]. C'est donc dans ce contexte spécifique que le mythe du duel, sans doute fort ancien, se développe au Ve siècle, plus particulièrement à l'époque de la guerre du Péloponnèse où ces forts frontaliers sont disputés entre Athéniens et Péloponnésiens. C'est dans ce même contexte que le mythe continue à se développer au IVe siècle, époque à laquelle sans doute le Dionysos *mélanaigis* d'Éleuthères apparaît derrière le champion athénien pour lui prêter main forte, ce qui correspond à la fortification d'Éleuthères qui complète alors le dispositif de défense nord de la plaine thriasienne[5]. La compo-

---

1 ARISTOPH., *Lys.*, 785-790.

2 P. VIDAL-NAQUET (1968), p. 963.

3 PAUS., VIII, 26, 8.

4 *Supra*, p. 143-145.

5 Dionysos *mélanaigis*, dieu de la petite plaine d'Éleuthères, symbolisait l'alliance privilégiée qu'Athènes avait nouée, dès la fin du VIe siècle, avec la cité d'Éleuthères qui s'était

sante noire du récit reste alors essentielle, même si au cours du temps la portée n'en est plus comprise. Ainsi, lorsqu'au IIe siècle de notre ère, Hérode Atticus modifie le rite en habillant de blanc les éphèbes, on voit dans le manteau noir qu'ils portaient précédemment, un signe de deuil pour la mort d'Égée, résultat de l'*oubli du père* par son fils Thésée[1] :

...λήθην πατρὸς ἀκειόμενος
Αἰγείδεω, λώβης δ<ν>οφοείμονος ἔσχεθε κούρο[υς]
ἀργυφέαις χλαίναις οἴκοθεν ἀμφιέσας.

...portant remède à l'oubli de l'Égéide envers son père, il [Hérode Atticus] écarta les jeunes gens de la disgrâce du sombre habillement, en les revêtant à ses frais de manteaux éclatants de blancheur.

L'abolition du rite est dans ce contexte le signe que son sens initial s'est définitivement perdu. Pourtant, au Ve siècle, lorsqu'ils revêtent la chlamyde noire qui les assimile à Mélanthos, c'est encore à Solon, libérateur d'Éleusis, que les éphèbes s'identifient, même s'ils ne le citent pas nommément. Par ses ancêtres, en effet, Solon passait pour remonter à Codros, fils de Mélanthos[2],

---

alors inféodée à elle, comme Platées l'avait fait à la même époque, par crainte des Béotiens. Ce rattachement s'était traduit par le transfert du vieux *xoanon* de Dionysos *mélanaigis* à Athènes : PAUS., I, 38, 8 ; M. P. NILSSON (1951), pp. 26-27.

1 *I.G.*, II2, 3606, ll. 18-22 : inscription métrique de Marathon, commémorant la réception d'Hérode Atticus, à Athènes, vers 176 ap. J.-C. Le sens des mots λήθη πατρός a été élucidé par P. ROUSSEL, *Les chlamydes noires des éphèbes athéniens*, dans *REA*, 43 (1941), pp. 163-165. - Une autre interprétation du vêtement noir des éphèbes, signalée par PHILSTR., *V. soph.*, II, 1,5, en fait une marque d'infamie qui aurait été due à l'assassinat, par les Athéniens, du héraut argien Copreus, *qu'eux-mêmes avaient mis à mort, alors qu'il tentait d'arracher les Héraclides à l'autel*. Ces explications tardives et contradictoires montrent que le sens initial du rite avait disparu.

2 PLUT., *Sol.*, I, 1, atteste l'unanimité de la tradition qui fait descendre Solon de Codros. D. L., III, 1, le rattache de même à Codros et à Mélanthos : *On dit que son père remontait [par ses ancêtres] à Codros, fils de Mélanthos*. Pisistrate, cousin de Solon (HÉRACLIDE, frgt 147 Wehrli = PLUT., *Sol.*, I, 3), avait été dénommé en fonction du fils de Nestor, roi de Pylos, ainsi que le rappelle HDT., V, 65, lorsqu'il traite de l'origine des Pisistratides : *eux aussi étaient des Pyliens d'origine et des descendants de Nélée, issus des mêmes aïeux que la famille de Codros et de Mélanthos qui, avant eux, bien que nouveaux venus dans le pays, étaient devenus rois d'Athènes. C'est d'ailleurs pour rappeler cette origine qu'Hippocrate avait choisi pour son fils le nom de Pisistrate que portait Pisistrate, fils de Nestor.* La tradition qui faisait des Pyliens les fondateurs d'un nouvelle dynastie à Athènes était donc déjà en vogue du temps du père de Pisistrate, c'est-à-dire à l'époque de l'archontat de Solon [sur la chronologie respective de Solon et de Pisistrate : J. K. DAVIES, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.-C.*, Oxford, 1971, p. 445]. - P. CARLIER (1984), pp. 360-361, estime que cette référence aux Pyliens remonte aux Médontides eux-mêmes, qui, selon les généalogies élaborées par les Atthidographes, régnèrent à Athènes en tant que descendants de Mélanthos et Codros. Mais il est plus vraisemblable que ce soit de l'époque de Solon que

tandis qu'au Ve siècle, les enfants d'une dizaine d'années récitaient ses poèmes aux Apatouries, comme le rappelle le Critias du *Timée* de Platon, non sans quelque nostalgie[1] :

> ἡ δὲ Κουρεῶτις ἡμῖν οὖσα ἐτύγχανεν Ἀπατουρίων. Τὸ δὴ τῆς ἑορτῆς σύνηθες ἑκάστοτε καὶ τότε συνέβη τοῖς παισίν· ἆθλα γὰρ ἡμῖν οἱ πατέρες ἔθεσαν ῥαψῳδίας. Πολλῶν μὲν οὖν δὴ καὶ πολλὰ ἐλέχθη ποιητῶν ποιήματα, ἄτε δὲ νέα κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὄντα τὰ Σόλωνος πολλοὶ τῶν παίδων ᾄσαμεν.
>
> Nous nous trouvions le jour de *Couréotis*, pendant les Apatouries. Le programme de la fête se déroula cette fois, comme de coutume, pour les enfants. Nos pères, en effet, nous proposèrent des concours de rhapsodie. Bien des poètes furent récités en bien de leurs poèmes; comme, en ce temps-là, les poèmes de Solon étaient pour les jeunes, nous fûmes nombreux parmi les enfants à en chanter.

La fête, en son troisième jour, celui de *Couréotis*, qui voyait les éphèbes se couper les cheveux et revêtir la chlamyde noire en signe de leur nouveau statut[2], était donc celle où les enfants qui un jour accèderaient à ce même statut, l'annonçaient en récitant les poèmes de Solon. Celui-ci était implicitement assimilé à Mélanthos, tout comme les éphèbes, en endossant le manteau noir de leur condition, s'assimilaient à Solon, libérateur d'Éleusis et à Mélanthos, son ancêtre mythique. Par son nom même, celui-ci se désignait comme le légitime propriétaire de la *Terre Noire* d'Éleusis, par opposition au Béotien

---

date le rapprochement entre Mélanthos, Codros et les Néléides qui passaient pour être les ancêtres des Ioniens (HDT., I, 147). Car c'est alors que se croisent à Athènes les notions d'Ionie et de *Terre Noire* qui se reflètent dans le regroupement de ces mythes de royauté.

1 PLAT., *Tim.*, 20b-21b. - J. LABARBE, *Quel Critias dans le* Timée *et le* Critias *de Platon ?*, dans *SEJG*, 31 (1989-1990), pp. 240-255, montre qu'il faut traduire ici νέα comme signifiant « de jeunes » au sens de « pour les jeunes ». Ce sens donné à l'adjectif, en remplacement d'un substantif, permet d'expliquer comment les poèmes de Solon pouvaient être dits νέα, plus d'un demi-siècle après leur composition (à supposer qu'il s'agisse de poèmes de vieillesse), lorsque Critias, le personnage du *Timée*, distinct du tyran, qui est son petit-fils, les récite vers 510, *à l'âge de dix ans environ*, en se référant à son propre grand-père, le Critias, dont le père Dropidès fut, dit-il *parent et fort ami de Solon*. (cf. le *stemma* tracé par J. LABARBE, *ibid.*, p. 242). Critias, fils de Dropidès, archonte l'année qui suivit Solon [T. J. CADOUX (1948), p. 99] fit effectivement l'objet d'une des élégies de Solon où il lui recommandait d'obéir à son père : *Il faut dire à Critias le roux d'écouter son père. Car ce n'est pas un guide à l'esprit faussé qu'il suivra* (SOL., frgt 22 G.-P. ; trad. J. LABARBE, *ibid.*, p. 242).

2 J. LABARBE, *L'âge correspondant au sacrifice du* κούρειον *et les données historiques du sixième discours d'Isée*, dans *BAB*, 39 (1953), pp. 358-394.

Xanthios qui n'en était que l'exploiteur, en une nouvelle opposition entre le noir et le blond qui régit la mythologie de la plaine thriasienne[1].

Ainsi, s'il est vrai que le mythe des *Apatouries* met en évidence l'ambiguïté de la condition de l'éphèbe, qui risque d'être ce chasseur noir et solitaire, exclu de la cité, il développe aussi une dynamique positive de ce statut. Revêtus de cette chlamyde noire qui les désigne comme défenseurs de la frontière et des bornes qu'y a enfoncées Solon, — et au-delà de la *Terre Noire* d'Éleusis qu'elles gardent —, les éphèbes d'Athènes manifestent qu'ils ont pleinement conscience d'être les héritiers de Solon, comme ils le sont de Mélanthos, son ancêtre. Ils savent que leur initiation à la condition hoplitique débouchera sur cette souveraineté à laquelle les fera accéder la condition de citoyen, tout comme jadis Mélanthos puis Solon ont accédé au pouvoir à Athènes à la suite de leur combat héroïque et solitaire pour la *Terre Noire* d'Éleusis. Telle est la signification du manteau noir des éphèbes, signe de « royauté » future pour celui qui saura, dans le cadre d'un service collectif, défendre une terre athénienne. Ce manteau, à l'origine non funèbre, même si plus tard il passa pour l'être, indique donc l'identité qui, à Athènes, depuis Solon, s'établit entre la terre et la collectivité des citoyens qui s'en disent issus, de telle sorte qu'ils seront prêts à la défendre, comme Mélanthos, comme Solon, au prix de leur vie même.

1 *Supra*, pp. 91-93.

Chapitre IV

La bataille

1. De Salamine à Éleusis

À côté de la version de la « bataille de Salamine » que donne Plutarque et selon laquelle les Athéniens auraient triomphé des Mégariens en prenant l'île à partir du Cap Colias[1], existe chez cet auteur une seconde version de cette bataille, en liaison avec le sanctuaire du Skiradion qu'avait fondé Solon pour célébrer sa victoire[2] :

1 Ἄλλοι δέ φασιν οὐ τοῦτον τὸν τρόπον γενέσθαι τὴν κατάληψιν, ἀλλὰ πρῶτον μὲν αὐτῷ τὸν ἐν Δελφοῖς θεὸν χρῆσαι·

« Ἀρχηγοὺς χώρας θυσίαις ἥρωας ἐνοίκους
ἵλασο, τοὺς κόλποις Ἀσωπιὰς ἀμφικαλύπτει,
οἳ φθίμενοι δέρκονται ἐς ἠέλιον δύνοντα· »

τὸν δὲ Σόλωνα διαπλεύσαντα νυκτὸς εἰς τὴν νῆσον ἐντεμεῖν σφάγια Περιφήμῳ καὶ Κυχρεῖ τοῖς ἥρωσιν. 2 Εἶτα παρὰ τῶν Ἀθηναίων ἐθελοντὰς λαβεῖν πεντακοσίους, δόγματος γενομένου τούτους, ἂν κατασχῶσι τὴν νῆσον, κυρίους εἶναι τοῦ πολιτεύματος. 3 Ἀναχθέντα δὲ συχναῖς ἀλιάσιν ἅμα τριακοντόρου συμπλεούσης, ὑφορμίσασθαι τῇ Σαλαμῖνι κατὰ χηλήν τινα πρὸς τὴν [Εὔβοιαν] ἀποβλέπουσαν. 4 Πυθομένους δὲ τοὺς ἐν Σαλαμῖνι Μεγαρεῖς ἔκ τινος φήμης οὐδὲν βέβαιον αὐτοὺς μὲν εἰς τὰ ὅπλα θορυβουμένους βαδίζειν, ναῦν δ' ἀποστεῖλαι κατασκεψομένην τὰ τῶν πολεμίων· ἧς ἐγγὺς ἐλθούσης κρατῆσαι τὸν Σόλωνα καὶ καθεῖρξαι τοὺς

---

1 Selon un récit que PLUT., *Sol.*, VIII, 4, qualifie de « populaire », la bataille de Salamine, à laquelle Solon et Pisistrate auraient participé conjointement, se serait déroulée en deux étapes à partir du Cap Colias où Solon aurait attiré dans un guet-apens les Mégariens de Salamine, en travestissant en hommes les femmes qui y célébraient les Thesmophories, ce qui lui aurait permis de s'emparer de l'île. Cette version, jugée peu crédible par *A.P.*, XVII, 2, en fonction de l'âge respectif de Solon et de Pisistrate (sur leurs liens de parenté : *supra*, p. 163, n. 2), apparaît comme un doublet de celle qui figure chez EN. TACT., IV, 8, où le guet-apens est le fait des Mégariens, non des Athéniens, tandis qu'il vise les femmes qui célèbrent les Thesmophories, non au Cap Colias, mais à Éleusis [sur ces Thesmophories : S. DOW et R. HEALEY, *A Sacred Calendar of Eleusis*, dans *Harvard Theological Studies*, 21 (1965), pp. 32-38] et qu'il est déjoué non par Solon, mais par Pisistrate. HDT., I, 59, signale de même que Pisistrate, avant son coup d'État, *avait pris Nisée et accompli d'autres brillants exploits*. Il corrobore ainsi Énée, même si, contrairement à lui, il tait la menace qui pesait à l'époque de Pisistrate encore sur Éleusis; cf. J. EGGINK, *Observationes in Plutarchi Vitam Solonis*, Leyde, 1878, p. 22, R. FLACELIÈRE (1961), p. 208 et A. ANDREWES (1982), p. 383.

2 PLUT., *Sol.*, IX, 1-7 Flacelière-Chambry-Juneaux.

Μεγαρεῖς· 5 ἐμβιβάσαι δὲ τῶν Ἀθηναίων τοὺς κρατίστους, κελεύσαντα πλεῖν ἐπὶ τὴν πόλιν, ὡς ἂν ἐνδέχηται μάλιστα κρύπτοντας ἑαυτούς· ἅμα δὲ τοὺς ἄλλους Ἀθηναίους ἀναλαβόντα πεζῇ συμφέρεσθαι τοῖς Μεγαρεῦσι· καὶ τῆς μάχης ἔτι συνεστώσης φθάσαι τοὺς ἀπὸ τῆς νεὼς καταλαβόντας τὴν πόλιν. 6 Ἔοικε δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ τὰ δρώμενα μαρτυρεῖν. Ναῦς γάρ τις Ἀττικὴ προσέπλει σιωπῇ τὸ πρῶτον, εἶτα κραυγῇ καὶ ἀλαλαγμῷ προσφερομένων εἷς ἀνὴρ ἔνοπλος ἐξαλλόμενος μετὰ βοῆς ἔθει πρὸς ἄκρον τὸ Σκιράδιον <ἐπὶ τοὺς> ἐκ γῆς προσαγομένους. 7 Πλησίον δὲ τοῦ Ἐνυαλίου τὸ ἱερόν ἐστιν ἱδρυσαμένου Σόλωνος. Ἐνίκησε γὰρ τοὺς Μεγαρεῖς, καὶ ὅσοι μὴ διεφθάρησαν ἐν τῇ μάχῃ, πάντας ὑποσπόνδους ἀφῆκεν.

(1) D'après d'autres, ce n'est pas de cette manière [grâce à l'action conjointe de Solon et Pisistrate] qu'eut lieu cette conquête. Mais, d'abord, le dieu de Delphes aurait rendu pour lui [Solon] l'oracle suivant :

> « Apaise par des sacrifices les archégètes, héros qui habitent ce pays, eux que la terre d'Asopos enferme en son sein et qui, morts, regardent vers le soleil couchant. »

Solon, disent-ils, après avoir passé de nuit dans l'île, sacrifia des victimes aux héros Périphémos et Kychreus. (2) Ensuite il prit avec lui cinq cents volontaires parmi les Athéniens auxquels un décret garantit qu'ils occuperaient l'île, s'ils s'en rendaient maîtres.

(3) Les faisant monter sur une flottille de barques, escortée par un navire à trente rames, il jeta l'ancre à Salamine, face à une baie qui regarde [l'Eubée]. (4) Informés par quelque rumeur du danger que représentait la situation, les Mégariens de Salamine coururent aux armes en désordre et envoyèrent un navire pour observer ce que faisait l'ennemi. Quand il se fut approché, Solon s'en empara et fit prisonniers les Mégariens. (5) Puis, y embarquant l'élite des Athéniens, il leur ordonna de naviguer vers la ville (πόλιν), en se dissimulant eux-mêmes le plus possible, tandis que, prenant avec lui les autres Athéniens, il en venait aux mains avec les Mégariens sur terre. Ce combat durait encore quand ceux du vaisseau, les devançant, prirent la ville (πόλιν). (6) Il semble qu'en faveur de ce récit témoigne aussi la commémoration que l'on en faisait : un navire athénien voguait d'abord en silence. Ensuite, comme on se portait à sa rencontre avec des cris et des clameurs guerrières, un homme en armes en sautait et courait, en criant, vers le promontoire du Skiradion <en direction> de ceux qui venaient de terre. (7) Tout près de là se trouve le sanctuaire d'Ényalios, fondé par Solon, parce qu'il avait vaincu les Mégariens. Et tous ceux qui n'avaient pas péri dans le combat, il les libéra en vertu d'un accord.

Comme ce n'est pas avant la fin du VIe siècle qu'une clérouquie fut fondée par Athènes à Salamine, après que les juges spartiates eurent arbitré le conflit entre Athènes et Mégare pour la possession de l'île[1], il est peu vraisemblable que Solon ait promis à cinq cents volontaires athéniens de s'y installer, s'ils y remportaient la victoire. Cet anachronisme se conçoit cependant si l'on songe que les arguments défendus par les Athéniens devant les arbitres spartiates, notamment celui de l'appartenance de l'île à Athènes en fonction de son caractère ionien, remontaient très probablement à l'époque de Solon[2]. Dès lors, la tradition ultérieure tendit à lui attribuer tous les faits saillants dans la conquête de l'île, d'autant plus que le processus qui en faisait le seul et unique vainqueur de Salamine, masquait le fait qu'au cours de la même bataille, il avait été aussi et d'abord le libérateur d'Éleusis. C'est pourtant ce que le récit de Plutarque, qui relie la bataille à la fondation du sanctuaire du Skiradion par Solon, permet de montrer, même si la désignation de la ville qui y est prise, comme *polis* — et non comme Éleusis —, a empêché Plutarque et peut-être déjà ses sources, sans doute atthidographiques[3], d'en comprendre le déroulement.

La localisation du sanctuaire du Skiradion, que l'on peut obtenir en fonction de sa mention dans la bataille de Salamine de 480, permet cependant de situer le point crucial de la bataille remportée un siècle plus tôt par Solon,

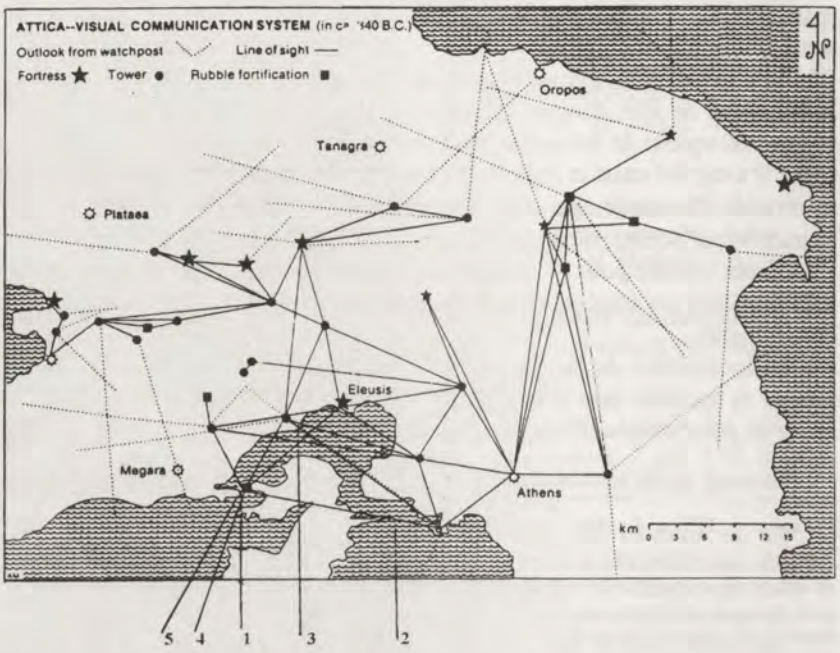
---

1 *Supra*, p. 127, n. 3 ; *infra*, pp. 224-225.

2 PLUT., *Sol.*, X, 6 : *On dit aussi qu'à Solon certains oracles de la Pythie étaient venus en aide dans lesquels le dieu désignait Salamine comme ionienne.* - Le principe d'une Salamine devenue athénienne, en fonction de la citoyenneté athénienne qu'avaient reçue les deux familles les plus influentes de l'île, peut de même être attribué à Solon (*infra*, pp. 184-191), même si cet argument fut repris plus tard, au moment de l'arbitrage. L'interpolation de vers homériques destinée à montrer qu'Ajax était aux côtés des Athéniens dans le *Catalogue des Vaisseaux* (*Il.*, II, 557-558), fait certainement partie de la même propagande, mais rien ne prouve qu'il faille, quant à elle, l'attribuer à Solon. Il en est de même pour les coutumes funéraires qui, selon les Athéniens, auraient été identiques à Salamine et Athènes et différentes de ce qu'elles étaient à Mégare (PLUT., *Sol.*, X, 5). Les fouilles entreprises à Salamine montrent que les tombes y étaient isolées, mais que chaque localité avait ses propres règles sur l'orientation des corps, de telle sorte qu'il est difficile de savoir ce qu'il y a d'authentique ou non dans l'argumentation que reprend Plutarque : B. ARATOWSKY, *Notes on Salamis*, dans *Studies to D. M. Robinson*, II, 1953, pp. 789-796. - L'oracle qui aurait été rendu à Solon avant la bataille (PLUT., *Sol.*, IX, 1) annonce de même la fondation de la clérouquie, car, en appelant la terre de Salamine Ἀσωπιάς, il la désigne comme fille de la nymphe Salamine, elle-même issue du fleuve Asopos [cf. R. FLACELIÈRE (1961), p. 19, n. 1]. Il souligne ainsi la distinction entre Salamine et l'Attique, où les citoyens sont fils d'une Terre-Mère.

3 PLUT., *Sol.*, IX, 1-7, ne cite pas ses sources. Il s'agit peut-être des Atthidographes ou encore de Phanias de Lesbos, qui, les uns et les autres, sont souvent cités par Plutarque, dans sa *Vie de Solon* : L. PICCIRILLI (1977), pp. IX-XI ; XXVI-XXX. A. ANDREWES (1982), p. 383, estime qu'il s'agit d'une *Atthide*.

dans les mêmes eaux, et, à partir de là, d'en préciser le terme et d'en retracer les phases : celles-ci le conduisirent à reprendre Éleusis aux Mégariens à partir de la passe de Mégare, avec un seul navire qu'il leur avait pris, en une bataille qui relève plus de la piraterie que de la bataille navale, mais qui inspira encore Thémistocle au moment de son affrontement décisif avec les Perses.



X. À partir de J. OBER, *Fortress Attica*, Leiden, 1985, p. 110.

1. Passe de Mégare
2. Position des forces grecques avant la bataille de Salamine, en 480
3. Cap Skiradion
4. Boudoron
5. Tour de Ticho

Au début de la bataille de 480 intervint un prodige que racontaient les Athéniens. Il faisait honte aux Corinthiens de leur prétendue fuite qui serait intervenue au moment où les flottes ennemies s'affrontaient. Adeimantos, le chef des Corinthiens, qui passait pour avoir ordonné la fuite à ses navires, au-

rait été admonesté, alors qu'il fuyait, par une embarcation divine venue du sanctuaire d'Athéna Skiras[1] :

'Αδείμαντον δὲ τὸν Κορίνθιον στρατηγὸν λέγουσι 'Αθηναῖοι αὐτίκα κατ' ἀρχὰς ὡς συνέμισγον αἱ νέες, ἐκπλαγέντα τε καὶ ὑπερδείσαντα, τὰ ἱστία ἀράμενον οἴχεσθαι φεύγοντα, ἰδόντας δὲ τοὺς Κορινθίους τὴν στρατηγίδα φεύγουσαν ὡσαύτως οἴχεσθαι. Ὡς δὲ ἄρα φεύγοντας γίνεσθαι τῆς Σαλαμινίης κατὰ <τὸ> ἱρὸν 'Αθηναίης Σκιράδος, περιπίπτειν σφι κέλητα θείῃ πομπῇ, τὸν οὔτε πέμψαντα φανῆναι οὐδένα, οὔτε τι τῶν ἀπὸ τῆς στρατιῆς εἰδόσι προσφέρεσθαι τοῖσι Κορινθίοισι. Τῇδε δὲ συμβάλλονται εἶναι θεῖον τὸ πρῆγμα. ὡς γὰρ ἀγχοῦ γενέσθαι τῶν νεῶν, τοὺς ἀπὸ τοῦ κέλητος λέγειν τάδε· « 'Αδείμαντε, σὺ μὲν ἀποστρέψας τὰς νέας ἐς φυγὴν ὥρμησαι καταπροδοὺς τοὺς Ἕλληνας· οἱ δὲ καὶ δὴ νικῶσι ὅσον αὐτοὶ ἠρῶντο ἐπικρατῆσαι τῶν ἐχθρῶν. »

Selon un récit athénien, Adeimantos, le chef des Corinthiens, fut, dès le moment où les flottes furent aux prises, saisi d'un tel trouble et d'un tel effroi, qu'il fit hisser les voiles et s'enfuit, tandis que les Corinthiens, voyant fuir leur vaisseau amiral, en firent autant. Comme, dans leur fuite, ils étaient arrivés face au sanctuaire d'Athéna Skiras qui se trouve dans la région de Salamine, une barque se porta à leur rencontre, conduite par la divinité — on ne découvrit personne qui l'eut envoyée — et, alors que les Corinthiens ne savaient rien de ce qui arrivait à l'armée, elle s'approcha d'eux. Et voici pourquoi l'on conjectura que l'affaire était divine. Sitôt qu'elle arriva à portée des navires, ceux qui se trouvaient dessus dirent : « Quant à toi, Adeimantos, tu as fait faire volte-face à tes navires, tu les a poussés à fuir en trahissant les Grecs. Et voici que déjà ils remportent la victoire, tout autant que, dans leurs prières, ils demandaient de vaincre l'ennemi. »

Reprenant le récit du même prodige, Plutarque, qui n'en comprend pas la portée, l'attribue à la malignité d'Hérodote[2] :

Φησὶ τοίνυν 'Αθηναίους λέγειν ὡς 'Αδείμαντος ὁ Κορινθίων στρατηγός, ἐν χερσὶ τῶν πολεμίων γενομένων, ὑπερεκπλαγεὶς καὶ καταδείσας ἔφευγεν, οὐ πρύμναν κρουσάμενος οὐδὲ διαδὺς ἀτρέμα διὰ τῶν μαχομένων, ἀλλὰ λαμπρῶς ἐπαράμενος τὰ ἱστία καὶ τὰς ναῦς ἁπάσας ἀποστρέψας· εἶτα μέντοι κέλης ἐλαυνόμενος αὐτῷ συνέτυχε περὶ τὰ λήγοντα τῆς Σαλαμινίας, ἐκ δὲ τοῦ κέλητος ἐφθέγξατό τις· « Σὺ μέν, ὦ 'Αδείμαντε, φεύγεις καταπροδοὺς τοὺς

1 HDT., VIII, 94.

2 PLUT., *De Herod. Malign.*, 39 ; cf. DION DE PRUSE, [37].

"Ελληνας· οἱ δὲ καὶ δὴ νικῶσι, καθάπερ ἠρῶντο ἐπικρατῆσαι τῶν ἐχθρῶν.» Ὁ δὲ κέλης οὗτος ἦν, ὡς ἔοικεν, οὐρανοπετής· τί γὰρ ἔδει φείδεσθαι μηχανῆς τραγικῆς, ἐν πᾶσι τοῖς ἄλλοις ὑπερπαίοντα τοὺς τραγῳδοὺς ἀλαζονείᾳ;

Ainsi donc il fait dire aux Athéniens qu'Adeimantos, le général corinthien fut, alors que les ennemis en venaient aux mains, frappé d'une folle épouvante et saisi de panique, si bien qu'il prit la fuite, et cela non pas en ramenant son vaisseau en arrière, la poupe en avant, ni en se glissant lentement à travers les combattants, mais en hissant très visiblement les voiles et en faisant faire volte face à tous ses navires. C'est alors qu'une barque qui le poursuivait se serait portée à leur rencontre à la limite des eaux de Salamine. Et, de la barque, quelqu'un aurait crié : « Quant à toi, Adeimantos, tu fuis, en trahissant les Grecs, Et voici maintenant qu'ils remportent la victoire, autant qu'ils demandaient en leurs prières de l'emporter sur les ennemis ». Cette barque, à ce qu'il semble, était tombée du ciel. Pourquoi, en effet, se priver d'une machinerie de théâtre, alors qu'on surpasse en tout point les poètes tragiques en charlatanerie ?

Ce prodige s'explique cependant si on le replace dans le mouvement spontané qui, en 480, conduisit les Athéniens qui combattaient à Salamine à rapprocher la bataille qu'ils y allaient livrer contre les Perses de celle que Solon avait jadis livrée, dans les mêmes eaux, pour libérer Éleusis. C'est dans ce contexte que s'inscrit, comme on va le montrer, la référence au sanctuaire d'Athéna Skiras. Elle se veut rappel de la victoire de Solon qui augure de celle de Thémistocle.

Les rapprochements entre les deux batailles de Salamine, celle de Solon et celle de Thémistocle, sont en effet multiples dans le récit qu'Hérodote fait de la bataille de 480, même s'ils y restent implicites. Ainsi, lorsqu'il dénombre les forces grecques en 480, Hérodote présente les Athéniens comme des Ioniens, devenus tels après qu'Ion fut devenu leur chef de guerre, leur *stratarchès*, mention qui précède chez lui celle des forces mégariennes[1] :

Ἴωνος δὲ τοῦ Ξούθου στρατάρχεω γενομένου Ἀθηναίοισι ἐκλήθησαν ἀπὸ τούτου Ἴωνες. Μεγαρέες δὲ τὠυτὸ πλήρωμα παρείχοντο τὸ καὶ ἐπ'' Αρτεμισίῳ...

[1] HDT., VIII, 44 ; cf. HDT., VII, 94. - Au-delà des identités multiples que les Athéniens adoptent en changeant de nom, ils n'en restent pas moins Athéniens, ce qu'ils sont dès l'origine, comme en témoigne le mythe de l'*autochtonie* : Nicole LORAUX (1979), p. 4.

> Quand Ion, fils de Xouthos, fut devenu *stratarchès*, les Athéniens prirent son nom et s'appelèrent Ioniens. Les Mégariens fournissaient le même effectif qu'à l'Artémision.

La mention des forces mégariennes n'est, il est vrai, assortie d'aucun commentaire dans ce texte. Cependant Ion, fils de Xouthos, l'est aussi et d'abord d'Apollon — tel sera le thème de l'*Ion* d'Euripide[1] — dans le cadre d'une Athènes qui devient *ionienne* ou qui prend conscience de l'être au moment où Solon réunit Éleusis à Athènes, au nom de cette identité de langue qui les soude par opposition à Mégare. Rappeler l'identité ionienne d'Athènes, au moment où va se livrer une nouvelle bataille pour la liberté de son territoire et au-delà pour celle de la Grèce, c'est donc renvoyer au contexte de la libération d'Éleusis par Solon qui eut lieu, juste un siècle plus tôt, dans les mêmes eaux.

Thémistocle d'ailleurs se veut l'héritier de Solon et c'est comme tel que les Athéniens le présentent avant la bataille quand ils signalent, dans le cadre de la même version que rapporte Hérodote, qu'il eut pour maître Mnèsiphilos qui le conseilla sur le choix de Salamine, et le poussa à le faire accepter par Eurybiade et le conseil des Grecs[2] :

> 'Ενθαῦτα ὁ Θεμιστοκλέης παριζόμενός οἱ καταλέγει ἐκεῖνά τε πάντα τὰ ἤκουσε Μνησιφίλου, ἑωυτοῦ ποιεύμενος, καὶ ἄλλα πολλὰ προστιθείς, ἐς ὃ ἀνέγνωσέ <μιν> χρηίζων ἔκ τε τῆς νεὸς ἐκβῆναι [τὸν Εὐρυβιάδεα] συλλέξαι τε τοὺς στρατηγοὺς ἐς τὸ συνέδριον.
>
> Thémistocle alors, s'asseyant près de lui [Eurybiade], développa tous ces excellents conseils qu'il avait entendus de la bouche de Mnèsiphilos, les prenant à son compte et y ajoutant beaucoup d'autres, tant et si bien qu'il persuada Eurybiade à force de prières de quitter son navire et de réunir les stratèges en conseil.

Or, même si Hérodote ne le signale pas explicitement, on sait à Athènes que Mnèsiphilos de Phréarrhes fut le disciple de Solon avant d'être le maître de Thémistocle, ainsi que le rappelle encore Plutarque[3] :

---

1 H. GRÉGOIRE (éd.), *Euripide*, III, Paris, 1959, pp. 156-157 ; X. DE SCHUTTER (1987), pp. 102-103.

2 HDT., VIII, 58. Ph.-E. LEGRAND (éd.), *Hérodote, Histoires*, VIII, 1953, p. 62, a bien montré que cette réunion *in extremis* du conseil constitue un doublet d'une décision qui dut être prise aussitôt après la prise d'Athènes par les Perses. Comme telle, elle permet cependant de situer Thémistocle dans le prolongement de Solon au moment où il va défendre des idées qui étaient les siennes.

3 PLUT., *Thém.*, II, 6.

> Μᾶλλον οὖν ἄν τις προσέχοι τοῖς Μνησιφίλου τὸν Θεμιστοκλέα τοῦ Φρεαρρίου ζηλωτὴν γενέσθαι λέγουσιν, οὔτε ῥήτορος ὄντος οὔτε τῶν φυσικῶν κληθέντων φιλοσόφων, ἀλλὰ τὴν τότε καλουμένην σοφίαν, οὖσαν δὲ δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν ἐπιτήδευμα πεποιημένου καὶ διασῴζοντος ὥσπερ αἵρεσιν ἐκ διαδοχῆς ἀπὸ Σόλωνος·
>
> Il faut prêter plus d'attention à ceux qui disent que Thémistocle fut le disciple de Mnèsiphilos de Phréarrhes qui n'était ni un rhéteur ni l'un de ces philosophes qu'on appelle *physiciens*, mais un adepte de ce que l'on appelait alors la sagesse (σοφία), en tant qu'habileté politique et intelligence pratique. Mnésiphilos la conservait précieusement comme une doctrine héritée de Solon.

C'est cette *sophia*, en tant qu'intelligence pratique qui rejoint la *mètis*[1], que Thémistocle appliquera à Salamine pour y duper les Perses, rejoignant ainsi celle dont Solon avait fait preuve avant lui, dans les mêmes eaux, pour y duper les Mégariens. Aussi, devant le conseil qui se réunit à la veille de la bataille de 480, c'est l'idéologie solonienne que Thémistocle développe. Face à Adeimantos, le Corinthien, qui lui refuse le droit à la parole sous prétexte qu'il est *apolis*, « sans cité », depuis qu'Athènes est occupée par les Perses, il riposte[2] :

> ὡς εἴη καὶ πόλις καὶ γῆ μέζων ἥ περ ἐκείνοισι ἔστ' ἄν διηκόσιαι νέες σφι ἔωσι πεπληρωμέναι·
>
> Les Athéniens ont une cité et une terre plus grande que la leur, aussi longtemps qu'ils ont deux cents navires pleins d'hommes.

À Athènes, depuis Solon, les citoyens, fils d'une Terre-Mère éleusinienne, ont, en effet, conscience d'être par eux-mêmes le sol *(gè)* et la *polis* de leur cité, c'est-à-dire de la représenter entièrement et complètement. Aussi, quand bien même quitteraient-ils Athènes, s'ils se voyaient forcés de le faire en fonction de l'attitude des Corinthiens, Athènes, où qu'elle se transporte, restera toujours Athènes[3] :

> «'Αλλ' ἐμοὶ πείθεο. Εἰ δὲ ταῦτα μὴ ποιήσῃς, ἡμεῖς μὲν ὡς ἔχομεν ἀναλαβόντες τοὺς οἰκέτας κομιεύμεθα ἐς Σῖριν τὴν ἐν'Ιταλίῃ, ἥ

---

[1] M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1978[2].

[2] HDT., VIII, 61.

[3] HDT., VIII, 62.

περ ἡμετέρη τέ ἐστι ἐκ παλαιοῦ ἔτι, καὶ τὰ λόγια λέγει ὑπ' ἡμέων αὐτὴν δεῖν κτισθῆναι...»

Écoute-moi. Si tu ne le fais pas, nous autres, sans tarder, nous allons prendre les gens de notre maison et nous transporter à Siris, en Italie, qui est nôtre depuis longtemps et où les oracles disent que nous devons fonder une colonie.

Mais, à cette ultime éventualité, Athènes sait déjà qu'elle ne devra pas recourir puisque la Terre-Mère, dont elle est issue, nécessairement, lui donnera la victoire. Aussi, prolongeant le discours de Thémistocle devant le Conseil, le prodige de la nuée transcrit son contenu sur le plan mythique. S'élevant de la terre éleusinienne, le nuage qui représente l'armée des Athéniens se poste au-dessus de la flotte des Grecs, tandis qu'il s'identifie à la *pompè* des Mystes qui, depuis Solon, est le signe le plus tangible de sa libération de la Terre Noire d'Éleusis[1].

C'est dans le prolongement de cet épisode que se situe l'avertissement solennel donné par Athéna Skiras au Corinthien Adeimantos quand, au début de la bataille, il semble opérer une manœuvre de fuite à travers le golfe d'Éleusis. Il lui rappelle et il rappelle aux Athéniens qui vont livrer bataille et qui croient en ce prodige, qu'Athéna Skiras, en dépit des doutes exprimés par Adeimantos sur le choix de Thémistocle, est à nouveau prête à donner la victoire aux Athéniens, comme elle la leur avait donnée jadis, en ce même lieu, à l'époque de Solon. Il en résulte que le sanctuaire d'Athéna Skiras, associé au prodige de 480, est nécessairement celui qui fut fondé par Solon pour commémorer sa victoire. Localiser ce temple permet donc de fixer le point le plus important de la bataille remportée par Solon.

Le situant en fonction de la bataille de 480, les modernes l'identifient généralement avec le Cap Amphialè, situé sur la côte de Salamine, à proximité immédiate des positions occupées par les Grecs au début de la bataille[2], tandis qu'ils estiment qu'il correspond au sanctuaire fondé par Solon pour commémorer sa victoire[3]. Pourtant, si l'on tient compte des données mises en

---

1 HDT., VIII, 65 ; *supra*, pp. 82-83.

2 Sur le front des Grecs établi au début de la bataille près du débouché de la passe orientale du Golfe d'Éleusis, au nord de Psyttalie : G. ROUX, *Quatre récits de la bataille de Salamine*, dans *BCH*, 98 (1974), pp. 71-72, carte p. 65.

3 BÜRCHNER, *s. v.* « Salamis », dans *R.-E.*, 2e série, I, 2, 1920, cc. 1829-1830 (avec carte) ; GEYER, art. *Skiradion*, *ibid.*, 2e série, III, 1, 1927, c. 533 ; J. LABARBE, *Chiffres et modes de répartition de la flotte grecque à l'Artémision et à Salamine*, dans *BCH*, 76 (1952), p. 432 ; N. PAPACHATZIS (1974), p. 456 ; M. MANFREDINI et L. PICCIRILLI (1977), p. 135.

évidence par J. Labarbe[1], qui montrent que le mouvement de la flotte corinthienne ne doit pas être attribué à la fuite, comme le crurent les Athéniens, mais à une manœuvre tactique qui visait à barrer la passe occidentale du golfe, par où les Grecs auraient pu être pris à revers, on en déduira que ce n'est pas à proximité immédiate de leur base de départ que les Corinthiens passèrent devant ce sanctuaire, mais lorsqu'ils s'étaient nettement engagés dans le golfe en direction de la passe de Mégare. C'est d'ailleurs là que Plutarque, commentant le texte d'Hérodote, situe le prodige et donc le sanctuaire[2] :

περὶ τὰ λήγοντα τῆς Σαλαμινίας,

à la limite des eaux de Salamine,

lorsqu'on les aperçoit depuis la passe occidentale où les Grecs se trouvaient au début de la bataille [2]. Il en résulte que le Skiradion est très vraisemblablement le cap de formation calcaire qui prolonge le massif des Kérata dans la mer[3] [3]. C'est donc là que s'est situé le moment décisif de la « bataille de Salamine » que Solon livra pour reprendre aux Mégariens une ville qui fut certainement Éleusis, puisqu'elle est la seule ville du golfe. Aussi célébrait-on au Skiradion, non seulement l'Athéna *Skiras* qui proclamait qu'Athènes avait remporté la victoire en ces lieux, mais encore Ényalios, dieu de la guerre qui avait donné Éleusis à Athènes. Éleusis est donc cette *polis* dont Plutarque tait le nom dans son récit de la bataille remportée par Solon, en une autre manifestation de cette occultation qui conduisit les Athéniens à ne jamais vouloir se

---

1 J. LABARBE (1952), pp. 429-439, notamment pp. 432-433 ; cf. G. ROUX (1974), p. 72.

2 PLUT., *De Herod. Malign.*, 39. Carte : *supra*, p. 172.

3 Le nom de « Skiradion » donné à ce cap correspond à la consistance calcaire de la roche dans l'ensemble de la région du Golfe Saronique, que ce soit sur l'île ou sur le continent, d'où le nom de *Skiras* donné à Salamine, et celui de *Skiron* donné à une butte à proximité de l'Aigaléos : C. ROBERT, dans *Hermes*, 20 (1885), pp. 349-379 ; KOCH, *s. v.* « Skiras », dans *R.-E.*, 2e série, III, 1, 1927, cc. 534-535 ; F. JACOBY, *F Gr Hist*, IIIb, *Commentary*, 1954, p. 290. Ces toponymes restaient associés dans l'imaginaire athénien à l'ancienne guerre mythique entre Athènes et Éleusis, le *Skiron* passant pour avoisiner la tombe d'un devin venu de Dodone pour aider Eumolpos dans sa guerre contre Érechthée [PAUS., I, 36, 4 ; Ch. PICARD (1931), p. 5], tandis que le temple voisin de Déméter était associé, au cours de la fête des *Skira*, à l'ancien arrangement qui avait mis fin à cette guerre mythique : PAUS., I, 37, 2 ; LYSIMACHIDÈS, 366 F 1-9 J. Erika SIMON, *Festivals of Attica. An Archaeological Survey*, Wisconsin, 1983, pp. 23-24, voit dans la participation du prêtre d'Hélios à la procession des *Skira*, le signe qu'elle commémorait d'antiques serments de réconciliation. La même cérémonie avait lieu de l'autre côté des *Rheitoi* en « territoire » éleusinien, à proximité de la tombe d'Eumolpos : PAUS., I, 38, 3.

souvenir explicitement qu'avant cette victoire, Éleusis leur avait échappé, parce qu'elle s'était donnée à Mégare.

Néanmoins, parce qu'il était lié à un sanctuaire fondé par Solon, ainsi qu'aux *drômena* qui y étaient célébrés, le souvenir de la bataille fut conservé. Mais sans être compris puisque le nom de la ville à reprendre n'était pas précisé. Aussi Plutarque en situe-t-il la phase initiale non pas dans une anse de Salamine qui regarde Mégare, là où on va montrer qu'elle eut effectivement lieu, mais dans une anse qui regarde l'Eubée et qui ne vient rien faire dans ce contexte. Le texte de Plutarque a donc été corrigé[1], Sintenis proposant Νίσαιαν, Westermann Μινώαν. Mais ni l'une ni l'autre de ces corrections ne s'impose dans la mesure où la position tant de Nisée que de Minoa reste discutée[2]. Si pourtant on corrige :

πρὸς τὴν Εὔβοιαν ἀποβλέπουσαν

en

πρὸς Μέγαρα ἀποβλέπουσαν

en fonction d'une expression analogue qui est employée par Thucydide pour désigner le promontoire de Boudoron qui fait face à Mégare[3] :

τὸ ἀκρωτήριον τὸ πρὸς Μέγαρα ὁρῶν

on obtient une correction satisfaisante pour le texte de Plutarque, tandis que l'on devient apte à comprendre le point de départ de la bataille qui, de Boudoron, conduisit Solon à reprendre Éleusis, après avoir neutralisé le poste d'observation mégarien des Kérata. Selon Plutarque[4], en effet, la première phase de la bataille livrée par Solon se déroula à Salamine, dans une anse (*chèlè*) où le navire athénien, accompagné par la flotille de barques, dans laquelle s'étaient cachés les volontaires athéniens, fut immédiatement repéré par les Mégariens. On se trouvait donc dans un territoire sous haute surveillance mégarienne et qui fut expressément choisi par Solon pour y livrer bataille. Or telle est la situation du cap Boudoron (aujourd'hui Pérama) dont l'avancée détermine au sud une anse profonde qui correspond à la moderne Périvola[5] [4]. Les tours de guet qui y furent construites, dès le milieu du VIe siècle, avec une vue orientée en direction d'Éleusis, montrent que Boudo-

1 PLUT., *Sol.*, IX, 2 (*supra*, p. 169).

2 F. CHAMOUX, *Commentaire* (1992), p, 270, à PAUS., I, 44, 3.

3 THC., II, 93, 4.

4 PLUT., *Sol.*, IX, 3-4.

5 Carte : *supra*, p. 172..

ron servait alors à contrôler l'accès septentrional de la passe de Mégare[1]. Elles avaient leur correspondance sur la côte mégarienne, où, à l'extrémité de la presqu'île de Ticho, une même tour de guet, placée dans le même axe que celle de Boudoron, permettait de contrôler le sud de la passe[2] [5]. Certes, ces tours ne remontent pas à l'époque de Solon, mais elles attestent le caractère stratégique de la position où on les a bâties. C'est pourquoi d'ailleurs Boudoron fut réactivé au début de la guerre du Péloponnèse, lorsque le sort d'Éleusis suscita de nouvelles appréhensions à Athènes. L'excellence de la position ne nécessitait cependant qu'une défense restreinte. Aussi les Athéniens n'y établirent-ils alors qu'un petit fort (*phrourion*) et une garde de trois navires. Ce n'est pourtant pas en vue de prendre Éleusis mais le Pirée que les Péloponnésiens s'emparèrent de cette position en 429, en une expédition qui permet de comprendre celle que Solon avait jadis menée dans les mêmes eaux[3] :

> Ὡς δὲ ἔδοξεν αὐτοῖς, καὶ ἐχώρουν εὐθύς· καὶ ἀφικόμενοι νυκτὸς καὶ καθελκύσαντες ἐκ τῆς Νισαίας τὰς ναῦς ἔπλεον ἐπὶ μὲν τὸν Πειραιᾶ οὐκέτι, ὥσπερ διενοοῦντο, καταδείσαντες τὸν κίνδυνον (καί τις καὶ ἄνεμος λέγεται αὐτοὺς κωλῦσαι), ἐπὶ δὲ τῆς Σαλαμῖνος τὸ ἀκρωτήριον τὸ πρὸς Μέγαρα ὁρῶν, καὶ φρούριον ἐπ' αὐτοῦ ἦν καὶ νεῶν τριῶν φυλακὴ τοῦ μὴ ἐσπλεῖν Μεγαρεῦσι μηδὲ ἐκπλεῖν μηδέν. Τῷ τε φρουρίῳ προσέβαλον καὶ τὰς τριήρεις ἀφείλκυσαν κενάς, τήν τε ἄλλην Σαλαμῖνα ἀπροσδοκήτοις ἐπιπεσόντες ἐπόρθουν. Ἐς δὲ τὰς Ἀθήνας φρυκτοί τε ἤροντο πολέμιοι καὶ ἔκπληξις ἐγένετο οὐδεμιᾶς τῶν κατὰ τὸν πόλεμον ἐλάσσων. Οἱ

---

1 F. BÖLTE et G. WEICKER, dans *MDAI(A)*, 29 (1904), p. 80, signalent sur le promontoire de Pérama qui, au nord-ouest de Salamine, contrôle la passe de Mégare en direction d'Éleusis, deux tours rondes d'environ 8 m de diamètre, construites dans le même appareillage que celui des remparts d'Éleusis au milieu du VIe siècle [cf. W. E. MCLEOD, dans *Hesperia*, 29 (1960), pp. 319-320, n. 20]. - La place de Boudoron qui n'est pas citée par THC., II, 93, 4, l'est, par contre, par THC., III, 51, 2, lorsque Nicias défend le point de vue qui consiste à abandonner Boudoron pour Minoa qui est plus proche de Nisée : *Il voulait que la surveillance s'exerçât de là, à plus courte distance, et non de Boudoron et Salamine. Il s'agissait d'empêcher les Péloponnésiens de faire de là, à la dérobée, des sorties en mer, en envoyant des trières, comme cela était déjà arrivé, et des expéditions de piraterie ; et de ne rien laisser entrer dans le port de Mégare.* L'identification de Boudoron avec Pérama, proposée par W. E. MCLEOD, dans *Hesperia*, 29 (1960), pp. 316-323, et par J. R. MCCREDIE, dans *Hesperia, Suppl.*, 11 (1966), pp. 32-33, résulte des vestiges de fortifications que l'on a découverts à Pérama pour l'époque de la guerre du Péloponnèse : le promontoire fut alors entouré par un mur d'enceinte qui protégeait une superficie de 1500 x 500 m.

2 F. BÖLTE et G. WEICKER (1904), p. 100 ; A. J. BEATTIE, *Nisaea and Minoa*, dans *RhM*, 103 (1960), p. 20 ; carte : *supra*, p. 172.

3 THC., II, 93, 4-94, 1.

μὲν γὰρ ἐν τῷ ἄστει ἐς τὸν Πειραιᾶ ᾤοντο τοὺς πολεμίους ἐσπεπλευκέναι ἤδη, οἱ δ' ἐν τῷ Πειραιεῖ τήν τε Σαλαμῖνα ἡρῆσθαι ἐνόμιζον καὶ παρὰ σφᾶς ὅσον οὐκ ἐσπλεῖν αὐτούς· ὅπερ ἄν, εἰ ἐβουλήθησαν μὴ κατοκνῆσαι, ῥᾳδίως ἂν ἐγένετο, καὶ οὐκ ἂν ἄνεμος ἐκώλυσεν.

Sitôt la chose décidée [prendre le Pirée à partir de Nisée], ils se mirent en route. Arrivés de nuit, à Nisée, ils tirèrent les navires à la mer, mais, au lieu de mettre le cap sur le Pirée, comme ils l'avaient prévu initialement, ils reculèrent devant le risque (on dit aussi qu'il y eut du vent pour les en empêcher) et se dirigèrent vers le promontoire de Salamine qui regarde en direction de Mégare. Il y avait là un fortin et une garde de trois navires pour empêcher que rien ne pût entrer à Mégare, ni en sortir. Ils donnèrent l'assaut au poste, s'emparèrent des trois navires qu'ils vidèrent et, tombant à l'improviste sur le reste de l'île, mirent Salamine au pillage. Cependant des torches ennemies[1] étaient hissées en direction d'Athènes, ce qui y provoqua une panique telle qu'il n'y en eut pas de pire au cours de la guerre. Les gens de la ville croyaient que les ennemis avaient déjà atteint le Pirée, et ceux du Pirée pensaient que Salamine était prise et que l'ennemi était sur le point de les atteindre — chose que, s'ils l'avaient voulue sans hésitation, ils auraient facilement réalisée, et que le vent n'aurait pas empêchée.

Jadis Solon, choisissant d'affronter les Mégariens dans les mêmes eaux, avait quant à lui poussé son projet jusqu'au bout. En jetant l'ancre dans l'anse qui se trouve au Sud du cap Boudoron [4], il avait ostensiblement attiré l'attention des Mégariens qui détenaient alors cette position, sans toutefois les alerter de manière suffisante à justifier l'envoi d'une flotte importante pour y contrer l'unique navire qu'Athènes envoyait contre eux, une triacontère. À la faveur de l'engagement qui avait suivi, les Athéniens s'étaient emparés de l'un des navires que les Mégariens, comme les Athéniens plus tard, avaient établi à Boudoron pour garder la passe. Puis, tandis qu'il opérait un débarquement à Salamine de manière à distraire l'adversaire, Solon avait envoyé le navire mégarien, équipé de ses hommes, à travers la passe en direction du Golfe d'Éleusis, où il avait pu pénétrer sans encombre, en raison de la confusion que la bataille faisait régner dans l'île. De là, les hommes de ce navire, tombant par surprise sur le poste d'observation des Kérata, établi par les Mégariens, sur les hauteurs du Skiradion [3], l'avaient neutralisé à son tour,

[1] Il s'agit de *torches ennemies* — φρυκτοὶ πολέμιοι — et non de torches hissées *pour signaler une présence ennemie*, comme le traduit Jacqueline DE ROMILLY (éd.), *Thucydide*, II, Paris, 1962, p. 75. Les Péloponnésiens, une fois leurs pillages de l'île effectués, se sont donc fait un plaisir de donner eux-mêmes l'alerte à Athènes.

avant de pénétrer à Éleusis et d'en prendre l'Acropole, *polis*[1]. La ville, souligne, en effet, Plutarque, fut prise, alors que le combat durait encore à Salamine[2] :

> καὶ τῆς μάχης ἔτι συνεστώσης φθάσαι τοὺς ἀπὸ τῆς νεὼς καταλαβόντας τὴν πόλιν.

Ainsi Éleusis fut-elle reprise aux Mégariens avec un seul navire qui d'ailleurs leur appartenait[3] et par un tout petit contingent militaire, celui qui pouvait y prendre place. La facilité de l'opération, qui résulte du génie militaire de Solon, en une bataille relevant de la piraterie plus que de la guerre navale, suppose la complicité de la population éleusinienne dont la majorité était alors favorable à Athènes, même si son clergé ne l'était point. Elle suppose aussi un effet de surprise, de telle sorte que l'on peut penser que, lorsque Solon avait poussé ses concitoyens à reprendre la guerre pour Salamine, en se disant héraut venu de l'île elle-même[4], il leur avait tu le but final de son expédition : reprendre à Mégare la *Terre Noire* d'Éleusis.

---

1 Le terme πόλις, qui est employé chez Plutarque pour désigner Éleusis, convient particulièrement pour désigner une Acropole (*infra*, p. 198, n. 3).

2 PLUT., *Sol.*, IX, 5.

3 Il est possible que la victoire de Solon, commémorée au Skiradion, l'ait été de même au Phalère d'où partit vraisemblablement l'unique triacontère athénienne qui permit de la remporter (PLUT., *Sol.*, IX, 3) et qu'on l'y ait reportée dans le mythe fondateur de Thésée. En effet, le temple d'Athéna Skiras au Phalère (PAUS., I, 1, 4), où se célébraient les *Oschophories*, était associé aux aspects, à la fois tristes et joyeux, du retour de Thésée à Athènes après sa victoire sur le Minotaure : PLUT., *Thés.*, XXII, 23 ; L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 142 ; L. BESCHI et D. MUSTI (1987), p. 256. Or le vaisseau, sur lequel Thésée passait pour avoir fait la traversée, était une triacontère que les Athéniens, dit PLUT., *Thés.*, XXIII, 1, avaient conservée jusqu'au temps de Démétrios de Phalère. Selon le témoignage de PHILOCHORE, 328 F 111 J = PLUT., *Thés.*, XVII, 6, le pilote et le timonier en auraient été fournis à Thésée par Sciros de Salamine. Il est donc possible que cette triacontère que les Athéniens attribuaient à Thésée, ait été celle de Solon, conservée au Phalère en commémoration d'une victoire transposée dans le mythe de Thésée, peut-être déjà dans les *kurbeis*.

4 SOL., frgt 2 G.-P. *Supra*, p. 51. Les vers de cette élégie que cite PLUT., *Sol.*, VIII, 2, s'insèrent dans la version *populaire* de la bataille à laquelle prélude l'intervention de Solon qui, sur l'Agora, se serait affublé d'un bonnet de fou (πιλίδιον) pour convaincre ses concitoyens de prendre l'île à Mégare, tout en échappant au décret qui aurait puni de mort quiconque proposait la reprise de la guerre pour Salamine. Cette version date sans doute du IVe siècle, époque à laquelle on brode sur Solon et Salamine [cf. DEM., XIX (*Leg.*), 254 ; ESCHN., I (*Tim.*), 26]. Elle se rattache à la statue de Solon que l'on pouvait voir sur l'Agora de Salamine et qui le représentait coiffé, non pas du bonnet de fou, comme on le crut alors, mais du couvre-chef du héraut, le πῖλος, en une interprétation imagée du contenu de ses vers : R. FLACELIÈRE, *Le bonnet de Solon*, dans *REA*, 49 (1947), pp. 235-247.

La tactique utilisée pour le faire révèle cependant la faiblesse des Athéniens face aux Mégariens sur le plan hoplitique, puisque c'est par la mer, et non par la terre, qu'Éleusis fut reprise. D'où la nécessité pour Athènes d'organiser l'éphébie selon un modèle qui fasse prendre conscience aux futurs citoyens de l'obligation de défendre coûte que coûte les nouvelles frontières terrestres d'Athènes, marquées par ces bornes sur lesquelles les éphèbes prêtent leur serment dans le sanctuaire d'Aglaure, héroïne d'une guerre qu'au Ve siècle encore Athènes continue à reporter inlassablement dans le mythe, faute de pouvoir en accepter la réalité historique.

D'autre part, la nécessité de défendre Éleusis, dont la vulnérabilité par la mer avait été démontrée par l'expédition même de Solon, le conduisit à s'entendre avec les deux familles les plus illustres de l'île, de façon à les rendre solidaires d'Athènes en un accord qui lui aussi fut reporté dans le mythe, mais qui, comme tel, n'en traduit pas moins les préoccupations qu'Athènes continue à éprouver pour le sort d'Éleusis, même après la victoire de Solon.

2. Le ralliement des Salaminiens : les fils d'Ajax, citoyens d'Athènes

À Athènes, l'insertion des deux grandes familles de Salamine dans la cité, celles des Philaïdes et des Eupatrides, passait pour remonter à l'époque d'Ajax. Comme on va le montrer, le mythe ainsi constitué atteste la présence d'une transaction qui, à l'époque de Solon, accorda à ces deux familles la citoyenneté à Athènes, en échange de leur soutien à la politique athénienne de contrôle de l'île.

Selon la tradition athénienne, c'est Solon qui passait pour avoir défendu devant les juges spartiates le principe que Salamine appartenait de droit à Athènes, en fonction de la citoyenneté que les fils d'Ajax y avaient acquise[1] :

> τὸν δὲ Σόλωνά φασιν ἀποδεῖξαι τοῖς δικασταῖς ὅτι Φιλαῖος καὶ Εὐρυσάκης οἱ Αἴαντος υἱοί <τῆς> Ἀθήνησι πολιτείας μεταλαβόντες παρέδοσαν τὴν νῆσον αὐτοῖς καὶ κατῴκησαν ὁ μὲν ἐν Βραυρῶνι τῆς Ἀττικῆς, ὁ δ' ἐν Μελίτῃ· καὶ δῆμον ἐπώνυμον Φιλαίου τὸν Φιλαϊδῶν ἔχουσιν, ὅθεν ἦν Πεισίστρατος.
>
> Quant à Solon, on dit qu'il prouva aux juges que Philaios et Eurysacès, les fils d'Ajax, en échange de la citoyenneté qu'ils avaient reçue à Athènes, firent don de leur île aux Athéniens, et qu'ils vinrent habiter en Attique, l'un à Brauron, l'autre à Mélitè, et que Philaios donna son nom au dème des Philaïdes auquel appartenait Pisistrate.

La localisation des terres des Philaïdes qui se trouvaient non seulement dans la région de Brauron, mais encore dans le Pédion, au sortir de l'Aigaléos, sur la voie Sacrée, tend effectivement à faire de l'intégration des Philaïdes et des Eupatrides dans l'Attique un des points essentiels de la politique de Solon. On sait par Hérodote que c'est alors qu'il se trouvait sous le porche de sa maison que le Philaïde Miltiade vit passer les Dolonces qui, de Delphes, retournaient chez eux par la Voie Sacrée. Ils suivaient ainsi les conseils de l'oracle qui leur faisait opportunément rencontrer un adversaire indésirable de la politique de Pisistrate que l'on souhaitait voir porter ailleurs ses talents de stratège dont les Dolonces avaient quant à eux le plus grand besoin pour lutter

---

[1] PLUT., *Sol.*, X, 3.

contre leurs voisins[1]. La rencontre, même si elle paraît fortuite, ne l'est donc point[2] :

> Ἰόντες δὲ οἱ Δόλογκοι τὴν Ἱρὴν Ὁδὸν διὰ Φωκέων τε καὶ Βοιωτῶν ἦισαν· καί σφεας ὡς οὐδεὶς ἐκάλεε, ἐκτρέπονται ἐπ' Ἀθηνέων. Ἐν δὲ τῇσι Ἀθήνῃσι τηνικαῦτα εἶχε μὲν τὸ πᾶν κράτος Πεισίστρατος, ἀτὰρ ἐδυνάστευέ γε καὶ Μιλτιάδης ὁ Κυψέλου, ἐὼν οἰκίης τεθριπποτρόφου, τὰ μὲν ἀνέκαθεν ἀπ' Αἰακοῦ τε καὶ Αἰγίνης γεγονώς, τὰ δὲ νεώτερα Ἀθηναῖος, Φιλαίου τοῦ Αἴαντος παιδὸς γενομένου πρώτου τῆς οἰκίης ταύτης Ἀθηναίου. Οὗτος ὁ Μιλτιάδης κατήμενος ἐν τοῖσι προθύροισι τοῖσι ἑωυτοῦ, ὁρέων τοὺς Δολόγκους παριόντας ἐσθῆτα ἔχοντας οὐκ ἐγχωρίην καὶ αἰχμὰς προσεβώσατο καί σφι προσελθοῦσι ἐπηγγείλατο καταγωγὴν καὶ ξείνια.
>
> Les Dolonces, suivant la Voie Sacrée, traversèrent la Phocide et la Béotie ; puis, comme personne ne les invitait, ils firent un détour par Athènes. Le pouvoir absolu y était alors aux mains de Pisistrate. Cependant Miltiade, fils de Cypsélos, y jouissait aussi d'une grande autorité : il était d'une maison qui entretenait des quadriges, il tirait son origine d'une famille qui descendait d'Ajax et d'Égine, n'étant Athénien que de fraîche souche. Car Philaios, fils d'Ajax, était le premier de cette maison à être devenu Athénien. Ce Miltiade était assis sous son porche quand il vit passer les Dolonces, porteurs de vêtements qui n'étaient pas ceux du pays et de lances; il les interpella, les autres s'approchèrent et il leur offrit de faire halte et de recevoir son hospitalité.

La situation de la maison de Miltiade l'ancien peut être précisée par les témoignages qui attestent que son descendant, Cimon, l'adversaire de Périclès, avait des terres dans le dème des Laciades[3]. Or le *témenos* du héros Lacios est situé par Pausanias à proximité de la Voie Sacrée, avant qu'elle ne

---

1 Le départ de Miltiade pour la Thrace, où Pisistrate lui-même avait peut-être des intérêts, n'a pu se faire, comme le souligne Claude MOSSÉ, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969, p. 69, sans l'accord du tyran.

2 HDT., VI, 34-35. - En fonction de la naissance de Miltiade, dont le *terminus ante quem* est fixé *ca* 585 [cf. J. K. DAVIES, *APF*, 1971, p. 299], P. J. RHODES (1985)[2], p. 198, pense que l'épisode se place peu de temps après le premier coup de Pisistrate.

3 *A.P.*, XXVII, 3 : *Cimon, étant donné qu'il avait une fortune comparable à celle d'un tyran, d'abord s'acquittait brillamment des liturgies communes, ensuite il nourrissait beaucoup de gens de son dème : il était permis à celui des Laciades qui le voulait de venir chaque jour le trouver afin d'avoir le nécessaire ; de surcroît, tous ses terrains étaient laissés sans clôture de façon à ce que celui qui le voulait put profiter de leurs fruits* ; de même PLUT., *Cim.*, X, 2.

franchisse le Céphise pour pénétrer dans la trouée de l'Aigaléos[1]. C'était donc à cet endroit stratégique, si l'on se place sur le plan d'une ancienne frontière qui pouvait réapparaître à la suite d'une contre-offensive mégarienne sur Éleusis, que les Philaïdes avaient reçu des terres en échange de leur soutien à la politique athénienne dans leur île[2]. En les lotissant en cet endroit, Solon s'assurait qu'ils défendraient cette zone sensible à titre personnel, et que, dès lors, à Salamine, ils soutiendraient de même le parti d'Athènes. Éleusis serait ainsi protégée par un double « bouclier », celui que constituait l'île elle-même[3], et celui que garantissait la présence des Philaïdes à l'entrée du Pédion, où ils sont chefs de guerre tout autant que grands propriétaires. Miltiade ne pouvait donc manquer de voir passer les Dolonces puisqu'il était chargé du contrôle de la Voie Sacrée, dans l'un de ses tronçons, essentiel à la défense de la plaine thriasienne.

S'assurant la fidélité d'une des deux grandes familles salaminiennes qui s'était peut-être ralliée à Athènes dès avant la conquête de l'île, Solon ne pouvait que mener la même politique vis-à-vis de l'autre. Les Eupatrides se virent donc octroyer des terres dans l'*astu*, à Mélité[4], tandis qu'à la fin du VIe siècle, Athènes, après que l'arbitrage spartiate lui eût donné Salamine, procédait à un vaste échange entre des citoyens de Salamine, incorporés à l'Attique, et des Athéniens qui devenaient clérouques à Salamine, sans que celle-ci pourtant fût assimilée à Athènes[5]. Que ce soit Solon qui inaugure cette politique, c'est ce

---

1 PAUS., I, 37, 2-3, signale après le Skiron et avant le Céphise, donc avant de pénétrer dans l'Aigaléos, les tombeaux des Lycomides, puis, un peu plus loin, le *téménos* du héros Lacios et le dème des Laciades : *En s'avançant un peu plus loin se trouve le téménos du héros Lacios, et le dème des Laciades qu'on appelle ainsi à cause de lui...* L'endroit n'était donc pas dénommé par les Philaïdes, nouveaux venus dans la région. Aussi n'y voyait-on aucun tombeau ancestral dont ils auraient pu se réclamer.

2 Carte : *supra*, p. 154. - Sur la position du dème des Laciades : J. S. TRAILL (1975), carte 1. En fonction de cette localisation, D. M. LEWIS, dans *Historia* 12 (1963), p. 25, estime que les terres patrimoniales des Philaïdes ne pouvaient être de même situées à Brauron. Le cas des grandes familles, dont les terres se trouvaient situées à la fois sur la côte est et ailleurs en Attique, est cependant fréquent : Géza ALFÖLDY, dans *RBPhH*, 47 (1969), pp. 5-36. Il semblerait d'ailleurs que, pendant longtemps, cette côte ait connu des emplacements vides. À la fin du VIe siècle, c'est au Sounion encore qu'Athènes peut caser un groupe homogène et assez nombreux de Salaminiens (*supra*, p. 127, n. 3).

3 *Supra*, p. 128.

4 HARPOCRAT., *s. v.* Εὐρυσάκειον Dindorf, signale que c'est à Mélitè que se trouvait le *témenos* d'Eurysacès, héros éponyme des Eupatrides. PAUS., I, 35, 2, signale d'une manière plus vague qu'Eurysacès, héros des Salaminiens, avait un autel à Athènes, sans doute à Mélitè : F. BOURRIOT (1976), p. 1096. - Comme les Philaïdes (*supra*, p. 186, n. 1), les Eupatrides avait donc un héros ancestral, mais pas de tombe ancestrale, en Attique.

5 *Supra*, p. 127, n. 3.

que confirme la présence d'un Philaïde comme archonte trois ans avant son archontat[1] :

[. . .] \[- - -]
[Κύ]φσελο[ς]
[Τε]λεκλε[- - -]
[Φιλ]όμβ[ροτος]
[Σόλον]

Cypsélos (597/6)
Télécleidès (596/5)
Philombrotos((595/4)
Solon (594/3)

Cypsélos, premier membre connu de cette famille, si l'on fait exception de ses ancêtres mythiques, est père de Miltiade l'ancien. Comme son nom l'indique, il appartient, par sa mère très probablement, à la famille du tyran de Corinthe dont il porte le nom[2], et dont il est sans doute le petit-fils[3]. L'intégration des Philaïdes de Salamine dans l'Attique, à laquelle Athènes tenait particulièrement puisqu'elle y mit le prix, signifiait donc aussi l'alliance ou du moins la sympathie de Corinthe, la vieille adversaire de Mégare sur son flanc occidental. Puisque cette intégration fut réalisée avant 597/6, date à laquelle Cypsélos fut archonte à Athènes, c'est dès avant cette date que Solon remporta la bataille qui devait donner à Athènes, Éleusis et Salamine[4]. Cependant, si, après cette victoire, Éleusis resta définitivement attachée à Athènes, Salamine n'allait pas tarder à retomber sous la domination mégarienne, ce qui fut fait dès avant l'archontat de Solon[5], en dépit des efforts déployés par Athènes pour intégrer l'aristocratie de l'île dans la cité athénienne.

---

1 *Agora* I 4120 ; frgt M 11, publié par D. W. BRADEEN, dans *Hesperia*, 32 (1963), p. 187. - Philombrotos, cité comme archonte par PLUT., *Sol.*, XII, 4, pour l'année qui précède Solon, permet à M. F. MCGREGOR, *Solon's Archonship : the epigraphic Evidence*, dans *Studies in Honour of E. T. Salmon*, 1974, pp. 31-34, de restituer sur cette liste *Solon*, dont la date de l'archontat est solidement fixée en 594/3 par la tradition littéraire (*supra*, p. 26, n. 1), tandis que la seule combinaison de lettres possible avec φσελο semble devoir être Κύφσελος : D. W. BRADEEN, *ibid.*, p. 193, n. 27.

2 En HDT., VI, 35, Miltiade est dit *fils de Cypsélos*, tandis que HDT., VI, 128, rappelle que le Philaïde Hippocleidès avait plus de chances que d'autres d'obtenir la main d'Agaristè, fille du tyran de Sicyone, parce que *son origine l'apparentait aux Cypsélides de Corinthe*. Les modernes (cf. J. K. DAVIES, *APF*, 1971, p. 295) supposent de façon générale que c'est la fille du tyran de Corinthe qui avait épousé un Philaïde, et que le Philaïde Cypsélos portait, comme c'était souvent le cas, le nom de son grand-père. J. K. DAVIES, *APF*, p. 295, place le mariage vers 630, ce qui est vraisemblable puisqu'à la même époque, Théagène, le tyran de Mégare, essaya lui aussi de rentrer dans l'aristocratie traditionnelle en donnant sa fille à un noble athénien, Cylon (THC., I, 126, 3 ; *infra*, pp. 314-325). Mais, en même

Ces mêmes efforts s'appliquèrent par ailleurs aux Eumolpides et aux Céryces qui, comme les Philaïdes et les Eupatrides, furent richement dotés de terres par Solon, si l'on en croit du moins les critiques qui furent adressées plus tard à sa politique foncière, lorsqu'elle fut assimilée à une annulation des dettes. Selon une tradition que toutes les tendances politiques au IVe siècle admettaient, les amis de Solon — Conon, Clinias, Hipponicos — auraient, en effet, tiré parti de sa politique d'annulation des dettes en empruntant pour acheter beaucoup de terres qu'ils auraient gardées, une fois l'annulation des dettes prononcée. D'où le nom de *Chréocopides* ou encore d'« anciens riches », *palaioploutoi*, qu'on leur avait donné[1] :

> Ὡς γὰρ ὥρμησεν ἀνιέναι τὰ χρέα καὶ λόγους ἁρμόττοντας ἐζήτει καὶ πρέπουσαν ἀρχήν, ἐκοινώσατο τῶν φίλων οἷς μάλιστα πιστεύων καὶ χρώμενος ἐτύγχανε, τοῖς περὶ Κόνωνα καὶ Κλεινίαν καὶ Ἱππόνικον, ὅτι γῆν μὲν οὐ μέλλει κινεῖν, χρεῶν δὲ ποιεῖν ἀποκοπὰς ἔγνωκεν. Οἱ δὲ προλαβόντες εὐθὺς καὶ φθάσαντες ἐδανείσαντο συχνὸν ἀργύριον παρὰ τῶν πλουσίων καὶ μεγάλας συνωνήσαντο χώρας. Εἶτα τοῦ δόγματος ἐξενεχθέντος, τὰ μὲν κτήματα καρπούμενοι, τὰ δὲ χρήματα τοῖς δανείσασιν οὐκ ἀποδιδόντες, εἰς αἰτίαν τὸν Σόλωνα καὶ μεγάλην διαβολὴν, ὥσπερ οὐ συναδικούμενον, ἀλλὰ συναδικοῦντα κατέστησαν. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν εὐθὺς ἐλύθη τὸ ἔγκλημα τοῖς πέντε ταλάντοις· τοσαῦτα γὰρ εὐ-

---

temps, il en profitait pour tenter de mettre la main sur Athènes et y créer une tyrannie. - Quoique J. B. SALMON, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford 1986², p. 217, estime qu'on ne peut connaître le motif qui détermina le mariage de la fille de Cypsélos avec un Philaïde de Salamine, on peut se demander s'il n'était pas du même ordre, ce qui laisse supposer qu'au moment de ce mariage, l'île n'était pas encore passée aux Mégariens, ou que leur domination y était assez faible, pour que Corinthe espère la renverser. Après la conquête de l'île par Solon, Périandre préféra cependant soutenir les Athéniens contre les Mégariens plutôt que de tenter de s'emparer de Salamine. Il soutint de même Athènes contre Mytilène dans le conflit qu'il arbitra entre eux sur le sort de Sigée (*infra*, p. 224 n. 1), ce qui confirme que les sympathies corinthiennes sont athéniennes, sans doute parce qu'elles sont anti-mégariennes.

3 Ceci suppose que l'on adopte pour les Cypsélides, la chronologie « haute », fournie par les données « apollodoriennes » de la tradition (Cypsélos, tyran de 657/6 à 627/6, Périandre de cette date à 587/6), dont J. SERVAIS, dans *AC*, 38 (1969), pp. 28-81, a montré — contre Éd. WILL, *Kor.*, 1955, pp. 371-380 — qu'elles étaient les seules possibles. De même M. F. MCGREGOR (1974), p. 33 ; J. B. SALMON (1986²), p. 186, n. 1.

4 La date de 540 que J. K. DAVIES, *APF*, 1971, p. 310, n° 8429, donne comme *terminus ante quem* à l'installation des Philaïdes à proximité de la voie Sacrée, peut donc être remontée en 598/7.

5 *Infra*, pp. 310-311.

1 PLUT., *Sol.*, XV, 7. Παλαιόπλουτοι est signalé par *A.P.*, VI, 2, dans le cadre de la même anecdote qui ne cite pas de noms.

ρέθη δανείζων, καὶ ταῦτα πρῶτος ἀφῆκε κατὰ τὸν νόμον. Ἔνιοι δὲ πεντεκαίδεκα λέγουσιν, ὧν καὶ Πολύζηλος ὁ Ῥόδιός ἐστι. Τοὺς μέντοι φίλους αὐτοῦ Χρεοκοπίδας καλοῦντες διετέλεσαν.

Comme Solon s'apprêtait à remettre les dettes, et qu'il cherchait les termes adéquats et le fondement approprié [pour faire adopter cette politique], il s'en ouvrit à ceux de ses amis dans lesquels il avait le plus confiance et qu'il fréquentait le plus, parmi lesquels Conon, Clinias et Hipponicos : il leur dit qu'il ne toucherait pas à la terre, mais qu'il était décidé à annuler les dettes. Ceux-ci, le devançant, se hâtèrent d'emprunter beaucoup d'argent auprès des riches et acquirent de grands domaines, puis, quand la décision eut été prise, ils jouirent de leurs domaines, sans rendre l'argent à ceux qui le leur avaient prêté, ce qui souleva contre Solon de grandes calomnies, et fit croire qu'il était non pas leur dupe, mais leur complice. Solon se disculpa bientôt de ce grief par les cinq talents qu'il s'était trouvé emprunter et dont il fit le premier remise selon la loi. Certains disent qu'il s'agissait de quinze talents, dont Polyzélos de Rhodes[1]. Cependant ses amis gardèrent le nom de *chréocopides*.

Clinias et Hipponicos sont les premiers représentants connus des familles des Eupatrides et des Céryces, Conon est très probablement un Eumolpide[2], de telle sorte que, si l'on fait abstraction de Cypsélos, dont le nom, par trop étranger et à connotation tyrannique, pouvait au IVe siècle ne pas paraître authentique, tous les amis intimes de Solon passaient, à cette époque encore, pour appartenir aux familles les plus influentes de Salamine et d'Éleusis.

---

1 POLYZÈLOS DE RHODES, 521 F 8 J, écrivain local de la première moitié du IIIe siècle av. J.-C., est sans doute cité de seconde main par PLUT., *Sol.*, XV, 7, à partir d'une source qui pourrait être Hermippe, souvent utilisé par Plutarque dans sa *Vie de Solon* : L. PICCIRILLI (1977), p. XXX ; pp. XXI-XXIII. L'ensemble du récit n'en provient pas moins d'une *Atthide*, comme le montre sa parenté avec *A.P.*, VI, 2, et participe à la vision que le IVe siècle se fait de l'œuvre politique de Solon (*supra*, p. 31).

2 F. LENORMANT, *Recherches archéologiques à Éleusis*, Paris, 1862, p. 139, estime probable que les généraux Conon et son fils Timothée aient été des Eumolpides puisque Timothée fit dédier une statue d'Isocrate à Éleusis, dans l'enceinte sacrée (PLUT.,*Vit. X. Orat.*, p. 838D), privilège réservé aux familles sacerdotales éleusiniennes. Cette hypothèse que BOECKH, *C. I. G.*, I, 393, adopte, est jugée trop mince par J. K. DAVIES, *APF*, 1971, p. 506, n° 13700, qui, à la suite de M. I. LINFORTH (1919), p. 273, estime que le récit relatif aux origines de la fortune foncière des amis de Solon était une manière de salir des membres influents de l'aristocratie athénienne à la fin du Ve siècle ; cf. P. J. RHODES (1985)2, pp. 128-129. Mais, même si l'accusation ressurgit opportunément à cette date, elle n'en est que plus vraisemblable si elle repose sur des bases réelles. Or la présence conjointe de Clinias que son nom désigne comme Eupatride (J. K. DAVIES, *APF*, 1971, p. 12), d'Hipponicos que son nom désigne comme un Céryce (J. K. DAVIES, *ibid.*, p. 254, n° 7826), et de Conon, très probablement un Eumolpide, renvoie à la politique éleusinienne et salaminienne de Solon.

Dans ces conditions, le sobriquet de *Chréocopides* qui les désigne comme « briseurs de créances », renvoie à l'appellation plus ancienne de *Cécropides*, d'habitants originaires de l'Attique[1]. Cette appellation était célèbre à Athènes car les Céryces s'en faisaient gloire, comme le montre le nom de *Cécropia*, porté par la fille de Callias et conservé dans la dédicace du début du IVe siècle qu'elle consacre aux Deux Déesses[2] :

τοῖν Θεοῖν ἀν[έθηκεν]
Κεκροπία Καλ[λίο θυγάτηρ]
τῶ Ἱππ[ονίκο]
Αὐτοκλ[έος γυνή]

A fait cette dédicace aux Deux Déesses
Cécropia, fille de Callias,
fils d'Hipponicos,
femme d'Autoclès.

En transformant ce nom de *Cécropides*, qui se veut honorifique, en celui de *Chréocopides*, qui est péjoratif, et en l'associant à celui de *palaioploutoi*, qui renvoie à la réalité inverse de celle qui est affirmée, les Athéniens du IVe siècle, même s'ils ne se souviennent plus des conditions réelles dans lesquelles les Céryces, comme les autres familles éleusiniennes et salaminiennes, sont devenus riches, associent encore cette richesse à la politique foncière de Solon. Celle-ci visait à favoriser ces grandes familles parce qu'elles soutenaient sa politique d'intégration d'Éleusis dans la cité athénienne.

Parmi les Athéniens bénéficiaires de cette politique foncière, seuls les Céryces étaient non pas des Éleusiniens tardivement ralliés, comme les Eumolpides, ou des Salaminiens récemment incorporés, comme les Philaïdes ou les Eupatrides, mais des Athéniens d'origine ancienne, et ils avaient soin de le rappeler par l'appellation de *Cécropides*, de descendants de Cécrops, dont ils se targuaient, même s'ils n'étaient pas plus *palaioploutoi* que les autres, puisque leur fortune foncière était de fraîche date : elle remontait à Solon qui s'était appuyé sur eux pour assurer la pérennité de sa politique éleusinienne.

---

1 HDT., VIII, 44, rappelle que les Athéniens se sont successivement désignés comme *Pélasges*, puis *Cécropides*, ceci avant qu'Érechthée ne devienne roi d'Athènes et que les *Athéniens* ne se désignent comme tels, et enfin comme *Ioniens*. La référence à Érechthée renvoie implicitement à Eumolpos et à la guerre athéno-éleusinienne toujours repoussée dans le mythe (THC., II, 15, 1), même si elle s'associe implicitement encore à la domination mégarienne qui précéda la libération d'Éleusis par Solon, comme le montre la référence à Mégare qui suit chez Hérodote, et la mention dans son texte d'une Athènes ionienne, fondamentale dans la pensée de Solon (SOL., frgt 4 G.-P. ; *supra*, pp. 49-52).

2 *I.G.*, II2, 4552 ; avec la restitution de K. CLINTON (1986), p. 46, à la ligne 2.

Ce faisant, Solon mécontentait nécessairement l'ensemble de ses concitoyens, les « chefs du peuple », les nobles[1], parce qu'ils n'étaient pas avantagés, comme l'étaient les familles éleusiniennes et salaminiennes, le *dèmos* parce qu'il attendait de la victoire l'*isomoiria* de la terre reconquise et au-delà celle de la patrie[2]. La victoire fait donc surgir le débat sur la terre et sur le droit à sa possession. Elle ouvre une crise de la cité tout entière, devant laquelle Athènes se trouve placée entre la victoire de Solon (597/6 au plus tard) et son archontat (594/3) où il obtient les pleins pouvoirs pour partager la terre. C'est cette crise, fondamentale pour l'histoire d'Athènes, par le choix que fit Solon de déplacer la notion d'égalité et de la situer dans la loi, égale pour tous, et non la terre, qui continue à être possédée inégalement par chacun, que l'on étudiera. On le fera, comme H. van Effenterre a proposé de le faire, à partir des poèmes de Solon, et non plus en fonction de la vision déformée que se fait de ces poèmes le IVe siècle, sous l'influence de ses propres problèmes politiques.

1 L'expression δήμου ἡγεμόνες est employée pour désigner les chefs des grandes familles athéniennes en SOL., frgt 3, 7 G.-P.

2 SOL., frgt 29b ; *supra*, p. 57 ; *infra*, pp. 215-216.

Chapitre V

De la libération à la législation

1. *Stasis* et *polémos* au rendez-vous de la victoire

L'Athènes d'avant la législation de Solon est une cité menacée par la guerre civile et la guerre extérieure, et qui perçoit au plus haut point le risque de sa possible disparition. Pourtant, lui rétorque Solon dans une de ses élégies, elle ne périra point. Car Athéna étend sur elle ses mains protectrices, tandis qu'un poète, Solon, lui enseigne les voies de la divine *Eunomie*, harmonisatrice et fondatrice d'un ordre civique nouveau[1] :

Ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ' ὀλεῖται
  αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·
τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη
  Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχει·
αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίῃσιν
  ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον
  ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
  εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ.

*

πλουτοῦσιν δ' ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενοι

*

οὔθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἁφαρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος,
  οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
ἣ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα,
  τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη.
τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἕλκος ἄφυκτον,
  ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἦλυθε δουλοσύνην,
ἣ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὕδοντ' ἐπεγείρει,
  ὃς πολλῶν ἑρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην·
ἐκ γὰρ δυσμενέων ταχέως πολυήρατον ἄστυ
  τρύχεται ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικοῦσι φίλαις.
ταῦτα μὲν ἐν δήμῳ στρέφεται κακά· τῶν δὲ πενιχρῶν
  ἱκνοῦνται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἀλλοδαπήν

---

[1] SOL., frgt 3 G.-P. = DEM., 19 (*Leg.*), 255. Démosthène estime que cette élégie se rapporte à la libération de Salamine par Solon, non à celle d'Éleusis qu'il ne connaît pas : il sauva ce pays pour la cité (τὴν μὲν χώραν ἔσωσε τῇ πόλει).

πραθέντες δεσμοῖσί τ' ἀεικελίοισι δεθέντες.

*

οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ' ἑκάστῳ,
αὐλειοι δ' ἔτ' ἔχειν οὐκ ἐθέλουσι θύραι,
ὑψηλὸν δ' ὑπὲρ ἕρκος ὑπέρθορεν, εὗρε δὲ πάντως,
εἰ καί τις φείγων ἐν μυχῷ ἢ θαλάμου.
ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει,
ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομία παρέχει,
Εὐνομία δ' εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίθησι πέδας·
τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ,
αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φυόμενα,
εὐθύνει δὲ δίκας σκολιὰς ὑπερήφανά τ' ἔργα
πραΰνει, παύει δ' ἔργα διχοστασίης,
παύει δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς
πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.

Notre cité ne périra jamais par la volonté de Zeus ni par les desseins des dieux bienheureux qui sont immortels. Tant est magnanime sa protectrice, la fille d'un père puissant, Pallas Athéna, qui étend ses mains sur elle. Mais ce sont les citoyens eux-mêmes qui, dans leur irréflexion, veulent détruire la grande cité, en cédant à l'appât des richesses. Quant aux chefs du peuple, qui ont l'injustice au cœur, ils s'apprêtent, dans leur orgueil démesuré, à souffrir bien des maux. Ils ne savent ni réfréner leur avidité, ni ordonner leur bonheur présent dans le calme d'un banquet...

*

Ils s'enrichissent, séduits par des actes injustes...

*

Ni les biens sacrés ni les biens publics, ils ne les respectent. Ils volent, ils pillent, chacun de leur côté. Ils ne prennent pas garde aux fondements sacrés de la Justice qui, tout en se taisant, est témoin de ce qui se passe et de ce qui a été et qui, avec le temps, vient sûrement pour faire payer la dette. Voici déjà venir, pour toute la cité, une plaie inguérissable : vite, elle en est venue à une domination mauvaise qui réveille la guerre civile fratricide et la guerre extérieure endormie qui a fait périr tant de jeunesses charmantes. Car, sous les coups des ennemis, vite, la cité bien aimée se consume dans des associations qui sont propres aux gens injustes. Tels sont les maux qui bouleversent le pays. Quant aux pauvres, ils arrivent nombreux en une terre étrangère, vendus, enserrés dans des liens déshonorants.

*

Ainsi le malheur public entre dans la maison de chacun. La porte de la cour se refuse à l'arrêter; d'un bond, il franchit la haute clôture; il trouve à coup sûr même celui qui se réfugie au plus profond de la chambre. Voilà ce que mon cœur m'enseigne d'apprendre aux Athéniens : que la *Dysnomie* apporte à la cité bien des maux.

> *Eunomie*, elle, révèle que toute chose est bien ordonnée et bien agencée. Vite, elle met des entraves aux pieds des gens injustes. Ce qui est abrupt, elle l'adoucit, elle fait cesser la convoitise, elle émousse l'orgueil, elle dessèche les fleurs naissantes de la folie. Elle redresse les jugements torves. Les actes de la superbe, elle les adoucit. Elle met fin aux œuvres de la *stasis* qui oppose les deux partis, elle fait cesser le fiel de la pénible discorde. Sous son règne, chez les hommes, tout est harmonieux, tout est inspiré.

Dans cette élégie, deux panneaux, deux « mondes » : celui de la *Dysnomie* que vit Athènes en conséquence de son injustice et celui de l'*Eunomie* qui, si elle se trouve réalisée, mettra fin aux malheurs qui accablent la cité. La description de la *Dysnomie* comporte une énumération précise des maux dont souffre Athènes. La description de l'*Eunomie*, dans laquelle la législation n'est pas encore proposée comme remède[1], apparaît cependant déjà comme la réalisation d'une Justice qui, par elle-même, suffira à établir la perfection dans une cité où, par elle, tout deviendra εὔκοσμα καὶ ἄρτια, « ordonné et harmonieux »[2]. Entre cette *Dysnomie* réalisée et cette *Eunomie* idéalisée, existe un hiatus que Solon ne se propose pas de combler dans cette élégie, si ce n'est par sa parole agissante qui propose à ses concitoyens une modification de leur comportement. Car le mal public, le δημόσιον κακὸν, n'épargne personne. Que les Athéniens le veuillent ou non, ils sont donc solidaires et responsables des malheurs qui les accablent, même si la croyance ultime de Solon dans le destin d'Athènes le porte à croire que la cité, protégée par ses dieux, ne périra pas[3]!

---

1 Selon E. LAROCHE, *Histoire de la racine* NEM *en grec ancien*, Paris, 1949, p. 177, et M. OSTWALD (1969), pp. 43-44 ; (1986), p. 27, *eunomie* aurait le sens de « bonne législation », et *isonomie* celui de « législation égale ». Cependant le fait que Solon, pour désigner la loi qu'il promulgue à Athènes, emploie *thesmos* et non *nomos* (*infra*, p. 238, n. 4), et que le premier emploi de *nomos*, pour désigner la loi, ne soit pas antérieur à 464/3 (ESCH., *Suppl.*, 387-391), infirme cette prise de position. - Comme le remarque justement Éd. WILL, c. r. de *M. Ostwald* (1969), dans *RH*, 45 (1971), pp. 102-113, la loi n'est pas égale, ce sont les citoyens qui sont égaux devant elle. *Eunomie* n'a donc pas le sens de « bonne législation », même si son concept amène Solon à élaborer une législation, mais celui de « bon partage » qui, comme le souligne d'ailleurs E. Laroche dans l'ensemble de cette étude, est contenu dans tous les termes de la racine *nem-.

2 SOL., frgt 3, 32 G.-P. - Sur le sens de la racine *ar- pour indiquer l'ordre : É. BENVENISTE (1969), II, p. 100. - G. NAGY, dans *RHR*, 201 (1984), p. 246, montre que, dans la poésie archaïque, cet ordre est à la fois poétique et politique. L'importance chez Solon de la notion d'harmonie, à partir de laquelle s'établit l'ordre civique, est soulignée par la reprise du mot ἄρτια au dernier vers de cette élégie.

3 W. JAEGER, *Solons Eunomie*, dans *SDAW*, 11 (1926), p. 71 = *Five Essays*, Montréal, 1966, pp. 77-99 ; ID., *Paideia. La formation de l'homme grec* (1933), tr. fr., Paris, 1988[2], pp. 173-187, met en évidence l'apparition de la notion de responsabilité civique dans cette

On a généralement interprété cette élégie comme une dénonciation de l'injustice[1]. Et c'est vrai qu'elle l'est. Mais dans des circonstances spécifiques qui, comme H. van Effenterre[2] l'a montré, sont celles qui suivent les lendemains amers d'une victoire qui tourne à la débacle parce que la cité qui l'a remportée, se révèle incapable de l'assumer. En effet, tandis que les citoyens (ἀστοί)[3], dans leur inconscience dévastatrice, veulent détruire la grande cité

élégie. Contrairement à HSD., *Tr.*, 225-247, qui faisait des rois les agents du bonheur ou du malheur de leur cité, en fonction des arrêts droits ou fourbes qu'ils rendaient, Solon considère que c'est le comportement juste ou injuste de chaque citoyen qui fait le bonheur ou le malheur d'Athènes. Pour lui cependant, comme pour Hésiode, ce ne sont pas les actes des hommes qui portent en eux-mêmes leurs conséquences, mais la Justice divine qui tôt ou tard s'interpose pour faire payer la dette. - La même conception de la Justice est développée dans SOL., frgt 1 G.-P., notamment aux vers 7-35, en dehors cependant du cadre civique encore inexistant dans cette élégie qui a pu être de jeunesse : Solon y demande aux Muses d'assurer son succès de poète *chez tous les hommes* (*ibid.*, 3-4), et non dans la cité.

1 M. I. LINFORTH (1919), pp. 202-204. - Les études qui suivent celles de W. JAEGER, insistent comme la sienne sur la présence d'une éthique civique dans la pensée politique de Solon : A. MASARACCHIA (1958), pp. 246-275 ; G. FERRARA (1964), pp. 72, 124-125 ; H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971, p. 80 ; E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, Cambridge (Mass.), 1978, pp. 249-262, pp. 357-358 ; M. STAHL, *Solon F 3 D : The Birth of Democratic Ideas*, *Coll. international, ULB, 25-27 avril 1991, Résumé des communications*, pp. 13-14 (non repris dans les *Actes*). Et ceci même si E. A. Havelock estime qu'il faut distinguer chez Solon entre la justice privée qui rejoint l'équité et la justice publique qui, selon Havelock, concilierait *bia* et *dikè*. Mais SOL., frgt 30, 16 G.-P., qu'il cite à l'appui de cette argumentation, ne concerne pas la législation, mais la libération. On ne peut donc l'alléguer pour justifier cette distorsion de la notion de justice chez Solon.

2 H. van EFFENTERRE (1977), pp. 113-114 ; *supra*, pp. 56-60.

3 Le sens du mot ἀστοί, pour désigner l'ensemble des citoyens athéniens, a été établi dans ce passage par M. I. LINFORTH (1919), pp. 196-198, et A. MASARACCHIA (1958), pp. 253-256, en dépit des premières interprétations données au mot par von Leutsch, Bergk et Weil qui identifiaient *astoi* et *nobles*, en fonction de l'interprétation aristotélicienne qui fait de Solon le *prostatès* d'un *dèmos* exploité. SOL., frgt 3, 5-10 G.-P. distingue cependant les ἀστοί des *chefs du peuple* cités ensuite, tandis que l'appât des richesses que Solon dénonce de la part du *dèmos*, comme des chefs du peuple, se comprend, si on considère avec H. van EFFENTERRE (1977), p. 113, n. 71, qu'ils ont les uns et les autres une même « communauté d'appétits » par rapport à la terre reconquise. Au vers 21 de la même élégie, ἄστυ désigne d'ailleurs la cité dans son ensemble, le qualificatif πολυήρατον qui accompagne ce mot montrant qu'il a déjà chez Solon la connotation affective qu'il gardera chez Sophocle et Hérodote pour désigner la ville, non pas seulement en tant que centre urbain, mais aussi en tant que cité à laquelle on appartient et à laquelle on tient. Cette connotation est absente du terme πόλις, à moins qu'il ne soit accompagné, comme au vers 1 de cette élégie, par ἡμετέρα. - Sur la distinction *astu-polis*, voir l'ensemble du dossier constitué par *Ktèma*, 8 (1983), particulièrement M. CASEVITZ, *Mon* astu, *sa* polis *: les exemples d'Hérodote*, pp. 75-83, et E. LÉVY, Astu *et* polis *dans l'Iliade*, pp. 55-74, qui soulignent la distinction présente dès l'*Iliade* entre *polis*, ville vue de l'extérieur, ville à prendre, enceinte fortifiée, et *astu*, ville vue de l'intérieur, ville à défendre.

(μεγάλην πόλιν) qui vient à peine de se reconstruire, les chefs du peuple, à l'esprit injuste, pillent sans vergogne le territoire repris à l'ennemi[1]. On voit s'affronter dans ce poème deux conceptions opposées de l'exploitation de la victoire : à une aristocratie qui se taille des parts, partout où elle le peut, dans une terre qu'elle considère comme prise de guerre, sans rien y respecter, même pas les biens publics ni les biens sacrés[2], s'oppose l'ensemble du *dèmos*, les *astoi*, qui, considérant cette attitude comme du vol, entendent faire triompher le principe d'un partage égalitaire en une conception qui se précisera lorsqu'au moment de l'archontat de Solon (594/3), ils tenteront d'obtenir de lui l'*isomoiria* de la terre civique[3].

Le point de vue de Solon est autre cependant : pour lui, Éleusis n'est pas prise de guerre, mais partie intégrante d'Athènes quand bien même sa population, dans le chef des Eumolpides, a-t-elle trahi. Il convient donc de la réinsérer dans la cité athénienne à laquelle elle appartient de droit, et de s'appuyer pour le faire sur les grandes familles éleusiniennes, salaminiennes et sur celle des Céryces qui, à Athènes, soutient cette politique de réinsertion. Solon dote donc ces familles de terres, en une politique aristocratique qui considère que l'appui sur les grandes familles, notamment sur celles des territoires acquis ou reconquis, est une garantie de conservation de ces territoires par Athènes. Cette même politique implique par ailleurs le rejet de tout partage du territoire éleusinien qui ne serait pas déterminé par ces objectifs. Solon rejette donc tout autant les partages opérés par les chefs du peuple, à leur avantage, que celui, égalitaire, qu'espère le *dèmos*, tandis qu'il justifie son refus en estimant que partager la terre reconquise à l'avantage des Athéniens, sans la rendre aux Éleusiniens qui y ont droit, constituerait une violation de *Dikè* qui interviendrait à coup sûr (πάντως)[4] pour faire payer aux Athéniens la dette qu'ils lui doivent, comme dans un tribunal, on paie le prix du sang[5]. Cette dette d'ail-

---

1 SOL., frgt 3, 5-13 G.-P.

2 SOL., frgt 3, 12 G.-P. - Parmi les biens sacrés figurait à Éleusis la plaine rharienne, domaine réservé de Déméter (*Hh Dém.*, 450). - D. LEWIS, *Les biens publics dans la cité*, dans O. MURRAY et S. PRICE (éds), *The Greek City from Homer to Alexander* (1990), tr. fr., Paris, 1992, pp. 284- 304, souligne que ce passage de Solon présente la première occurrence connue du terme δημόσιος.

3 SOL., frgt 29b ; *supra*, p. 57.

4 Πάντως (SOL., frgt 3, 16 G.-P.) : un des mots préférés de Solon, (cf. *ibid.*, 28 ; et SOL., frgt 1, 8, 13, 25-28, 31 G.-P.). Il insiste ici sur la puissance de *Dikè* qui, pour Solon, tôt ou tard, *à coup sûr, de toute façon*, se réalise : W. JAEGER, (1988)^2, p. 178, n. 21.

5 ESCH., *Ag.*, 1338 : Agamemnon, coupable du meurtre commis par ses pères, devra-t-il *payer le prix du sang* qu'ont répandu ses pères (αἶμ' ἀποτείσει) provoquant d'autres morts, châtiment de la sienne ?

leurs, Athènes a commencé à la payer, en fonction de ses injustices passées, puisque vers la cité tout entière s'avance une *plaie inguérissable* dont les symptômes sont visibles dans les malheurs tant publics que privés qui l'accablent[1] :

τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἕλκος ἄφυκτον,
ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἦλυθε δουλοσύνην,
ἣ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὗδοντ' ἐπεγείρει,
ὃς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην·
ἐκ γὰρ δυσμενέων ταχέως πολυήρατον ἄστυ
τρύχεται ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικέουσι φίλους.
ταῦτα μὲν ἐν δήμῳ στρέφεται κακά· τῶν δὲ πενιχρῶν
ἱκνοῦνται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἀλλοδαπήν
πραθέντες δεσμοῖσί τ' ἀεικελίοισι δεθέντες.

Ce passage forme une *crux*[2]. S'il apparaît comme tel, c'est cependant parce que les termes qui y concernent la guerre — πόλεμος — ont été compris comme se rapportant à la στάσις, en fonction de l'interprétation de l'École d'Aristote qui voit dans la libération opérée par Solon une libération des dettes, et non celle d'un territoire repris à l'ennemi. Aussi M. I. Linforth[3] affirme-t-il à propos de δυσμενέων au vers 21 : *Are these enemies internal or external ? Certainly not external. It would not be true to say that Athens was being rapidly destroyed by external enemies. Megara indeed was a menace, but not formidable. Furthermore, the whole poem is concerned with the social and economic condition of Athens; foreign relations are not mentioned.* Pour Linforth, δυσμενέες désigne donc métaphoriquement les ennemis intérieurs d'Athènes. En conséquence, il traduit les vers 21 et 22[4] : *As if she were the prey of foreign foes, our beloved city is rapidly wasted and consumed in those secret conspiracies which are the delight of dishonest men.*

Si, par contre, on considère, en fonction de l'interprétation qu'on a donnée du fragment 30 G.-P. de Solon, que l'ennemi est extérieur et mégarien, on prendra dans ce fragment 3 G.-P. *dusmenées* comme désignant cet en-

---

1 SOL., frgt 3, 17-25 G.-P.

2 M. I. LINFORTH (1919), p. 201 ; W. JAEGER (1933), cité dans la réédition de 1988, p. 179, avec la n. 27, p. 520 ; A. MASARACCHIA (1958), p. 264 ; G. FERRARA (1964), p. 72 ; H. van EFFENTERRE (1977), pp. 94-95, n. 11, p. 119, n. 89 ; Nicole LORAUX, (1984), pp. 203-204.

3 M. I. LINFORTH (1919), p. 202.

4 *Ibid.*, p. 141.

nemi, et l'on verra dans la guerre la cause de la *stasis* qui divise Athènes en des réunions factieuses qui sont propres aux gens injustes[1] :

ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικοῦσι φίλαις.

Solon distingue donc *polémos* et *stasis*, alors que, dans la ligne de l'interprétation aristotélicienne, Linforth les assimile, considérant que, chez Solon, les termes relatifs au *polémos* renvoient métaphoriquement à la *stasis*.

Par ailleurs, l'impossibilité où la recherche contemporaine se trouve de préciser l'origine de la *stasis* à laquelle Solon fut confronté, précisément parce qu'on ne voit pas qu'elle découle de la guerre, ce que H. van Effenterre est le premier à avoir montré, amène W. Jaeger[2] à voir en Solon un penseur de la cité en général, et non un homme politique qui s'efforça de remédier à une crise déterminée. En conséquence, il estime que πάσῃ πόλει au vers 17 signifie *toute cité*, et non *toute la cité*, et de même que δουλοσύνην au vers 18 ne désigne pas la *domination* subie par Athènes (du fait des Mégariens à Éleusis), mais la servitude morale à laquelle toute cité, quelle qu'elle soit, est réduite lorsqu'elle se livre à la *stasis*. Cette interprétation l'amène à proposer l'analyse grammaticale suivante des vers 17 à 20 : « La proposition relative ἣ στάσιν ἔμφυλον ..... ἐπεγείρει se rattache, me semble-t-il, à πάσῃ πόλει, comme je l'ai traduit dans le texte, et non à δουλοσύνην qui précède immédiatement. Les mots ἐς δὲ κακὴν ..... δουλοσύνην coupent la phrase sous forme paratactique, comme il est normal dans ce style archaïque (= ὥστε ἐς κακὴν ἐλθεῖν δουλοσύνην). Δουλοσύνη n'est pas la cause mais l'effet de στάσις... »

Mais dans le commentaire qu'il donne de ces vers et qui n'en comporte pas de traduction textuelle, Jaeger[3] ne traduit ni n'interprète δουλοσύνη, tandis qu'il assimile, comme l'avait fait Linforth, πόλεμος et στάσις : « Il n'est pas de description plus vivante et convaincante de l'intégration nécessaire de chaque existence individuelle dans sa communauté que cette importante mise en garde, écrite visiblement avant que Solon ne fût mandé pour devenir le *pa-*

---

1 Le vers 22 qui porte dans les manuscrits τοῖς ἀδικοῦσι φίλοις a été corrigé par Th. Bergk en τοῖς ἀδικοῦσι φίλαις, correction généralement adoptée par les éditeurs et les commentateurs de Solon [Ainsi E. DIEHL, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1949[3], p. 29 ; B. GENTILI et C. PRATO, *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*, Leipzig, 1979, p. 104 ; de même A. MASARACCHIA (1958), pp. 264-265]. Elle est préférable à celle de M. L. WEST, *Iambi et elegi graeci*, II, Oxford, 1972, p. 122 : τοῖς ἀδικέουσι φίλους.

2 W. JAEGER (1988), p. 179, avec la n, 27, p, 520.

3 *Ibid.*, pp. 178-179.

cificateur[1] d'Athènes. La détresse sociale ressemble à une épidémie qui frappe tout le monde dans la cité condamnée et, déclare le poète, cette misère se propage inévitablement dans toute ville qui fomente les dissensions civiles et la guerre de classes. Il ne s'agit pas là d'une vision prophétique, mais bien du diagnostic d'un homme d'État qui se base sur des faits. »

Mais de quels faits s'agit-il ? C'est ce qu'on appréhende mal si l'on suit ce commentaire que ne justifie pas l'analyse grammaticale que donne W. Jaeger. Car δουλοσύνην, placé immédiatement avant le relatif ἥ, se propose de toute évidence comme son antécédent[2], de telle sorte que la domination (δουλοσύνη) dont il est question dans ce texte est certainement la cause et non la conséquence des malheurs d'Athènes que Solon décrit ensuite comme étant la *stasis* et le *polémos* conjugués.

Ces termes associés ne sont pas synonymes, comme le montrent d'ailleurs les usages ultérieurs qui en sont faits. Ainsi, comme H. van Effenterre le souligne, στάσις et πόλεμος sont distincts dans les *Euménides* d'Eschyle où la guerre du dehors est cependant perçue comme bénéfique parce qu'elle permet d'acquérir la gloire, alors que celle de l'intérieur est rejetée comme le pire des maux[3] :

> Σὺ δ' ἐν τόποισι τοῖς ἐμοῖσι μὴ βάλῃς
> μήθ' αἱματηρὰς θηγάνας, σπλάγχνων βλάβας
> νέων, ἀοίνοις ἐμμανεῖς θυμώμασιν,
> μήτ' ἐκζέουσ' ὡς καρδίαν ἀλεκτόρων
> ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἱδρύσῃς Ἄρη
> ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν·
> θυραῖος ἔστω πόλεμος, οὐ μόλις παρών
> ἐν ᾧ τίς ἐστι δεινὸς εἰκλείας ἔρως·
> ἐνοικίου δ' ὄρνιθος οὐ λέγω μάχην.

---

1 W. JAEGER, *ibid.*, p. 520, n. 26, traduit ainsi le titre de *diallaktès* porté par Solon au moment de son archontat (*infra*, pp. 217-227).

2 Ainsi H. van EFFENTERRE (1977), pp. 94-95, n. 11, qui estime cependant, comme W. Jaeger, que δουλοσύνη renvoie à une servitude d'ordre général, « à toute condition indigne », en s'appuyant sur SOL., frgt 12, 4 G.-P., où Solon qualifie le régime de Pisistrate de δουλοσύνη : *Par le fait d'hommes nombreux, une cité périt ; dans son inconscience, le* dèmos *est tombé dans la domination d'un monarque* (μονάρχου δουλοσύνην) ; de même SOL., frgt 15, 1-4 G.-P. : *Si vous déplorez ces malheurs, considérez que seule votre lâcheté en est la cause, n'allez pas en accuser les dieux ! Ces gens, vous les avez fait prospérer et croître ; voilà pourquoi vous subissez une domination mauvaise* (κακὴν δουλοσύνην). Mais le contexte de ces deux élégies, rédigées trente ans plus tard, est différent, même si, comme dans l'élégie sur l'*Eunomie*, Solon y insiste sur la responsabilité politique de chaque citoyen.

3 ESCH., *Eum.*, 858-866. H. van EFFENTERRE (1977), pp. 94-95, n. 11.

> Ne va pas [dit Athéna à l'Érynie] dans ces lieux qui sont miens, lancer des aiguillons ensanglantés qui endommagent les entrailles des jeunes hommes, et, sans vin, les enivrent de fureurs. Ne fais pas bouillonner comme une rage de coqs entre mes citoyens, en installant ici un Arès fratricide et qui, hardi, les opposera les uns aux autres. Que la guerre soit au dehors, à la portée de celui qui éprouve le désir terrible de la vraie gloire ! Mais fi du combat entre oiseaux du pays !

Cet Arès fratricide, ἐμφύλιος[1], est aussi perçu comme le pire des maux par les Athéniens qui, à l'Artémision, confient le commandement au spartiate Eurybiade, afin d'éviter entre Grecs une guerre fratricide (στάσις ἐμφύλιος) qui serait pire qu'une guerre extérieure (πόλεμος), menée d'un commun accord[2] :

> καὶ γνόντες, εἰ στασιάσουσι περὶ τῆς ἡγεμονίης, ὡς ἀπολέεται ἡ Ἑλλάς, ὀρθὰ νοεῦντες· στάσις γὰρ ἔμφυλος πολέμου ὁμοφρονέοντος τοσούτῳ κάκιόν ἐστι ὅσῳ πόλεμος εἰρήνης·
>
> Ils réalisaient que, si l'on se disputait sur le commandement, la Grèce serait perdue. En quoi ils pensaient justement. Car la guerre civile fratricide est de loin plus néfaste qu'une guerre faite d'un commun accord, tout comme la guerre elle-même l'est plus que la paix.

De ce texte, G. Ferrara[3] tire justement la conclusion que, dans l'élégie de Solon sur l'*Eunomie*, il importe de même de distinguer πόλεμος et στάσις, et qu'il faut par conséquent tenir compte du facteur mégarien dans l'interprétation de ses poèmes. Mais cette déduction ne modifie pas l'analyse qu'il en donne. Tant l'interprétation aristotélicienne exerce une influence déterminante sur l'ensemble de la recherche, au point de l'amener à estimer que le sens des mots est différent chez Solon de ce qu'il est partout ailleurs.

Si pourtant on admet que, chez Solon, comme dans la littérature ultérieure, στάσις et πόλεμος sont distincts, on considérera que la guerre occupe une place prépondérante dans ses préoccccupations et celles de ses concitoyens, au moment où il écrivit cette élégie. Dans ce contexte de guerre, marqué par de nouvelles victoires mégariennes, δουλοσύνη renvoie donc non pas à une servitude morale, comme le pensait Jaeger, mais bien à la domina-

---

1 Cf. SOL., frgt 3, 19 G.-P.

2 HDT., VIII, 3. - Même distinction entre *stasis* et *polémos* chez PLAT., *Leg.*, 624a-628c, dans un contexte qui s'inspire de Solon : *infra*, pp. 226-227.

3 G. FERRARA (1964), p. 74.

tion subie par la Terre d'Éleusis, cette domination à laquelle Solon fait référence dans les trimètres iambiques du fragment 30 G.-P.[1] :

> Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγώ ποτε
> ὅρους ἀνεῖλον πολλαχῇ πεπηγότας·
> πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.

Tout autre emploi du mot serait en effet ambigu, alors qu'Athènes se trouve à nouveau affrontée aux Mégariens.

Solon précise d'ailleurs dans ce fragment 3 G.-P., composé au lendemain de la libération, que la domination subie le fut par *toute la cité* pour laquelle elle constitue une première manifestation de cette plaie inguérissable qui l'accable[2]. Le terme δουλοσύνη est donc explicite. Ainsi les termes d'*occupation* et de *libération* le sont-ils en d'autres guerres où l'on répugne de même à se souvenir du nom de l'ennemi.

Dans ce contexte historique précis, ἤλυθε au vers 18 du fragment 3 G.-P. peut être défini comme un aoriste passé qui, au-delà d'une victoire qui n'est pas envisagée, parce qu'elle tourne à la catastrophe, renvoie aux jours sombres de l'occupation mégarienne. Le texte passe du passé ἤλυθε au présent ἐπεγείρει qui évoque la double guerre, pour revenir au passé ὤλεσεν qui renvoie aux pertes jadis subies par Athènes du fait des Mégariens. La victoire tant espérée et enfin obtenue a donc tourné au drame. Athènes victorieuse n'a pas su profiter de sa victoire. Elle s'est entre-déchirée, permettant aux Mégariens de repasser victorieusement à l'offensive, de telle sorte que la reconquête d'Éleusis est à nouveau menacée, comme si Athènes ne pouvait que souffrir de ce mal qui l'accable, en conséquence d'une injustice à laquelle elle se voit incapable de remédier. Elle paie donc et continuera à payer. Car, avec le temps, la justice viendra à coup sûr exiger ce que la cité lui doit[3] :

> τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη.

L'aoriste gnomique ἦλθ', qui indique la vengeance inévitable de la Justice divine, dont les Athéniens perturbent les fondements, n'est pas sans retentir sur l'aoriste passé ἤλυθε qui, deux vers plus bas, se rapporte à la domination jadis subie par Athènes. C'est comme si, en dépit de la victoire, cette domina-

---

1 SOL., frgt 30, 5-7 G.-P.

2 SOL., frgt 3, 17-22 G.-P. - Au vers 17, τοῦτ' est apposé à ἕλκος ἄφυκτον, selon une construction que Solon aime utiliser (cf. SOL., frgt 2, 2 G.-P.) : M. I. LINFORTH (1919), p. 201.

3 SOL., frgt 3, 16 G.-P.

tion restait virtuellement présente. La guerre civile qui résulte des difficultés de redistribution de la Terre d'Éleusis, divisée en lots par les Mégariens, a donc affaibli Athènes au point de rendre l'initiative aux Mégariens. La mort à nouveau frappe Athènes. Aussi est-ce dans le contexte d'une victoire qui tourne à la catastrophe qu'Eschyle, dans son *Agamemnon*, reprendra l'image de la plaie civique pour la mettre dans la bouche du héraut qui annonce à Argos le retour d'Agamemnon. En prélude à cette « heureuse » arrivée, ce héraut commence par évoquer la tempête meurtrière qui a anéanti l'armée des Grecs et qui a ainsi ouvert pour la cité une plaie unique, due au double aiguillon d'Arès[1] :

> ὅταν δ' ἀπευκτὰ πήματ' ἄγγελος πόλει
> στυγνῷ προσώπῳ πτωσίμου στρατοῦ φέρῃ,
> πόλει μὲν ἕλκος ἕν τι δήμιον τυχεῖν,
> πολλοὺς δὲ πολλῶν ἐξαγισθέντας δόμων
> ἄνδρας, διπλῇ μάστιγι τὴν Ἄρης φιλεῖ,
> δίλογχον ἄτην, φοινίαν ξυνωρίδα·
> τοιῶνδε μέντοι πημάτων σεσαγμένον
> πρέπει λέγειν παιᾶνα τόνδ' Ἐρινύων·

Lorsqu'un messager, au visage sombre, apporte à sa cité l'épreuve insupportable de lui apprendre que son armée a été anéantie et qu'une seule plaie (ἕλκος) en quelque sorte civique (δήμιον) s'est ouverte, en même temps qu'en grand nombre, des hommes ont été arrachés par l'*agos* à des foyers nombreux par le double aiguillon cher à Arès — destin à la lance double, attelage d'un rouge de sang —, alors sans doute convient-il au messager de telles épreuves d'entonner le péan des Érinyes.

Ἕλκος ἕν τι δήμιον chez Eschyle reprend l'idée de[2] :

> τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἕλκος ἄφυκτον,

chez Solon. Entre Solon et Eschyle, le sens du mot δῆμος a, en effet, évolué, de telle sorte qu'Eschyle au Ve siècle l'utilise pour désigner ce qui se rapporte à la cité, et non plus seulement au peuple par opposition aux ἄριστοι, comme le faisait Solon[3]. L'ἕλκος δήμιον qu'évoque Eschyle transmet donc encore l'écho de la plaie civique que déplore le poème de Solon, ainsi que le

---

1 ESCH., *Ag.*, 638-645 ; A. MASARACCHIA (1958), p. 264.

2 SOL., frgt 3, 17 G.-P.

3 *Supra*, p. 56, n. 4.

confirme d'ailleurs le terme πόλει qui, chez Eschyle, précise cette expression. De part et d'autre, chez Eschyle comme chez Solon, la victoire s'est donc révélée funèbre sous le *double aiguillon d'Arès*, dont l'évocation, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, rappelle l'association *stasis-polémos*, présente chez Solon[1]. De même, l'image de ces hommes nombreux, arrachés à leurs foyers, parce qu'ils sont « victimes d'un *agos* », dans le texte d'Eschyle[2] :

> πολλοὺς δὲ πολλῶν ἐξαγισθέντας δόμων
> ἄνδρας...

renvoie encore, comme on le montrera, au souvenir d'une Athènes qui vécut la domination mégarienne qu'elle subissait dans la plaine thriasienne comme les conséquences d'un *agos* initial.

Athènes maudite, Atrides maudits, les uns et les autres victimes d'une même Justice implacable qui tôt ou tard se réalise, à moins que la justice civique ne s'y substitue[3], tels sont les deux thèmes que traite en définitive l'*Orestie*, même si le second seul y est explicite[4]. Les images de la « malédiction » présentes chez Solon inspirent encore Eschyle nourri, comme tout Athénien du Ve siècle, de la poésie de Solon.

Cette « plaie inguérissable » qui, aux yeux de Solon, affecte la cité, touche aussi de façon particulière les plus démunis de ses concitoyens dont il déplore le sort, alors qu'ils sont exportés, les fers aux pieds, en terre étrangère[5] :

---

1 P. MAZON (éd.), *Eschyle*, II, Paris, 1945, p. 33, n. 1 : « Il semble que l'image de ce *double aiguillon* reprenne simplement l'idée des vers précédents : Arès frappe à la fois et le pays et chacun des foyers du pays. » Telle quelle, l'idée laisse cependant subsister celle du couple maudit, *stasis-polèmos*, présente dans le modèle solonien.

2 ESCH., *Ag.*, 641.

3 SOL., frgt 1, 8 G.-P., affirme en un thème que développe l'élégie tout entière et que reprend le frgt 3 G.-P. : πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη. *À coup sûr, plus tard vient Dikè*. De même ESCH., *Ag.*, 774-781 : *La justice conduit toute chose à son terme* (Δίκα [...] πᾶν δ' ἐπὶ τέρμα νωμᾷ).

4 A. MASARACCHIA (1958), pp. 264-265, rapproche à juste titre ce passage d'*Agamemnon* de l'élégie de Solon, mais en conclut cependant qu'elle se rapporte au contexte de la guerre civile. Car l'emprise de l'interprétation aristotélicienne, qui voit dans la *doulosunè* supportée par Athènes celle que les riches imposent aux pauvres, est si forte qu'elle impose sa lecture partout.

5 SOL., frgt 3, 23-25 G.-P.

ταῦτα μὲν ἐν δήμῳ στρέφεται κακά· τῶν δὲ πενιχρῶν
ἱκνοῦνται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἀλλοδαπήν
πραθέντες δεσμοῖσί τ' ἀεικελίοισι δεθέντες.

Tels sont les maux qui bouleversent le pays. Quant aux pauvres, ils arrivent nombreux en une terre étrangère, vendus, enserrés dans des liens déshonorants.

Comme A. Masaracchia[1] l'a suggéré, la terre étrangère où sont vendus ces Athéniens, trop pauvres pour pouvoir subsister à Athènes, s'oppose à celle de la cité elle-même, terre du pays, terre du δῆμος, en un sens que δῆμος a déjà chez Homère.

Ces vers montrent que l'Athènes des lendemains de la libération d'Éleusis connaît deux problèmes distincts : celui que vit la cité, en conséquence à son incapacité de régler le problème éleusinien, et celui que vivent les plus pauvres des Athéniens, exportés comme esclaves sur les marchés étrangers[2]. Le fait que cette exportation continue, alors que la libération d'Éleusis est réalisée, implique qu'elle n'est pas due aux Mégariens, mais bien, comme Solon l'indique d'ailleurs, à la pauvreté des plus économiquement faibles de ses concitoyens. Ceux-ci sont donc victimes de l'esclavage pour dettes qui sévissait avant qu'il ne le supprime par sa législation. Ces vers corroborent ainsi l'affirmation des auteurs du IVe siècle selon lesquels Solon fut l'auteur d'une loi qui interdisait l'esclavage pour dettes, même si tel ne fut pas l'objet de la libération de la Terre qu'il rapporte dans le fragment 30 G.-P. Ces Athéniens, victimes de l'esclavage pour dettes, furent donc libérés par lui au même titre que ceux qui avaient été victimes de la domination mégarienne dans la plaine thriasienne. Les mots ici encore se répètent d'un poème à l'autre, montrant qu'il faut inclure ces *atimoi* parmi les Athéniens qu'il libéra, après avoir libéré la Terre Noire d'Éleusis. *Nombreux*, en effet, étaient ces Athéniens vendus en terre étrangère et dont il déplore le sort dans son élégie sur l'*Eunomie*[3]. *Nombreux* sont ceux qui, alors qu'ils avaient été vendus, pour quelque raison que ce fût — la guerre ou l'endettement —, furent ramenés par lui à Athènes,

1 A. MASARACCHIA (1958), p. 265. - Γαῖαν [...] ἀλλοδαπήν a clairement chez Solon le sens de terre étrangère à la cité, comme le montre l'adjectif ἀλλοδαπός, utilisé pour qualifier ξένος, dans SOL., frgt 17, G.-P. : *Heureux celui qui a des enfants et des chevaux solipèdes, des chiens de chasse et un hôte à l'étranger* (ξένος ἀλλοδαπός).

2 Sur la condition de l'esclave-marchandise, distincte de celle du dépendant : Y. GARLAN, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1982, pp. 37-97.

3 SOL., frgt 3, 23-25 G.-P.

dans leur patrie fondée par les dieux, comme il le rappelle dans les trimètres iambiques du fragment 30 G.-P.[1] :

> πολλοὺς δ' Ἀθήνας, πατρίδ' ἐς θεόκτιτον,
> ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,
> ἄλλον δικαίως...

Non qu'il n'y ait parmi ces rapatriés qu'une catégorie unique de citoyens, qu'une catégorie unique de victimes. Il y avait, au contraire, parmi eux des gens qui avaient été vendus pour des raisons diverses : ἄλλον ἐκδίκως, ἄλλον δικαίως[2].

Que ces mots signalent la conformité ou non de ces ventes par rapport au droit (celui qui existait avant que Solon ne le modifie par ses lois) ou par rapport à la justice, à l'équité[3], il n'en reste pas moins qu'ils laissent entrevoir une grande variété de situations, entre lesquelles Solon précisément s'est refusé à trancher. Pour lui, en effet, un seul principe prime : ces Athéniens le sont par leur naissance, la leur ou celle de leurs pères ; ils le sont donc restés en dépit des avatars de la vie, de la guerre, de l'histoire qu'il corrige pour la rendre conforme à ce que les dieux veulent pour Athènes. Il fait donc rentrer tous ces Athéniens — ou du moins le plus grand nombre possible d'entre eux — dans leur *patrie fondée par les dieux*, qu'ils aient été victimes de l'endettement, victimes de leur incurie ou de la rapacité de voisins plus chanceux ou plus avisés, ou encore victimes de la guerre, prisonniers tombés aux mains des Mégariens, *hectèmores* travaillant pour l'occupant et incapables de lui payer son dû, ou autre chose encore. Peu importe les causes, peu importe la raison d'être d'une situation qui a pu être juste ou injuste, fondée ou non fondée, il rend à chacun la citoyenneté à laquelle il a droit, en fonction du pouvoir que les Athéniens lui ont donné pour trancher et résoudre une crise consécutive à la guerre et dont ils ne sortaient pas. Aussi fait-il rentrer de même les exilés qu'il rend à la liberté, considérant que l'exil loin d'Athènes

---

1 SOL., frgt 30, 8-10 G.-P.

2 SOL., frgt 30, 9-10 G.-P.

3 M. I. LINFORTH (1919), p. 187 ; W. J. WOODHOUSE (1938), p. 132 et A. MASARACCHIA (1958), p. 353, s'interrogeant sur les deux sens possibles de *dikè* dans ces composés, optent pour le sens de « procédure », « règle de droit », parce qu'ils partent du point de vue que Solon prend fait et cause pour les opprimés dont il est le *prostatès*, selon l'expression de *A.P.*, II, 2, ce qui le rendrait incapable d'admettre que le sort de ces gens ait parfois été mérité, conforme à la justice. En fait, l'expression est ambiguë, peut-être parce qu'elle répond à une multitude de situations entre lesquelles précisément Solon n'entend point choisir.

supprime cette liberté qui n'existe pas pour lui en dehors de la cité. De même enfin, libère-t-il tous ceux qui, à Athènes, avaient été victimes de l'occupant[1] :

...τούς τ' ἀναγκαίης ὕπο
χρειοῦς φυγόντας, γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικήν
ἱέντας, ὡς ἂν πολλαχῇ πλανωμένους,
τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα
ἔχοντας, ἤθη δεσποτῶν τρομευμένους,
ἐλευθέρους ἔθηκα.

Quant à ceux qui, sous le poids de la nécessité, avaient fui et qui ne parlaient plus la langue attique, comme il arrive à des gens qui ont erré en de nombreux endroits, et à ceux qui ici même subissaient une domination honteuse, en tremblant devant les humeurs de leurs maîtres, je les ai rendus libres.

Qu'on ne vienne donc pas lui objecter que ces gens avaient quitté Athènes, en choisissant leur destin. C'est *sous le poids de la nécessité* qu'ils ont fui[2]. Tout comme les autres, ils ont donc le droit de rentrer dans leur patrie, quand bien même se sont-ils exilés depuis si longtemps qu'ils ne parlent plus la langue attique[3], cette langue dont Solon fait par ailleurs un des critères de la citoyenneté.

Qu'on ne vienne pas non plus lui objecter que les Éleusiniens, qui ont plié sous le joug de l'ennemi, sont des couards ou des collaborateurs ! Car, même si tel fut le cas, la domination qu'ils subissaient n'en était pas moins inconvenante. Il importait d'y mettre fin et, puisqu'ils appartiennent à cette Terre que Solon a libérée, de les libérer avec elle. À l'affirmation du vers 7 du fragment 30 G.-P. qui désigne le statut de la terre d'Éleusis libérée :

πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.

---

1 SOL., frgt 30, 10-15 G.-P. Χρειοῦς figure dans le pap. de Londres, χρεῶν dans le pap. de Berlin ; le commentaire de *A.P.* est sans doute cause de l'erreur du scribe : P. J. RHODES (1985)^2, pp. 175-176.

2 SOPH., *O. C.*, 1354-164, évoque le sort misérable de l'exilé, obligé de *demander à d'autres sa nourriture quotidienne*.

3 Dans un roman largement autobiographique, H. BIANCIOTTI, *Sans la miséricorde du Christ*, Paris, 1985, p. 242, fait du non-apprentissage de leur langue maternelle par les enfants un des soucis de l'immigrant, soucieux de s'intégrer dans une communauté nouvelle : « Elles parlaient en dialecte entre elles, elles parlaient toujours le piémontais. Je comprenais tout, mais on ne me le laissait pas parler, pour que je ne contamine pas la langue du pays, que je ne fasse pas de fautes. » Perdre son pays, c'est perdre sa langue. H. Bianciotti, né en Argentine, a choisi de s'exprimer en français.

répond au vers 15 du même poème :

ἐλευθέρους ἔθηκα.

qui désigne le statut de citoyen, rendu aux Éleusiniens, conformément à celui de la Terre qui leur appartient, en même temps qu'elle est celle d'Athènes.

Lorsque Solon rédige son élégie sur l'*Eunomie*, cette libération des hommes n'est cependant pas réalisée, tandis que la libération de la Terre est menacée, de telle sorte que ce poème souligne la complexité des problèmes qui se posent à Athènes après la libération de la plaine thriasienne : Quel sort attribuer aux Éleusiniens, victimes des Mégariens ? Et quel sort aux Athéniens, victimes de la crise économique qui a accompagné la guerre et qui résulte très probablement de la perte de la plaine thriasienne ? La perte d'Éleusis, dont la plaine est la plus riche de l'Attique, a, en effet, placé Athènes devant ces douloureux problèmes que vivent depuis longtemps les cités confrontées à une *sténochôria* traditionnelle, comme Mégare et Corinthe, et ceci d'autant plus que la conquête mégarienne y a très probablement provoqué un afflux d'émigrés en provenance de la plaine thriasienne, tous les Éleusiniens n'acceptant sans doute pas de plier sous le joug mégarien. La *Constitution d'Athènes*[1] signale d'ailleurs que ce ne sont pas seulement des particuliers, mais aussi la cité qui avait des dettes, ces dettes que Solon annula par cette mesure qui, pour l'École d'Aristote, constitue l'ensemble de la *Sisachthie*. La cité s'était donc endettée, sans doute pour faire vivre ceux de ses citoyens qui désormais étaient sans terre ou se voyaient dans l'incapacité de payer le prix du blé qui, se raréfiant à la suite de la conquête, n'avait pu qu'augmenter.

Pour remédier à cette crise, il fallait exporter afin d'obtenir en échange ce blé qui maintenant faisait défaut à Athènes. Mais qu'exporter ? Les hommes en une colonie nouvelle ? Les produits ? Mais quels produits, alors qu'Athènes restait largement agricole ? La solution semble être venue de l'huile qui est le seul des produits alimentaires dont Solon autorisera l'exportation dans sa législation, ce qui montre qu'à cette époque, sa production est largement excédentaire, alors que les autres produits continuent à faire défaut. En dépit de sa plaine retrouvée, Athènes se trouve, en effet, placée devant l'afflux des rapatriés[2] :

---

1 *A.P.*, VI, 1 ; *supra*, p. 26.

2 SOL., frgt 65 R. = PLUT., *Sol.*, XXIV, 1. - Ph. GAUTHIER (1981), p. 7, estime qu'en ce qui concerne le grain, l'interdiction d'exporter fut probablement maintenue à l'époque classique. L'étude des amphores « SOS » attiques montre que c'est, dès la fin du VIIIe siècle, qu'Athènes a commencé à exporter de l'huile : M. GRAS, dans *DArch*, 5 (1987), p. 41-50 ; ID., dans *PACT*, 20 (1988), pp. 291-303. La baisse de ces exportations dans les

> Τῶν δὲ γινομένων διάθεσιν πρὸς ξένους ἐλαίου μόνον ἔδωκεν, ἄλλα δ' ἐξάγειν ἐκώλυσε· καὶ κατὰ τῶν ἐξαγόντων ἀρὰς τὸν ἄρχοντα ποιεῖσθαι προσέταξεν, ἢ τίνειν αὐτὸν ἑκατὸν δραχμὰς εἰς τὸ δημόσιον.
>
> De tous les produits indigènes, il ne permit de vendre aux étrangers que l'huile et défendit l'exportation des autres. Et, contre ceux qui les exporteraient, il ordonna à l'archonte de prononcer des imprécations, sous peine de payer lui-même cent drachmes au trésor public.

L'huile constitua donc, dès avant la législation de Solon, le moyen pour Athènes de faire face à la crise qui résulte de la perte d'Éleusis. À cette époque, les oliviers avaient cessé de se mélanger aux cultures céréalières ou maraîchères et s'étaient alignés. Ils avaient pris le nom de στοιχάδες que Solon leur donne dans sa législation[1] :

> Σόλων δὲ καὶ στοιχάδας τινὰς ἐλάας ἐκάλεσε ταῖς μορίαις ἀντιτιθείς, ἴσως τὰς κατὰ στοῖχον πεφυτευμένας.
>
> Solon appela *stoichades* certains oliviers, par opposition aux oliviers sacrés (*moriai*), probablement parce qu'ils étaient plantés en ligne.

Plantés en ligne, ces oliviers deviennent l'objet d'une agriculture intensive qui répond aux nécessités de cette exportation nouvelle qui se fait sans doute déjà en direction de la Mer Noire où se trouve un des greniers à blé de la Méditerranée, qu'Athènes après cela ne cessera plus de fréquenter, faisant des rapports avec le Pont un axe permanent de sa politique[2]. C'est à la fin du VIIe siècle en tout cas que, pour faciliter ce commerce très probablement,

---

années 590-580, tant en Etrurie qu'en Sicile, et le remplacement *ca* 580 du type « SOS », (caractérisé par ce décor sur le col de l'amphore), par le type « à la brosse », ainsi dénommé par la technique d'étalement de la peinture sur la panse, pourrait témoigner de la virulence de la guerre civile à Athènes durant ces années [M. GRAS (1988), p. 296].

1 SOL., frgt 90 R. = POLL., V, 36. - SOL., frgt 60[b] R. = PLUT., *Sol.*, XXIII, 7, fixe à neuf pieds la distance à laquelle sont plantés figuiers et oliviers. - A. MELE, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Naples, 1979, p. 75, met en évidence la nouveauté que l'arboriculture systématique — celle de l'olivier notamment — représente dans l'Attique de Solon, par rapport à l'*Odyssée* (7, 116 ; 11, 590 ; 24, 246) où les vergers sont constitués par des espèces mélangées, tout en étant en même temps des potagers, ce qui les destine aux besoins du domaine et non à l'exportation.

2 Sur l'intérêt majeur que représente la politique du grain à Athènes, en fonction de l'incapacité de la cité à subvenir à ses besoins : Ph. GAUTHIER (1981), pp. 5-28.

Athènes dispute Sigée aux Mytiléniens de Pittacos[1]. Il lui faut, en effet, un mouillage, une escale à l'entrée des Détroits, qu'elle obtient finalement grâce à la médiation de Périandre[2] que sa vieille inimitié contre Mégare fait peut-être ici encore pencher en faveur d'Athènes[3]. Sigée n'en restera pas moins une pomme de discorde entre Athéniens et Mytiléniens jusqu'à ce que Pisistrate la conquière, peut-être avec l'aide de son beau-père Gorgilos d'Argos, pour son bâtard argien Hégésistratos[4].

À Athènes, c'est donc l'occupation mégarienne d'Éleusis qui entraîne très probablement les modifications profondes que l'agriculture connaît alors. Le blé cessant d'être la culture la plus rentable, n'est plus riche désormais celui qui en possède, même si les champs de blé (γῆς πυροφόρου πεδία) continuent, comme l'affirme Solon[5], à être les plus prisés. On devient riche à Athènes, aux temps de la domination mégarienne sur Éleusis, quand on a les moyens d'acquérir de la terre, beaucoup de terres, pour y planter ces cultures arbustives, oliviers, figuiers, vignes[6], oliviers surtout qui font désormais la richesse de l'Attique. Car l'huile attique, sur les marchés étrangers, est appréciée[7], avec, si l'on peut dire, les Athéniens eux-mêmes, puisqu'Athènes, à

---

1 J. SERVAIS (1969), pp. 39-52, suivi par J. B. SALMON (1986²), p. 186, n. 1, a montré qu'il fallait distinguer chez HDT., V, 94-95, la présence de deux épisodes distincts de la guerre entre Athéniens et Mytiléniens pour la possession de Sigée et du pays avoisinant : le premier à la fin du VIIe siècle aboutit à l'arbitrage de Périandre (son *terminus ante quem* peut être par conséquent fixé en 587/6, en fonction de la « chronologie haute » qu'il convient d'adopter pour les Cypsélides) ; le second se situe sous Pisistrate, vers 540-535, la région de Sigée demeurant, durant la période intermédiaire, une possession fragile pour Athènes. - La thèse probable d'un comptoir athénien établi à Sigée, dès la fin du VIIe siècle, pour ouvrir la route de la Mer Noire, admise par G. DE SANCTIS, *Atthis*, Turin, 1912, p. 292, et L. PICCIRILLI (1973), p. 30, a été contestée par D. VIVIERS, dans *AC*, 56 (1987), pp. 5-25, parce qu'il voit dans la politique de Pisistrate à Sigée une politique de prestige personnel, dont il suggère qu'elle a pu être réalisée avec l'aide de Gorgilos d'Argos, grand-père de son bâtard Hégésistratos (cf. HDT., V, 94). Mais l'un des mobiles n'exclut pas l'autre.

2 HDT., V, 95 : *Mytiléniens et Athéniens furent mis d'accord par Périandre, fils de Cypsélos : ils s'entendirent à cette condition que chacun garderait ce qu'il avait. Sigée resta donc sous la domination d'Athènes* ; L. PICCIRILLI, *Gli arbitrati Interstatali Greci*, Pise, 1973, n° 7.

3 *Supra*, p. 187, n. 3.

4 HDT., V, 65 ; 91 ; 94 ; D. VIVIERS, dans *AC*, 56 (1987), pp. 5-25.

5 SOL., frgt 18, 2 G.-P.

6 Dans le *Serment des éphèbes* sont cités comme témoins à côté des bornes divinisées, les Blés et les Orges, puis les cultures arbustives, Vignes, Oliviers, Figuiers (*supra*, p. 124).

7 À côté de son utilisation dans l'alimentation, l'huile sert d'« excipient » dans la fabrication des parfums : P. FAURE, *Les parfums de la Grèce*, dans Claude MOSSÉ (éd.), *La Grèce ancienne*, Paris, 1986, p. 178.

côté de ses produits, exporte aussi ses hommes, ceux qui ont des ressources insuffisantes pour attendre, sans emprunter, les quinze ans nécessaires pour que les cultures arbustives produisent sur leur champ et qui, par conséquent, ont dû recourir à un voisin plus puissant, sans pouvoir, les années de mauvaise récolte, lui payer son dû[1]. L'Athènes des lendemains de la conquête mégarienne a, en effet, tout intérêt à exporter ses hommes, d'abord parce qu'ils sont désormais en surnombre sur une terre devenue trop petite pour les nourrir tous, ensuite parce que ceux qui se sortent de la crise et de la guerre — et parfois fort bien — ont besoin des champs de leurs voisins pour y planter les oliviers et autres cultures arbustives qui font leur richesse et celle de l'Attique.

Puisque la coutume à Athènes admet l'esclavage pour dettes, ces petits paysans qu'on expulse le sont à bon droit, leur sort est « légitime » aux yeux de ceux qui appliquent le droit : les grands propriétaires qui sont juges. On exporte donc ces paysans impécunieux avec leurs familles, après s'être arrangé durant les années de pénurie qui nécessairement réapparaissent au bout d'un temps, pour les mettre dans des conditions telles qu'ils ne pourront rembourser leurs dettes[2]. Quitte à faire cultiver ensuite leurs terres par une main d'œuvre salariée peu encombrante et qui présente l'avantage d'être louée à l'année pour disparaître une fois son salaire empoché ! Décrivant les métiers itinérants où l'on peut se faire de l'argent, Solon signale ainsi, après le navi-

---

1 Voyant dans l'endettement des paysans les plus pauvres la cause essentielle de l'annulation des dettes opérée par Solon, W. J. WOODHOUSE (1938), dans l'ensemble de son étude, et Éd. WILL (1962), p. 70, ont proposé une reconstitution analogue à celle que l'on a adopté ici. Certes, cette reconstitution comporte une part de conjectures. Pourtant, parce que SOL., frgt 3, 23-25 G.-P., signale l'esclavage des plus pauvres des Athéniens, exclus du *dèmos* et vendus en terre étrangère, on estimera qu'il faut tenir compte de cette donnée pour comprendre le rapport des classes sociales à Athènes avant l'archontat de Solon, tout en considérant que cette crise économique et sociale ne se développe pas en vase clos, mais consécutivement à la domination exercée par Mégare sur la plaine thriasienne.

2 L'obligation d'emprunter, pendant les années de disette, a toujours été le lot du petit paysan. Ainsi en Béotie au temps d'Hésiode, où c'était cependant la mendicité et non l'esclavage pour dettes qui menaçait le paysan insolvable. D'où les conseils d'HSD., *Tr.*, 348-350, à son frère : *Mesure exactement ce que tu empruntes à ton voisin, et rends le lui exactement, en même quantité ou même davantage, si tu peux, afin que, si tu te trouves dans le besoin, tu sois assuré de son aide.* - Sur la condition du paysan béotien : Éd. WILL, *Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien*, dans *REA*, 59 (1957), pp. 5-50 ; Er. WILL, *Hésiode : Crise agraire ? Ou recul de l'aristocratie ?*, dans *REG*, 78 (1965), pp. 542-556 (avec une mise en garde contre toute comparaison abusive entre la Béotie d'Hésiode et l'Athènes de Solon). - P. W. WALLACE, *Hesiod and the Valley of the Muses*, dans *GRBS*, 15 (1974), pp. 5-24, identifie le terroir d'Hésiode, moins ingrat sans doute que le poète ne l'affirme. H. van EFFENTERRE, *Les Béotiens. Aux frontières de l'Athènes antique*, Paris, 1989, pp. 88-89, étudie le morcellement de la propriété paysanne en Béotie : « Il y a bien des grands propriétaires, mais il n'y a que de petites propriétés. »

gateur qui transporte sa cargaison outre-mer — tel que lui-même l'a peut-être été —, le *latris* qui, à l'année, cultive une terre riche en arbres[1] :

ἄλλος γῆν τέμνων πολυδένδρεον εἰς ἐνιαυτόν
λατρεύει, τοῖσιν καμπύλ' ἄροτρα μέλει·

Un autre fendant une terre riche en arbres travaille à l'année au service d'autrui, c'est la gent des charrues recourbées.

Dans cette Athènes dominée par le profit, les fortunes se font et se défont, passant parfois dans les mains de *kakoi*, alors que des nobles sont ruinés[2] :

πολλοὶ γὰρ πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται...

Beaucoup de gens de rien sont riches, des nobles sont pauvres...

Il n'y a donc plus de stabilité, sinon dans la vertu[3] :

ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεί,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Mais nous, nous n'allons pas échanger notre mérite contre la richesse. Car il est chose stable, tandis que les richesses vont de l'un à l'autre.

Quand Solon promet au *dèmos* de libérer Éleusis[4], c'est cette Athènes désarticulée par l'argent, perturbée par des mouvements économiques et sociaux devenus incontrôlables, cette Athènes dont les coutumes surannées ne sont plus le rempart du droit, mais un moyen d'exploitation des plus faibles,

---

1 SOL., frgt 1, 48-49 G.-P. - Solon avait gagné sa vie dans le transport maritime selon PLUT., *Sol.*, II, qui cite HERMIPPE, *FHG*, III, 38, et rapproche sa situation de celle de Platon qui vendit de l'huile en Égypte, pour subvenir aux frais de son voyage. - SOL., frgt 1, 39-55 G.-P., commente ainsi le rôle du navigateur, qui est le premier à lui venir à l'esprit lorsqu'il donne une énumération des métiers itinérants : *Chacun se hâte de son côté. L'un erre sur la haute mer, mer poissonneuse, avec ses navires, dans le désir de rapporter du profit à la maison, ballotté par les vents mauvais, sans se ménager en rien.* Suit la mention du *latris*, de l'artisan, du poète, du devin, du médecin. - Il ne s'agit pas ici de métiers déshérités, comme le pense Lidia Massa POSITANO, *L'elegia di Solone alle Muse*, Naples, 1947, pp. 71-72, mais de *démiurges* qui travaillent pour le public, sans vivre de leur *klèros*.

2 SOL., frgt 6, 1 G.-P.

3 SOL., frgt 6, 2-4 G.-P.

4 SOL., frgt 30, 1-2 G.-P.

qu'il se promet de corriger et de rendre à son intégrité première, telle qu'elle existait avant que les Mégariens n'occupent la plaine thriasienne. Le point de vue du IVe siècle qui voyait en lui un *prostatès* du *dèmos*, n'est donc pas erroné[1]. Ce *prostatès*, Solon le fut. Mais il ne put le devenir que parce qu'il avait d'abord libéré la terre d'Éleusis occupée par Mégare. Et il ne le resta que parce que Mégare repassa à l'offensive, et qu'elle fit comprendre aux Athéniens la nécessité vitale pour eux de s'unir, sous peine de voir leur patrie périr et eux-mêmes disparaître avec elle. Tel est, en effet, l'enseignement que Solon tire de son examen de l'histoire d'Athènes : qu'il n'est point de salut en dehors de la cité qui seule peut l'assurer. Car nul n'échappe au malheur civique. Athènes doit donc impérativement se réformer[2].

Mais si Solon décrit avec précision la *Dysnomie* qui accable Athènes, l'*Eunomie* qu'il envisage comme remède à ses maux, reste floue. Derrière ce mot qui représente le visage idéalisé d'Athènes, tel que les dieux veulent le voir réalisé[3], les Athéniens entendront donc chacun le langage qu'ils souhaitent entendre : les *agathoi* comprendront que Solon ne menacera pas leurs privilèges, les *kakoi* qu'il se prépare, en dépit de discours aristocratiques, à partager la terre civique. L'imbrication des problèmes de la guerre, de la crise économique et sociale qui en résulte, est telle, en effet, que la justice, aux yeux du *dèmos*, passe désormais par ce partage égalitaire[4]. Pour lui, l'ordre civique s'identifie désormais avec celui, égalitaire, de la phalange qui postule le juste partage du butin, de la terre reconquise et au-delà celui de la terre civique tout entière[5]. *Eunomia*, pour le *dèmos*, a pris le sens d'*isomoiria*, et

---

1 *A.P.*, II, 2 ; *supra*, p. 35.

2 SOL., frgt 3, 26-31 G.-P. - Le thème de Solon « enseignant d'Athènes » est central chez W. JAEGER (1988)2, p. 179. - Sur l'affectivité qui, chez Solon, supprime la distance entre lui-même et la cité qu'il morigène : M. STAHL (1991), pp. 13-14.

3 Eunomie reste chez Solon cette divinité qu'elle est pour HSD., *Th.*, 900-903 : *Ensuite, Zeus épousa la brillante Thémis, qui enfanta les Heures, Eunomie, Dikè et Eirènè, la florissante qui ponctuent selon les heures les travaux des mortels*. - W. JAEGER, *Solons Eunomie*, dans *SDAW*, 11 (1926), pp. 69-85 = *Five Essays*, Montréal, 1966, pp. 77-99, fait justement remarquer (*ibid.* pp. 96-97) que SOL., frgt 3, 32-39 G.-P., comporte les mêmes accents religieux que HSD., *Tr.*, 1-10, avec une différence dans le style cependant : là où Hésiode utilise le parallélisme, Solon emploie le chiasme.

4 SOL., frgt 29b ; *supra*, pp. 57 et 191.

5 M. DETIENNE, *Géométrie, politique et société*, dans *Annales (ESC)*, 20 (1965), pp. 425-441 : aux époques homérique et archaïque, il est de tradition de déposer au centre (ἐς μέσον), pour qu'ils y soient objet de partage, le prix des jeux et le butin, avant qu'on envisage d'y déposer le pouvoir et de le remettre à la collectivité civique.

ceci d'autant plus facilement que le mot comporte en lui cette notion de répartition, de partage, présente dans les mots de la racine *nem-[1].

À Sparte déjà, durant la guerre de Messénie, c'était au nom d'une *Eunomie* ainsi comprise que les Spartiates, harassés par la guerre, avaient exigé un nouvel *anadasmos* de la terre, comme le rappelle Aristote en citant Tyrtée[2] :

> Ἐν δὲ ταῖς ἀριστοκρατίαις γίνονται αἱ στάσεις αἱ μὲν διὰ τὸ ὀλίγους τῶν τιμῶν μετέχειν [...] συνέβη δὲ καὶ τοῦτο ἐν Λακεδαίμονι ὑπὸ τὸν Μεσηνιακὸν πόλεμον· δῆλον δὲ [καὶ] τοῦτο ἐκ τῆς Τυρταίου ποιήσεως τῆς καλουμένης Εὐνομίας· θλιβόμενοι γάρ τινες διὰ τὸν πόλεμον ἠξίουν ἀνάδαστον ποιεῖν τὴν χώραν·
>
> Dans les aristocraties, les guerres civiles naissent aussi de ce que les honneurs ne sont le partage que de quelques-uns [...] C'est ce qui arriva aussi à Lacédémone, pendant la guerre de Messénie, comme on le voit d'après le poème de Tyrtée, intitulé *Eunomie*. En effet, ceux qui étaient harassés par la guerre demandaient un nouveau partage du pays.

La perspective de ce nouveau partage, les Athéniens l'entendent de même résonner derrière l'appel à l'*Eunomie* de Solon, tandis que le titre de *diallaktès*, d'« échangeur de terres », qu'il obtient en 594/3 pour régler le problème éleusinien, leur semble annonciateur de la même promesse, quand bien même Solon ne l'avait-t-il pas explicitement formulée.

---

1 E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM en grec ancien*, Paris, 1949 ; É. BENVENISTE, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, pp. 79-80.

2 ARSTT., *Pol.*, 1306b-1307a. - Claude MOSSÉ, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Paris, 1984, p. 120, estime qu'à Sparte, cet *anadasmos* se fit au détriment des droits politiques plus étendus dont disposaient jusque-là les Spartiates.

2. Solon *diallaktès* en 594/3 pour repartager la plaine thriasienne

Dans les *Sept contre Thèbes*, le *diallaktèr* est Arès puisque, par la mort qu'ils se sont donnée l'un à l'autre, Étéocle et Polynice ont définitivement partagé leur héritage en parts égales[1] :

> Ἐμοιράσαντο δ' ὀξυκάρδιοι
> κτήμαθ' ὥστ' ἴσον λαχεῖν·
> διαλλακτῆρι δ' οὐκ
> ἀμεμφεία φίλοις,
> οὐδ' ἐπίχαρις Ἄρης.
>
> Dans la violence de leurs cœurs, ils se sont partagé leur patrimoine à parts égales. Mais, au médiateur (*diallaktèr*), les leurs ont bien quelque reproche à faire : Arès manque de douceur.

Le *diallaktèr* ou *diallaktès* est ici l'arbitre qui tranche un conflit d'héritage selon le principe des parts égales. C'est précisément de ce principe que les Athéniens attendaient l'application lorsqu'en 594/3, ils élirent Solon comme διαλλακτὴς καὶ ἄρχων, peut-être sur le modèle de l'arbitre qui opérait à ce titre dans les familles[2].

---

1 ESCH., *Sept*, 907-911. - EUR., *Ph.*, 435-437, reprend le thème du *diallaktès* dans un contexte identique, mais en donnant la mission de conciliation entre les frères non plus à Arès, mais à Jocaste : *C'est à toi, Mère, qu'il appartient, après avoir résolu ce différend et réconcilié ceux qui sont de ta race* (διαλλάξασαν ὁμογενεῖς φίλους), *de mettre fin à nos maux*, affirme Polynice ; mission qu'à son tour, Jocaste confie à un dieu qu'elle rend arbitre et juge du conflit entre ses fils : *Puisse un dieu être juge et arbitre* (κριτὴς [...] καὶ διαλλακτὴς) *de vos maux* (*ibid.*, 467-468).

2 E. RUSCHENBUSCH, dans *ZRG*, 79 (1962), pp. 307-312, et (1966) p. 87 ; F. BOURRIOT (1977), pp. 782-783, n. 106, montrent que la loi de SOL., frgt 49 b R. = PLUT., *Sol.*, XXI, 3, souvent alléguée comme preuve de l'interdiction de tester avant lui, ne concerne pas en fait l'instauration du testament à Athènes (même si le début du commentaire qu'en donne Plutarque, tend à le laisser supposer), mais la possibilité pour chacun de disposer librement de ses biens au cas où il n'aurait pas d'enfant. L'existence du partage familial selon le principe des parts, sinon égales, du moins équivalentes, est attestée dès *Il.*, XV, 189-193, où, à propos du partage opéré entre les Cronides, Poséidon rappelle : *Tout a été divisé en trois et chacun a reçu une part d'honneur. Pour moi, j'ai obtenu par tirage au sort d'habiter la blanche mer, à jamais. Hadès a obtenu les ténèbres sombres et Zeus le vaste ciel dans l'Éther et les nuages. La terre est commune à tous ainsi que le vaste Olympe. Je n'en-*

Après plus de quatre ans de tergiversations débouchant sur une guerre civile qui s'accompagne de vigoureuses contre-offensives mégariennes, Solon est en effet nommé en 594/3 à cette fonction exceptionnelle[1]. La *Constitution d'Athènes* qui signale cette nomination, sans doute à partir de la liste des archontes athéniens dont elle se sert[2], l'associe à la médiation de Solon pour faire cesser la *stasis* entre riches et pauvres à Athènes, sans signaler qu'elle a pour objet essentiel de régler le problème éleusinien. Pourtant le poème de Solon qu'elle cite en rapport avec cette fonction et qui, selon elle, lui aurait permis de l'obtenir, concerne le sort de la *terre la plus ancienne de l'Ionie* que Solon juge *assassinée* par les divisions de ses concitoyens. C'est donc pour mettre fin aux pillages aristocratiques, s'opposer aux ambitions égalitaires du *dèmos*, rendre la Terre d'Éleusis à ses légitimes propriétaires que Solon devint en 594/3 archonte et *diallaktès*, « échangeur de terres »[3] :

> Ἰσχυρᾶς δὲ τῆς στάσεως οὔσης, καὶ πολὺν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις, εἵλοντο κοινῇ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σόλωνα καὶ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν αὐτῷ ποιήσαντι τὴν ἐλεγείαν ἧς ἐστιν ἀρχή·
>
> Γιγνώσκω, καὶ μοι φρενὸς ἔνδοθεν ἄλγεα κεῖται,
> πρεσβυτάτην ἐσορῶν γαῖαν Ἰαονίας
> καινομένην·
>
> ἐν ᾗ πρὸς ἑκατέρους ὑπὲρ ἑκατέρων μάχεται καὶ διαμφισβητεῖ, καὶ μετὰ ταῦτα κοινῇ παραινεῖ καταπαύειν τὴν ἐνεστῶσαν φιλονικίαν.
>
> Alors que la *stasis* était âpre et que les uns et les autres étaient depuis longtemps face à face, ils choisirent de commun accord Solon comme arbitre (*diallaktès*) et archonte et lui confièrent les affaires de la cité quand il eut fait l'élégie qui commençait ainsi :

---

tends pas dès lors vivre au gré de Zeus. Qu'il demeure tranquille, en dépit de sa force, dans son lot, le troisième.

1 Sur la chronologie : *supra*, p. 26, n. 1.

2 *A.P.*, V, 2. - L'utilisation par *A.P.* de la liste des archontes où Solon forme un point charnière, est visible en *A.P.*, XIII, 1-2, qui traite de la période qui suivit son départ d'Athènes. PLUT., *Sol.*, XIV, 3, utilise de même cette liste lorsqu'il signale que Solon fut archonte *après Philombrotos*, et qu'il précise, comme *A.P.*, qu'il le fut au titre de *diallaktès* auquel il ajoute celui de *nomothète* que *A.P.* ne signale pas.

3 *A.P.*, V, 1-2, citant SOL., frgt 4, 1-2 G.-P. Au vers 3, on a adopté la lecture καινομένην, comme G. Mathieu, et non κλινομένην, comme B. Gentili et C. Prato (*supra*, p. 51, n. 1).- Sur l'identité entre Terre d'Éleusis et Terre ionienne : H. van EFFENTERRE (1977), p. 112 (*supra*, pp. 49-54).

> « J'en ai conscience et j'en souffre à l'intérieur de moi-même quand je vois que la terre la plus ancienne de l'Ionie est assassinée ».
>
> Dans cette élégie, il combat et discute avec les deux partis dans l'intérêt de chacun d'eux et, après cela, il recommande aux uns et aux autres de mettre fin à leur amour de la dispute.

Que l'*amour de la dispute* qui anime alors Athènes soit provoqué, non par le problème de l'endettement, comme le pense la *Constitution d'Athènes*, en fonction de l'interprétation qu'elle donne de la *Sisachthie*, mais par le statut de la terre d'Éleusis qui préoccupe alors tous les Athéniens, parce qu'ils espèrent chacun se la partager à leur profit, c'est ce qui apparaît d'ailleurs dans la construction même des premiers chapitres de cette œuvre. Au-delà de l'interprétation de la *Sisachthie* comme annulation des dettes par Solon, ceux-ci reflètent encore la présence d'une source plus ancienne où son rôle comme libérateur d'Éleusis était essentiel. On constatera tout d'abord que le chapitre V de la *Constitution d'Athènes*, relatif au sort de la terre, prolonge le chapitre II, relatif aux *hectèmores*, ainsi que le montrent les phrases de liaison d'un chapitre à l'autre. À la conclusion du chapitre II :

> Χαλεπώτατον μὲν οὖν καὶ πικρότατον ἦν τοῖς πολλοῖς τῶν κατὰ τὴν πολιτείαν τὸ δουλεύειν·
>
> Donc il était très pénible et très amer pour un grand nombre de subir cette oppression en fonction du régime.

répond la première phrase du chapitre V, en une construction dont P. J. Rhodes[1] a montré qu'elle était « circulaire » :

> Τοιαύτης δὲ τῆς τάξεως οὔσης ἐν τῇ πολιτείᾳ, καὶ τῶν πολλῶν δουλευόντων τοῖς ὀλίγοις, ἀντέστη τοῖς γνωρίμοις ὁ δῆμος.
>
> Alors que cet ordre régnait dans l'organisation du régime, et qu'un grand nombre était opprimé par la minorité, le peuple se souleva contre les notables.

Le chapitre II qui définit les *hectèmores* comme *pélates*, c'est-à-dire comme dépendants externes et non internes, même si la *Constitution d'Athènes* n'a pas conscience de cette distinction[2], introduit ainsi le chapitre V qui traite de la

---

1 P. J. RHODES (1985)[2], pp. 45-46, 120.

2 *Supra*, pp. 37-42.

même situation vue cette fois non plus sous l'angle des personnes, mais sous celui de la terre. Débattre du sort de la terre d'Éleusis, au moment où Solon en 594/3 devient *diallaktès* d'Athènes, c'est en effet nécessairement traiter du sort de ses habitants, les *hectèmores*, de leur comportement face à l'ennemi, du fait de savoir si leur collaboration doit être considérée comme active ou passive, si elle leur donne encore le droit d'être Athénien ou non.

Aux Athéniens qui, dans l'ensemble, tranchent ces questions par la négative, parce que, d'une manière ou d'une autre, ils ont intérêt à le faire, Solon répond que leur attitude, quelle qu'elle soit, consiste à « assassiner » la terre. Il conserve ainsi la position qu'il avait défendue après la libération, dans l'élégie sur l'*Eunomie*, si ce n'est qu'il dispose désormais des moyens nécessaires pour la faire appliquer, puisqu'il est devenu l'arbitre de la redistribution de la Terre qu'il a libérée. Il va donc utiliser les moyens de contrainte que lui donne ce pouvoir afin de poursuivre sa politique de libération jusqu'au bout, en *harmonisant*, comme il le dit, dans les trimètres iambiques du fragment 30 G.-P., *bia* et *dikè*[1] :

> ...ταῦτα μὲν κράτει,
> ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας,
> ἔρεξα καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην...

C'est à une prise de position sur le contenu qu'il convient de donner à ce pouvoir que sont en fait consacrés les chapitres III et IV de la *Constitution d'Athènes* qui n'interrompent qu'en apparence le développement relatif aux *hectèmores* et au statut de la Terre ionienne d'Éleusis. Car l'excursus qui y est développé sur les institutions politiques d'Athènes, de la royauté à Solon, exception faite pour la prétendue « constitution de Dracon » qui constitue un apport personnel de l'auteur de la *Constitution*[2], est dans l'ensemble orienté pour mettre l'accent sur un seul et unique personnage, Solon, et faire converger vers lui l'histoire d'Athènes. Les noms qui émergent de ce panorama rapide de l'histoire des institutions athéniennes sont, en effet, ceux d'Ion, de Codros, de Médon qui, d'une manière ou d'une autre, se rapportent tous à Solon en tant que libérateur d'Éleusis[3] :

> Μέγισται δὲ καὶ πρῶται τῶν ἀρχῶν ἦσαν βασιλεὺς καὶ πολέμαρχος καὶ ἄρχων· τούτων δὲ πρώτη μὲν ἡ τοῦ βασιλέως — αὕτη γὰρ ἦν

---

1 SOL., frgt 30, 15-17 G.-P.

2 La « constitution » de Dracon, en *A.P.*, IV, est une projection de celle de 411/10 qui avait les faveurs des modérés, dont l'auteur de *A.P.* : G. MATHIEU (1922), pp. VIII et IX ; P. J. RHODES (1985)[2], pp. 112-113.

3 *A.P.*, III, 2-3.

πάτριος —, δευτέρα δ' ἐπικατέστη πολεμαρχία διὰ τὸ γενέσθαι τινὰς τῶν βασιλέων τὰ πολέμια μαλακούς· ὅθεν καὶ τὸν Ἴωνα μετεπέμψαντο χρείας καταλαβούσης. Τελευταία δ' ἡ τοῦ ἄρχοντος· οἱ μὲν γὰρ πλείους ἐπὶ Μέδοντος, ἔνιοι δ' ἐπὶ Ἀκάστου φασὶ γενέσθαι ταύτην· τεκμήριον δ' ἐπιφέρουσιν ὅτι οἱ ἐννέα ἄρχοντες ὀμνύουσιν ὥσπερ ἐπὶ Ἀκάστου τὰ ὅρκια ποιήσειν, ὡς ἐπὶ τούτου τῆς βασιλείας παραχωρησάντων τῶν Κοδριδῶν [[ἀντὶ]] τῶν δοθεισῶν τῷ ἄρχοντι δωρεῶν.

Les plus importantes et les plus anciennes des magistratures étaient le roi et le polémarque. Des deux, la première est le roi — c'est la magistrature ancestrale ; en second fut ajouté le polémarque, ce qui survint en raison de la mollesse de certains rois dans les affaires de la guerre. C'est aussi pour cette raison que, pressés par la nécessité, les Athéniens avaient envoyé chercher Ion. En dernier lieu fut créé l'archontat. La plupart des auteurs prétendent qu'il fut créé sous Médon, quelques-uns disent que ce fut sous Acastos ; ils en donnent pour preuve que les neuf archontes jurent de prêter serment *comme sous Acastos*, de telle sorte que ce serait sous ce règne que les Codrides auraient laissé échapper à la royauté les privilèges donnés à l'archonte.

Ion, premier polémarque, associe le thème de l'Ionie à celui de la lutte plus ancienne d'Érechthée contre Eumolpos[1]. Il constitue ainsi une projection mythique de Solon, polémarque, libérateur de la Terre d'Éleusis et qui, au nom de la langue ionienne que parlent ses habitants, entend la rattacher à Athènes par un nouveau synécisme. Les Codrides jouent le même rôle au Ve siècle dans la fête des *Apatouries* où Mélanthos, héros noir d'une plaine thriasienne arrachée à l'ennemi, est une autre figure emblématique de Solon[2]. Inversement, son fils Codros, chargé d'un signe négatif, est celui qui abandonne aux Doriens la « colonie » de Mégare, en une version dont Hérodote se fait l'écho lorsqu'il dénombre les invasions qu'a connues la plaine thriasienne avant celle de Cléomène, en 508/7[3] :

τέταρτον δὴ τοῦτο ἐπὶ τὴν Ἀττικὴν ἀπικόμενοι Δωριέες, δίς τε ἐπὶ πολέμῳ ἐσβαλόντες καὶ δὶς ἐπ' ἀγαθῷ τοῦ πλήθεος τοῦ Ἀθηναίων, πρῶτον μὲν ὅτε καὶ Μέγαρα κατοίκισαν (οὗτος ὁ στό-

1 *Supra*, pp. 53 ; 174-175.

2 *Supra*, pp. 159-165.

3 HDT., V, 76 ; même version chez STRAB., IX, 1, 7, qui lui aussi voit Codros comme un vaincu : *C'est sous son règne que les Athéniens, vaincus au combat, abandonnèrent le reste du pays (*la terre qui allait jusqu'à l'Isthme*), occupèrent la Mégaride et fondèrent la cité de Mégare, et c'est alors qu'ils firent de ses habitants des Doriens, alors qu'ils étaient Ioniens, et qu'ils arrachèrent la stèle qui séparait les Ioniens des Péloponnésiens.*

λος ἐπὶ Κόδρου βασιλεύοντος Ἀθηναίων ὀρθῶς ἂν καλέοιτο), δεύτερον δὲ καὶ τρίτον ὅτε ἐπὶ Πεισιστρατιδέων ἐξέλασιν ὁρμηθέντες ἐκ Σπάρτης ἀπίκοντο, τέταρτον δὲ τότε ὅτε ἐς Ἐλευσῖνα Κλεομένης ἄγων Πελοποννησίους ἐσέβαλε· οὕτω τέταρτον τότε Δωριέες ἐσέβαλον ἐς Ἀθήνας.

C'était la quatrième fois que les Doriens entraient en Attique : ils y étaient venus deux fois pour apporter la guerre, deux fois dans l'intérêt du peuple d'Athènes ; la première de ces invasions avait eu lieu lorsqu'avait été fondée la colonie de Mégare (expédition dont on peut dire justement qu'elle eut lieu sous le roi d'Athènes, Codros), la deuxième et la troisième quand, partis de Sparte, ils vinrent pour chasser les Pisistratides, la quatrième quand Cléomène, à la tête des Péloponnésiens, attaqua Éleusis. C'était donc alors la quatrième fois que les Doriens envahissaient l'Attique.

Les Codrides que le mythe associe non pas à la fondation d'une Éleusis devenue mégarienne, mais à celle d'une Mégare qui, cessant d'être ionienne, devient colonie mégarienne, sont ainsi chargés de l'ambivalence que porte en elle la libération d'Éleusis par Solon, une libération qu'on ne pourrait évoquer — aussi ne le fait-on pas — sans se remémorer la domination mégarienne. Aussi, s'ils fondent un régime nouveau avec Mélanthos, les Codrides sont aussi, en fonction de l'ambivalence de l'histoire qu'ils reflètent, ceux qui, avec son fils, se révèlent incapables de préserver la royauté à Athènes, parce qu'ils sont incapables de la défendre. Ils abandonnent donc le pouvoir au profit de l'archonte qui prend leur succession. Qu'il soit Acastos ou Médon selon les variations de la légende[1], celui-ci annonce par le pouvoir qu'il recueille ainsi, la venue d'un nouvel homme fort, à son tour libérateur d'Éleusis, à son tour créateur d'un pouvoir fort, héritier et restaurateur du pouvoir royal défaillant. Or tel est précisément ce tyran que le *dèmos* attend de voir Solon devenir, pour qu'il partage également la terre civique, après sa libération d'Éleusis. Il est donc fort possible que la source suivie par la *Constitution d'Athènes*, du chapitre II (les *hectèmores*) au chapitre V (Solon, *diallaktès*), en passant par le chapitre III (Solon, nouvel homme fort, nouveau roi), représente en fait, même si son auteur ne le sait pas, une source favorable à la tyrannie, et qui, comme telle, ne peut que remonter à la période tyrannique de l'histoire d'Athènes. À l'instar de Solon qu'ils prirent pour modèle, les Pisistratides prétendirent, en effet, défendre Éleusis et « ordonner » Athènes en conservant les lois de Solon, quand bien même exercèrent-ils cette

[1] Sur ces variantes qui contiennent peut-être une historicité relative : P. CARLIER (1984), pp. 369-372. - Comme P. CARLIER, *ibid.*, p. 370, le constate, les sources littéraires (PLUT., *Sol.*, I, 2 ; D. L., III, 1) présentent Solon comme Codride, non comme Médontide.

tyrannie qu'il s'était quant à lui refusé d'assumer. C'est un écho de la justification qu'ils donnent ainsi à leur politique que transmet Hérodote à propos de la prise du pouvoir par Pisistrate[1] :

> ἐδέετό τε τοῦ δήμου φυλακῆς τινος πρὸς αὐτοῦ κυρῆσαι, πρότερον εὐδοκιμήσας ἐν τῇ πρὸς Μεγαρέας γενομένῃ στρατηγίῃ, Νίσαιάν τε ἑλὼν καὶ ἄλλα ἀποδεξάμενος μεγάλα ἔργα. Ὁ δὲ δῆμος ὁ τῶν Ἀθηναίων ἐξαπατηθεὶς ἔδωκέ οἱ τῶν ἀστῶν καταλέξασθαι ἄνδρας τριηκοσίους οἳ δορυφόροι μὲν οὐκ ἐγένοντο Πεισιστράτου, κορυνηφόροι δέ· ξύλων γὰρ κορύνας ἔχοντες εἵποντό οἱ ὄπισθε. Συνεπαναστάντες δὲ οὗτοι ἅμα Πεισιστράτῳ ἔσχον τὴν ἀκρόπολιν. Ἔνθα δὴ ὁ Πεισίστρατος ἦρχε Ἀθηναίων, οὔτε τιμὰς τὰς ἐούσας συνταράξας οὔτε θέσμια μεταλλάξας, ἐπί τε τοῖσι κατεστεῶσι ἔνεμε τὴν πόλιν κοσμέων καλῶς τε καὶ εὖ.
>
> Il [Pisistrate] demanda au peuple de lui octroyer une garde, puisque, précédemment, il s'était illustré dans sa stratégie contre les Mégariens, en prenant Nisée et en accomplissant d'autres brillants exploits. Le peuple des Athéniens, abusé, l'autorisa à choisir parmi les citoyens trois cents hommes qui ne devinrent pas les porte-lance de Pisistrate, mais ses porte-massue. Car c'est en portant des massues de bois qu'ils l'escortaient par derrière. Ces hommes se soulevèrent avec Pisistrate et occupèrent l'Acropole. Alors Pisistrate gouverna Athènes, sans bouleverser les classes existantes, ni modifier les lois. Mais c'est en les conservant qu'il dirigea la ville en l'ordonnant de manière belle et bonne.

Héritier de Solon, Pisistrate l'est ici à double titre, puisqu'il continue victorieusement la guerre contre Mégare[2] et qu'il gouverne selon les principes de l'*Eunomie*, en répartissant (ἔνεμε) toute chose de manière ordonnée (κοσμέων καλῶς τε καὶ εὖ), c'est-à-dire sans procéder davantage que Solon à l'*isomoiria* de la terre, mais en conservant les classes censitaires (τιμὰς) et les lois qu'il avait établies, ici appelées θέσμια. Au-delà de la version démocratique qui, depuis Clisthène jusqu'à Éphialte et à la fin du Ve siècle encore, présente Solon comme l'ancêtre ou le créateur de la démocratie[3], on voit

---

1 HDT., I, 59.

2 C. HIGNETT (1952), p. 113, et Claude MOSSÉ (1969), p. 63, supposent que Pisistrate était *polémarque* au moment de son coup d'État. Mais HDT., I, 59, semble indiquer que sa stratégie était alors terminée. Pisistrate a d'ailleurs pu disposer de l'appui des hoplites et de ceux qui, en dessous d'eux, n'étaient que *korunèphoroi*, « porteurs de massue » et non de lance, sans qu'il soit pour autant en fonction. Car il était, comme Solon après sa victoire à Salamine et Éleusis, auréolé par un succès qui lui donnait l'appui du *dèmos*.

3 *Infra*, pp. 267-290.

donc se dessiner, tant à travers cette présentation de la tyrannie par Hérodote que dans le compte-rendu que la *Constitution d'Athènes* donne de la période qui précède l'archontat de Solon, une autre version plus ancienne qui fait de celui-ci le père du pouvoir tyrannique. Or, tant chez Hérodote que dans la *Constitution d'Athènes*, cette version plus ancienne insiste sur le facteur mégarien. Au VIe siècle, en effet, le sort d'Éleusis reste au centre des préoccupations d'Athènes.

Que la tâche de Solon comme *diallaktès* soit bien liée à la redistribution d'une terre ionienne assassinée qui ne peut avoir été que celle d'Éleusis, c'est ce qui apparaît d'ailleurs dans les emplois ultérieurs du mot *diallaktès*. Moins fréquent que *diaitètès* à Athènes pour désigner l'arbitre[1], il continua à y être systématiquement employé soit en rapport avec Éleusis, soit en rapport avec Solon. À la fin du VIe siècle, en effet, quand Mégariens et Athéniens se mirent d'accord sur la nécessité de recourir à l'arbitrage de Sparte pour régler le sort de Salamine qui restait en suspens, les cinq juges spartiates, désignés comme arbitres, reçurent le titre de *diallaktai*, en fonction duquel ils octroyèrent Salamine à Athènes[2] :

---

1 L'index établi par L. PICCIRILLI (1973), p. 330, ne relève que deux occurrences du terme διαλλακτής dans le cadre des arbitrages entre cités grecques : 1° pour désigner les arbitres spartiates qui règlent le différend athéno-mégarien à propos de Salamine (*infra*, p. 225 n. 1), 2° pour désigner l'arbitrage de Pélopidas, en 369, entre Ptolémée d'Aloros et Alexandre II, roi de Macédoine (L. PICCIRILLI, n°43, pp. 172-176). - Le cas de Briarée, choisi comme διαλλακτής par les Corinthiens pour arbitrer le conflit qui opposait Poséidon à Hélios pour la possession de Corinthe (PAUS., II, 1, 6 = L. PICCIRILLI, n° 4*), tout en relevant du mythe, présente cependant l'intérêt de montrer que le terme διαλλακτής, pour régler des conflits territoriaux ou familiaux, était ancien à Corinthe. Ailleurs, exception faite pour les arbitrages qui, d'une manière ou d'une autre, concernent Éleusis, διαιτητής est plus employé : ainsi Périandre, à la fin du VIIe siècle ou au début du VIe, est-il choisi comme *diaitètès* par les Mytiléniens et les Athéniens pour régler le conflit sigéen (L. PICCIRILLI, n° 7, pp. 28-35) ; de même, Thémistocle est *diaitètès* dans un conflit qui, avant 483/2, oppose Corinthe et Corcyre à propos de Leucade (L. PICCIRILLI, n° 13). Dans les procès privés, à Athènes, ce sont les *diaitètai* qui sont arbitres au Ve siècle. L. GERNET, *L'institution des arbitres publics à Athènes*, *REG*, 52 (1939), pp. 389-414, montre qu'ils n'y existaient pas à titre public avant 403. Cependant la nomenclature en matière d'arbitrage est extrêmement variée, de même que les conditions dans lesquelles les arbitres interviennent. Ainsi à Cyrène vers 550 (HDT., IV, 161 ; DIOD., VIII, 30, 2), à Milet vers 510 (HDT., V, 28), c'est le terme καταρτιστήρ qui désigne le ou les médiateurs étrangers qui interviennent pour apaiser une *stasis* [L.PICCIRILLI (1973), p. 59 ; M. MANFREDINI et L. PICCIRILLI (1977), pp. 181-182]), tandis qu'à Mytilène, c'est comme αἰσυμνήτης que Pittacos devient arbitre de ses concitoyens, avec un titre qui correspond à celui que porte l'arbitre des jeux dans *Od.*, 8, 258, mais qui lui donne un pouvoir tyrannique (*infra*, p. 232).

2 PLUT., *Sol.*, X, 1 = L. PICCIRILLI, n° 10, pp. 46-56. - Le fait que ce texte attribue la responsabilité de la continuation du conflit aux Mégariens, montre que sa source est athénienne. - PLUT., *Sol.*, X, 6, précise le nom des cinq arbitres parmi lesquels figurait très

Οὐ μὴν ἀλλὰ τῶν Μεγαρέων ἐπιμενόντων, πολλὰ κακὰ καὶ δρῶντες ἐν τῷ πολέμῳ καὶ πάσχοντες ἐποιήσαντο Λακεδαιμονίους διαλλακτὰς καὶ δικαστάς.

Cependant, comme les Mégariens ne renonçaient pas à la lutte, et que, dans la guerre, l'on s'était fait beaucoup de mal de part et d'autre, et qu'on en avait beaucoup souffert, ils [les deux parties] rendirent les Lacédémoniens arbitres et juges.

En 404, lorsque Sparte intervint à nouveau dans les affaires éleusiniennes, pour donner Éleusis aux oligarques et le reste du territoire athénien aux démocrates, Pausanias fit venir dix *diallaktai* de Sparte avec tout pouvoir pour opérer la « réconciliation » entre Athéniens, c'est-à-dire en fait pour séparer à nouveau Éleusis d'Athènes[1] :

Ἐπὶ πέρας γὰρ ἤγαγε τὴν εἰρήνην καὶ τὰς διαλύσεις Παυσανίας ὁ τῶν Λακεδαιμονίων βασιλεὺς μετὰ τῶν δέκα διαλλακτῶν τῶν ὕστερον ἀφικομένων ἐκ Λακεδαίμονος, οὓς αὐτὸς ἐσπούδασεν ἐλθεῖν.

La conclusion de la paix et de la réconciliation fut assurée par Pausanias, le roi de Lacédémone, assisté de dix *diallaktai*, venus par la suite de Lacédémone et dont il avait personnellement hâté la venue.

Les termes de la « réconciliation », que cite la *Constitution d'Athènes*[2], confirment qu'il s'agit bien d'une séparation formelle qui implique une rupture totale entre les deux communautés ainsi instituées, sauf en ce qui concerne le sanctuaire des Mystères qui reste commun et que les gens de la ville pourront fréquenter pour les Mystères.

Dans ces conditions, faut-il voir dans le titre de *diallaktai* que les arbitres spartiates portèrent en 404, comme Solon jadis, mais pour détruire l'œuvre qu'il avait élaborée, le signe d'une cruelle ironie ? Mais, si tel est le cas, comment Sparte sait-elle ce qu'au Ve siècle, Athènes jamais ne rappelle, du moins explicitement, à savoir que c'est comme *diallaktès* que Solon avait repartagé la

---

probablement le roi de Sparte lui-même : Kritolaïdas, Amompharétos, Hypsichidas, Anaxilas, et Cléomène.

1 *A.P.*, XXXVIII, 4 ; XEN., *Hell.*, II, 4, 38, nomme de manière plus vague ces négociateurs comme des ἄνδρες, tout en précisant cependant qu'ils étaient là pour arbitrer (διαλλάξαι) avec Pausanias lui-même. Il les signale au nombre de quinze, chiffre peut-être correct, parce que plus insolite que dix pour les ambassadeurs.

2 *A.P.*, XXXIX, 2. - Selon P. J. RHODES (1985)[2], pp. 463-464, *A.P.* utilise ici un ouvrage polémique rédigé peu de temps après les événements.

Terre d'Éleusis, en la rendant à ceux qu'il estimait en être les légitimes propriétaires, les Éleusiniens ? Se trouve-t-on ici devant une coïncidence ou bien Sparte et donc toute la Grèce se souviennent-elles, à la fin du Ve siècle encore, de la perspective éleusinienne contenue dans l'œuvre politique de Solon ? C'est à cette question que l'on tentera de répondre par l'examen de la diplomatie spartiate au Ve siècle, dont on verra qu'elle joue sur le silence et la peur d'Athènes devant un événement qu'elle ne veut point dire, parce qu'elle le croit provoqué par des causes toujours agissantes.

Quoi qu'il en soit, chez Platon encore, le titre de *diallaktès* reste associé au souvenir de l'œuvre pacificatrice de Solon que les Athéniens avaient en quelque sorte renouvelée, lorsqu'après avoir restauré la démocratie en 404, puis récupéré Éleusis en 401, ils avaient décidé de faire table rase des griefs qui les opposaient[1], tandis qu'ils opéraient une refonte de leur législation, inspirée par celle de Solon. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que le législateur idéal de Platon, inspiré à la fois par le modèle de Solon et par celui de la réconciliation démocratique de la fin du Ve siècle[2], soit un juge qui, comme *diallaktès*, unit ses concitoyens par une législation orientée vers la paix[3] :

> τρίτον δὲ που δικαστὴν πρὸς ἀρετὴν εἴπωμεν, εἴ τις εἴη τοιοῦτος ὅστις παραλαβὼν συγγένειαν μίαν διαφερομένην, μήτε ἀπολέσειεν μηδένα, διαλλάξας δὲ, εἰς τὸν ἐπίλοιπον χρόνον νόμους αὐτοῖς θείς, πρὸς ἀλλήλους παραφυλάττειν δύναιτο ὥστε εἶναι φίλους;
>
> Mais il y a sans doute un troisième juge dont, pour sa qualité, il faut que nous parlions, à supposer qu'il puisse en exister un pareil : celui qui, prenant en main une famille unique où règne la désunion, ne ferait périr aucun de ses membres, mais, après les avoir réconciliés (διαλλάξας), leur donnerait des lois pour l'avenir et serait capable de

---

1 *A.P.*, XL, 3.

2 Pour reprendre le contrôle d'Éleusis, Athènes dut cependant mener une expédition militaire qui s'accompagna d'une violation des règles les plus élémentaires du droit des gens : XEN., *Hell.*, II (4), 43.

3 PLAT., *Leg.*, 628a. - Sur le rapprochement entre Solon et le législateur idéal des *Lois* : O. GIGON, dans *MH*, 11 (1954), pp. 214-215 et O. VOX, dans *QS*, 9 (1983), p. 314. Le titre de *Solone nero* que O. Vox donne à cet article n'a par ailleurs rien à voir avec le thème de la *Terre Noire*. Pour O. Vox, Solon est *noir* parce que sa politique est ambiguë, dans le sens où PHANIAS D'ÉRÉSOS, *FGH*, II, 294 F 3 = PLUT., *Sol.*, XIV, 2, l'entend lorsqu'il affirme que Solon aurait promis « aux pauvres le partage (de la terre), aux riches la consolidation de leurs créances », point de vue auquel O. Vox se rallie. - Par une étude systématique de la législation platonicienne, M. PIÉRART, *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des « Lois »*, Bruxelles, 1974, a montré que c'est en général Athènes qui en fournit le modèle.

veiller sur les uns comme sur les autres, de façon à ce qu'ils soient amis.

Cette *philia* qui supprime le double risque de la *stasis* et du *polémos*[1], Solon avait voulu de même l'assurer à Athènes lorsque, devenu *diallaktès* pour régler le problème éleusinien, il avait accordé à ses concitoyens non pas le partage égal de la terre qui aurait dressé riches contre pauvres et pauvres contre riches, mais une législation qu'il considérait comme le seul fondement possible de l'égalité revendiquée par le *dèmos*. Il avait ainsi déplacé le champ d'application de l'égalité à Athènes. Après lui, en effet, le débat sur la terre ne fut plus rouvert, ni sous la tyrannie où il aurait pu l'être ni après la défaite de 404 où il aurait pu l'être à nouveau et où la *Constitution d'Athènes* signale explicitement que les démocrates victorieux s'y refusèrent[2] :

ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις πόλεσιν οὐχ οἷον ἔτι προστιθέασιν τῶν οἰκείων οἱ δῆμοι κρατήσαντες, ἀλλὰ καὶ τὴν χώραν ἀνάδαστον ποιοῦσιν.

Dans les autres cités, les gens du *dèmos* quand ils l'emportent, loin de contribuer avec leurs biens personnels, vont jusqu'à opérer un nouveau partage des terres.

À cette solution, Athènes avait définitivement renoncé après que Solon lui eût montré une autre voie vers l'égalité. Mais celle-ci ne s'imposa pas avant que, dans l'Agora, en 594/3, il ne se fût d'abord heurté au *dèmos*.

---

1 PLAT., *Leg.*, 628c.

2 *A.P.*, XL, 3.

3. Face à face dans l'Agora

Partager en parts égales la terre civique aurait permis de ne pas distinguer entre le sort des différentes victimes de la guerre mégarienne et de mettre sur un pied d'égalité les Éleusiniens et les victimes de la crise économique qui avait accompagné la guerre. Cette solution aurait de même permis d'établir l'égalité entre *kakoi* et *agathoi*, entre riches et pauvres, sur le plan foncier, et de créer ainsi, en lieu et place de cette Athènes divisée où régnaient les inégalités, la cité des *homoioi*. Cette Athènes de l'égalité des *klèroi*, Solon cependant n'en veut point[1] :

> ...ἃ μὲν γὰρ εἶπα, σὺν θεοῖσιν ἤνυσα,
> ἄλλα δ' οὐ μάτην ἔερδον, οὐδέ μοι τυραννίδος
> ἀνδάνει βίᾳ τι [ῥέζ]ειν, οὐδὲ πιείρας χθονός
> πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίαν ἔχειν.

Aussi, face au *dèmos*, dans l'Agora, se défend-il d'avoir jamais promis l'*isomoiria* de la terre civique. Ce qu'il a promis, dit-il, c'est de rendre la liberté à Athènes, en libérant Éleusis et les victimes de la guerre[2] :

> ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὕνεκα ξυνήγαγον
> δῆμον, τί τούτων πρὶν τυχεῖν ἐπαυσάμην;

Objectifs qu'il a réalisés jusqu'au bout[3] :

> ...ταῦτα μὲν κράτει,
> ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας,
> ἔρεξα καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην...

---

1 SOL., frgt 29b, 6-9 G.-P.

2 SOL., frgt 30, 1-2 G.-P.- Pour désigner l'assemblée, Solon emploie encore le terme homérique d'« agora », comme le montre SOL., frgt 2, 2 G.-P. ; d'où le choix de ce terme que l'on a fait ici, pour désigner l'assemblée.

3 SOL., frgt 30, 15-17 G.-P.

Quant à l'Athènes des *homoioi*, réclamée par le *dèmos*, c'est autrement qu'il l'a réalisée, en écrivant les lois pour assurer à chaque Athénien une justice droite[1] :

> θεσμοὶς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ,
> εἰθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην,
> ἔγραψα.

Son attitude s'oppose ainsi à celle de ce tyran qu'il aurait pu devenir pour partager la terre d'Athènes, à l'avantage du *dèmos*, contre les possédants[2] :

> ...κέντρον δ' ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβών,
> κακοφραδὴς τε καὶ φιλοκτήμων ἀνήρ,
> οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον·

Cet homme mal intentionné et avide, Solon s'est refusé à le devenir. Car partager la terre en parts égales, c'eût été la *piller*[3] :

> οἱ δ' ἐφ' ἁρπαγαῖσιν ἦλθον, ἐλπίδ' εἶχον ἀφνεάν
> κἀδόκ[ο]υν ἕκαστος αὐτῶν ὄλβον εὑρήσειν πολύν...

Et répéter d'une autre manière le *pillage* que les nobles avaient organisé, chacun pour leur compte, de la terre reconquise, après la libération [4] :

> οὔθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων
> φειδόμενοι κλέπτουσιν ἁφαρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος,
> οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα...

Solon prétend quant à lui *respecter* la terre, ce qui implique qu'il la rende à ses légitimes propriétaires, les Éleusiniens[5] :

> εἰ δὲ γῆς ἐφεισάμην
> πατρίδος, τυραννίδος δὲ καὶ βίας ἀμειλίχου
> οὐ καθηψάμην, μιάνας καὶ καταισχύνας κλέος,
> οὐδὲν αἰδεῦμαι· πλέον γὰρ ὧδε νικήσειν δοκέω
> πάντας ἀνθρώπους

---

1 SOL., frgt 30, 18-20 G.-P.

2 SOL., frgt 30, 20-22 G.-P.

3 SOL., frgt 29b, 1-2 G.-P.

4 SOL., frgt 3, 12-13 G.-P.

5 SOL., frgt 29, 1-5 G.-P. = PLUT., *Sol.*, XIV, 8.

Comme H. van Effenterre[1] l'a montré, les termes se répètent d'un poème à l'autre, qui montrent que l'on reste dans le cadre du même débat où les positions des uns et des autres se croisent sans se rencontrer. Au moment de l'archontat pourtant, c'est surtout la voix du *dèmos* que l'on entend à travers l'écho qu'en donnent les poèmes de Solon, peut-être parce que l'aristocratie désormais se tait, effrayée par des revendications populaires qui trouvent un relais dans l'entourage même de Solon. Selon Plutarque, qui s'appuie sur les tétramètres trochaïques *À Phocos*, ses proches eux-mêmes tentèrent de le convaincre du caractère légitime de la tyrannie[2] :

> Μάλιστα δ' οἱ συνήθεις ἐκάκιζον εἰ διὰ τοὔνομα δυσωπεῖται τὴν μοναρχίαν, ὥσπερ οὐκ ἀρετῇ τοῦ λαβόντος εὐθὺς ἂν βασιλείαν γενομένην, ἢ γεγενημένην πρότερον μὲν Εὐβοεῦσι Τυννώνδαν, νῦν δὲ Μιτυληναίοις Πιττακὸν ἐλομένοις τύραννον. Τούτων οὐδὲν ἐξέκρουσε τὸν Σόλωνα τῆς αὐτοῦ προαιρέσεως, ἀλλὰ πρὸς μὲν τοὺς φίλους εἶπεν, ὡς λέγεται, καλὸν μὲν εἶναι τὴν τυραννίδα χωρίον, οὐκ ἔχειν δ' ἀπόβασιν, πρὸς δὲ Φῶκον ἐν τοῖς ποιήμασι γράφων·
>
> « Εἰ δὲ γῆς, φησίν, ἐφεισάμην
> πατρίδος, τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου
> οὐ καθηψάμην, μιάνας καὶ καταισχύνας κλέος,
> οὐδὲν αἰδεῦμαι· πλέον γὰρ ὧδε νικήσειν δοκέω
> πάντας ἀνθρώπους. »
>
> Ὅθεν ἐῤῥήθη ὅτι καὶ πρὸ τῆς νομοθεσίας μεγάλην δόξαν εἶχεν. Ἃ δὲ φυγόντος αὐτοῦ τὴν τυραννίδα πολλοὶ καταγελῶντες ἔλεγον, γέγραφεν οὕτως·
>
> « οὐκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνήρ·
> ἐσθλὰ γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο.
> περιβαλὼν δ' ἄγραν ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα
> δίκτυον, θυμοῦ θ' ἁμαρτὴ καὶ φρενῶν ἀποσφαλείς·
> ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβών
> καὶ τυραννεύσας Ἀθηνῶν μοῦνον ἡμέραν μίαν,
> ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι κἀπιτετρῖφθαι γένος. »

Ses familiers surtout le blâmaient d'éprouver de la défiance devant le nom de *monarchie*, comme si, par la valeur de celui qui la saisissait, elle ne devenait pas aussitôt une royauté légitime (*basileia*), ce qu'elle était devenue d'abord chez les Eubéens, avec Tynnondas, et

---

1 *Supra*, pp. 56-60.

2 PLUT., *Sol.*, XIV, 7-8, citant SOL., frgts 29 et 29ª G. P.

maintenant chez les Mityléniens qui avaient choisi Pittacos comme tyran. Mais aucune de ces raisons ne détourna Solon de son choix initial. À ce qu'on dit, il répondit à ses amis que la tyrannie est une belle place-forte, mais qu'elle est sans issue[1], tandis que, dans ses poèmes, il écrivit à Phocos[2] :

> « Si j'ai épargné la terre de la patrie, et si je ne me suis pas emparé de la tyrannie et de la force sans douceur, en souillant et en déshonorant ma gloire, je n'en ai nullement honte. Car c'est ainsi que je pense davantage encore remporter la victoire sur tous les hommes. »

On voit par là qu'avant de promulguer sa législation, il avait grande réputation. Quant aux propos de ceux qui le raillaient parce qu'il avait refusé la tyrannie, il les a transcrits ainsi[3] :

> « Solon n'est pas un homme avisé, ni malin, puisqu'il a refusé les beaux présents qu'un dieu lui donnait. Alors qu'en homme admiré, il avait enveloppé sa proie, il n'a pas su tirer le grand filet. Le courage et l'intelligence lui ont fait défaut en même temps.

---

1 W. DEN BOER, dans *Mnemosyne*, 19 (1966), pp. 46-47, suppose que cet apophtegme, proche d'un vers élégiaque, provient d'un poème de Solon. A. MARTINA, dans *QUCC*, 14 (1972), pp. 131-135, estime cependant que Solon n'aurait pu qualifier la tyrannie de *belle place-forte*, alors qu'il la réprouve. C'est faire bon marché de l'ironie qui domine dans ces tétramètres.

2 SOL., frgt 29, 1-5 G.-P. - Les tétramètres trochaïques *À Phocos*, cités partiellement par PLUT., *Sol.*, XIV, 8-9 (frgts 29 et 29[a]) et par *A.P.*, XII, 3 (frgt 29[b]) font partie des poèmes écrits non pas avant l'action, comme les élégies sur *Salamine*, l'*Eunomie* et l'assassinat de la Terre ionienne (SOL., frgt 2, 3, 4 G.-P.), mais après l'action pour la justifier ; ainsi de même les trimètres iambiques du frgt 30 G.-P. - Sur la distinction entre ces deux types de poèmes : E. A. HAVELOCK (1978), p. 252 ; Nicole LORAUX (1989), pp. 110-111.

3 SOL., frgt 29[a] G.-P. = PLUT., *Sol.*, XIV, 9. - Au vers 3, il n'y a pas lieu d'adopter, comme le fait R. FLACELIÈRE (1961), p. 26, *ad* PLUT., *Sol.*, XXIV, 9, la correction de Ziegler, ἀασθείς, « insensé », au lieu de ἀγασθείς, « admiré », « envié » donné par les mns. Car il faut faire place à l'ironie mordante qui marque ce passage où Solon se compare à ce tyran *envié* qu'il se refuse à être. - Au vers 4, ἁμαρτὴ donné par certains mns et adopté par B. GENTILI et R. PRATO, est sans doute préférable à ἁμαρτῇ donné par d'autres et adopté par R. FLACELIÈRE. - Au vers 5, R. FLACELIÈRE adopte Ἤθελεν donné par les mns, plutôt que la correction ἤθελον de Xylander. A. MASARACCHIA (1958), pp. 338-339 hésite. E. DIEHL, M. L. WEST, B. GENTILI et R. PRATO choisissent ἤθελον qui fait ressortir le contraste entre le discours des adversaires de Solon et le sien. Comme, dans le frgt 30, 22 G.-P, c'est à la première personne et dans un contexte identique que Solon emploie ce verbe, ἤθελον semble préférable. - B. M. KNOX, *Greek Literature*, dans P. E. EASTERLING et B. M. KNOX (éds), *The Cambridge History of Classical Literature*, I, 1985, p. 152, souligne justement la variété des tons qui, chez Solon, vont de la dignité solennelle dans les élégies à l'humour sarcastique dans ces tétramètres.

> Effectivement. Si je l'avais voulu, comme prix du pouvoir, de l'acquisition d'une abondante richesse et de l'exercice de la tyrannie, durant un seul jour, à Athènes, j'aurais accepté d'être ensuite écorché vif et de voir ma famille anéantie. »

Dans ce débat, Solon perd ses appuis politiques : le *dèmos* ne le suit plus, tandis que son entourage, dans l'espoir sans doute de profiter de son pouvoir ou parce qu'il était lui-même convaincu de la nécessité d'opérer l'*isomoiria* de la terre civique, ne comprend pas ses réticences à accepter le pouvoir tyrannique. Puisque Solon répugne à devenir tyran par respect pour la tradition aristocratique, qu'il devienne *basileus*[1], qu'il restaure à Athènes cette royauté légitime que ses ancêtres, dit-on, ont, avant lui, exercée[2] ! Qu'il imite Tynnondas devenu en Eubée non pas tyran, mais *basileus*, ou Pittacos de Mytilène qui lui aussi s'est fait proclamer comme tel, après avoir suivi un parcours proche du sien !

Ce parcours, les Athéniens le connaissaient d'autant mieux qu'il s'était effectué à leurs dépens puisque Pittacos s'était illustré dans la guerre contre les Athéniens, à Sigée, en triomphant dans un combat singulier de Phrynon, le polémarque athénien qui disputait la place aux Mytiléniens[3]. C'était en profitant du crédit, que lui avait donné sa victoire, qu'il s'était imposé comme *aisumnètès* à ses concitoyens, pour leur donner des lois et peut-être partager la terre. Pittacos avait en tout cas expulsé ses ennemis politiques, parmi lesquels Alcée qui pourtant l'avait d'abord soutenu et qui, dans un de ses *sco-*

---

1 L'étude du terme τύραννος par J. LABARBE, *L'apparition de la notion de tyrannie dans la Grèce archaïque*, dans *AC*, 40 (1971), pp. 471-504, suivi par P. CARLIER (1984), p. 238, met en évidence ce que cette argumentation a de spécieux. Car si le vocable *turannos*, emprunté dès le milieu du VIIe siècle aux Lydiens, s'impose avec un premier emploi chez ARCHIL., frgt 15 L.-B., qui affirme ne pas envier la puissance et la richesse de la tyrannie, c'est précisément pour souligner la différence qui existe entre ce pouvoir tyrannique d'un type nouveau, autoritaire, personnel, et les anciennes royautés à l'autorité limitée ou affaiblie. D'autre part, même si la question de la légitimité de la tyrannie ne se pose pas systématiquement (ainsi Archiloque ne se préoccupe-t-il pas de ce point de vue) la tyrannie, aux yeux de ceux qui en sont les victimes — les anciennes élites ou les nouveaux riches contre lesquels elle s'établit — ne peut être considérée que comme illégitime. Ainsi l'est-elle aux yeux d'Alcée et de Solon.

2 *Supra*, p. 163.

3 STRAB., XIII, 1, 38-39, citant TIMÉE et DÉMÉTRIOS de SKEPSIS ; D. L., I (*Pittacos*), 74 ; POLYEN, *Stratag.*, I, 25 ; *La Souda, s. v.* Πιττακός Adler. - PLUT., *De Herod. Malign.*, 15, reproche à HDT., V, 94-5, d'avoir préféré au récit de l'épisode du filet, peu flatteur pour Athènes, celui du bouclier perdu par Alcée. EUS., *Chron.* (vers. armén. p. 186 Karst), situe le combat entre Pittacos et Phrynon en 607/6. J. SERVAIS (1969), pp. 49-51, a montré que cette date s'inscrit parfaitement dans le cadre de la chronologie haute qui est la seule adéquate pour la chronologie des Cypsélides (*supra*, p. 188, n. 3).

lions, évoque sa cité courbée sous la louange du tyran, Aristote citant un passage de ce poème pour illustrer ce qu'est la tyrannie élective[1] :

> Ἦρχον δ' οἱ μὲν διὰ βίου τὴν ἀρχὴν ταύτην, οἱ δὲ μέχρι τινῶν ὡρισμένων χρόνων ἢ πράξεων, οἷον εἵλοντό ποτε Μυτιληναῖοι Πιττακὸν πρὸς τοὺς φυγάδας ὧν προειστήκεσαν Ἀντιμενίδης καὶ Ἀλκαῖος ὁ ποιητής. Δηλοῖ δ' Ἀλκαῖος ὅτι τύραννον εἵλοντο τὸν Πιττακὸν ἔν τινι τῶν σκολιῶν μελῶν· ἐπιτιμᾷ γὰρ ὅτι « τὸν κακοπάτριδαν Πίττακον πόλιος τᾶς ἀχόλω καὶ βαρυδαίμονος ἐστάσαντο τύραννον μέγ' ἐπαίνεντες ἀόλλεες. »
>
> Ces hommes [les tyrans élus] exerçaient leur pouvoir à vie ou bien pour une période ou des fonctions déterminées. C'est ainsi que les Mytiléniens jadis élurent Pittacos pour lutter contre les exilés qui avaient à leur tête Antiménide et Alcée, le poète. Alcée lui-même atteste qu'ils élurent Pittacos comme tyran dans un de ses *scolions*. En effet, il leur reproche[2] :
>
> > « d'avoir établi Pittacos, cet homme de basse extraction, comme tyran d'une cité sans fiel et au lourd destin, tous réunis pour lui prodiguer leurs louanges».

De ces louanges qu'il pourrait acquérir comme Pittacos, puisque, comme lui, il est soutenu par un *dèmos* qu'il a conduit à la victoire, Solon cependant ne veut point. Car il les sait éphémères, comme est éphémère la richesse du tyran[3] :

---

1 ARSTT., *Pol.*, III, 1285a. - Il est possible que Pittacos ait pratiqué à Mytilène une *isomoiria* de la terre civique analogue à celle que le *dèmos* attendait de voir Solon réaliser à Athènes et que ce fut précisément la ou une des raisons pour laquelle il exila les nobles qui ne pouvaient qu'être hostiles à cette politique. Le souvenir de ce partage transparaît peut-être encore chez SOSICRATE, *ap.* D. L. (*Pittacos*), 75, et DIOD., IX, 12, 1 qui rapportent que, recevant des Mytiléniens une terre pour la charge d'*aisumnète* qu'il avait exercée pendant dix ans, Pittacos y aurait *découpé*, selon Sosicrate, *une petite portion pour lui* (ὀλίγον ἀποτεμόμενος), *la moitié*, selon Diodore, ce dernier précisant qu'il *fit diviser en lots pour chacun, l'autre moitié, en affirmant qu'avoir la moitié vaut mieux qu'avoir le tout.* Claude MOSSÉ (1969), p. 15, estime que cette anecdote ne permet pas de conclure « que Pittacos aurait procédé à un partage égal du sol ». Elle lui attribue pourtant une politique de partage, même s'il ne s'agit pas nécessairement d'un partage généralisé de la terre civique. Selon S. LINK (1991), pp. 159-170, ce serait les terres communes qui, de façon générale, auraient été partagées à l'époque archaïque.

2 ALC., Z 24 L.- P.

3 SOL., frgt 29a, 5-7 G.-P.

καὶ τυραννεύσας Ἀθηνῶν μοῦνον ἡμέραν μίαν,
ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι κἀπιτετρῖφθαι γένος.

Un seul jour de tyrannie. Et c'est se voir écorché vif, comme cet Antiléon de Chalcis dont Alcée souhaitait à Pittacos de connaître le sort brutal[1] :

μᾶλλόν] κ' ἄξιος Ἀντιλέοντ[ος ὅδ'] ἦς ἀπυδέρθην.

Plus qu'Antiléon, il mériterait d'être entièrement écorché vif.

Qu'on cesse donc d'accuser Solon de manquer de jugement et d'audace parce qu'il refuse un pouvoir illégitime qui ne tarderait pas à le conduire à sa perte, lui et les siens[2]. Qu'on cesse de lui reprocher de ne pas savoir, tel Pittacos, retirer le grand filet, alors que, comme lui, il a pourtant déjà enveloppé sa proie ![3] :

περιβαλὼν δ' ἄγραν ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα
δίκτυον, θυμοῦ θ' ἁμαρτὴ καὶ φρενῶν ἀποσφαλείς·

De Mytilène à Athènes, les images se recoupent, les thèmes se croisent, Solon reprenant les arguments d'Alcée contre les partisans de la tyrannie qui lui proposent Pittacos comme modèle. Pour Solon cependant, les choses sont claires : l'intérêt de sa famille, le sien, celui de l'aristocratie qui se doit d'avoir plus de terres que les gens du *dèmos*[4], son honneur qui lui commande d'être fidèle à son rang et de l'*emporter sur tous les hommes*[5], tout lui commande de refuser un pouvoir illégitime et l'*isomoiria* de la terre que ce

---

1 ALC., 296 (P2) a 8. - P. MAAS, *How Antileon's Tyranny Ended*, dans *CR*, 70 (1956), p. 200, rapproche justement ce fragment d'ARSTT., *Pol.*, 1316a, qui signale la tyrannie d'Antiléon à Chalcis, ce qui l'amène à corriger la lecture ἀντὶ λέοντ[ος donnée par le mn en Ἀντιλέοντ[ος. H. LLOYD-JONES, *More about Antileon, tyrant of Chalcis*, dans *CPh*, 70 (1975), p. 197, rapproche ce fragment d'Alcée de SOL., frgt 29ª, 6-7 G.P.

2 Claude MOSSÉ, *Classes sociales et régionalisme à Athènes au début du VIe siècle*, dans *AC*, 33 (1964), p. 413, fait sien ce point de vue lorsqu'elle estime que Solon « n'avait ni le tempérament ni le courage d'être un tyran ».

3 SOL., frgt 29ª, 3-4 G.-P.

4 SOL., frgt 29ᵇ, 8-9 G.-P.

5 SOL., frgt 29, 2 G.-P. : il importe à la fois de ne pas souiller sa gloire et de l'illustrer : Le verbe μιαίνω « souiller » évoque alors à Athènes la pire des malédictions (*infra*, pp. 303-305). Le κλέος, par contre, que Solon ambitionne de connaître parce qu'il aura respecté la terre d'Athènes, est comparable à celui que, dans *Od.*, 24, 69-108, Agamemnon reconnaît à Achille dans l'Hadès : *C'est ainsi qu'à la mort a survécu ton nom, et que toujours, chez tous les hommes, Achille, la plus noble des gloires sera la tienne.*

pouvoir a pour fonction d'accomplir, en lésant l'aristocratie de ses droits. Quand il fera le bilan de son œuvre politique, Solon oubliera cependant ces arguments de classe, de famille, d'honneur, pour ne retenir qu'un seul mobile qu'il juge essentiel : ne pas priver par la violence de la tyrannie Athènes de ses hommes, de ses combattants, comme cela se serait produit si cet autre homme, ce tyran qu'il s'est refusé à être, avait pris le pouvoir à sa place [1] :

...κέντρον δ' ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβών,
κακοφραδής τε καὶ φιλοκτήμων ἀνήρ,
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἤθελον
ἃ τοῖς ἐναντίοισιν ἤνδανεν τότε,
αὖτις δ' ἃ τοῖσιν οὗτεροι φρασαίατο,
πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἥδ' ἐχηρώθη πόλις.

Plaire à ses adversaires, c'eût été pour lui céder à la pression des chefs populaires qui voulaient le contraindre à partager la terre ou inversement écouter la voix des autres, ces οὗτεροι qu'il ne nomme pas, mais qui sont ces nantis qui nécessairement s'étaient regroupés devant la menace qui s'exerçait contre leurs biens[2]. Ces nantis, le *dèmos* lui reproche maintenant de les protéger, alors qu'il n'a cessé de critiquer leur avidité[3]. Mais, pour lui, la politique de l'*isomoiria* eût été pire que les injustices auxquelles l'inégalité foncière avait conduit, à la faveur de la guerre notamment[4]. Car elle eût nécessairement entraîné une politique d'exil et de condamnations d'un des deux camps en faveur de l'autre. Elle eût fragilisé Athènes. Elle l'eût affaiblie face à l'ennemi. Elle eût remis en question la libération. Car, comme Alcée, Solon sait que[5] :

οὐ λίθοι ξύλα τ', οὐ τέχνα
τεκτόνων πόλις, ἀλλ' ὅπᾳ
ποττά κ' ἔωσιν ἄνδρες
αὔτοις σώζην εἴδοτες, ἔν-
ταῦθα τείχεα καὶ πόλις.

---

1 SOL., frgt 30, 20-26 G.-P.

2 Sur l'identité des deux partis face auxquels se trouve Solon : *supra*, p. 112, n. 2.

3 SOL., frgt 3, 7-16 G.-P ; frgts 5 et 6 G.-P.

4 *Supra*, pp. 184-191.

5 ALCÉE, 426 L.-P. - Sur ce texte et la conception sociologique de la cité qu'il implique : H. van EFFENTERRE, *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, Paris, 1985, pp. 24-25.

> Ce n'est ni la pierre, ni le bois, ni l'art des constructeurs qui font une cité. Mais, partout où se trouvent des hommes qui savent comment se sauver eux-mêmes, là se trouvent à la fois les murs et la cité.

Pas de cité sans citoyens capables de la défendre. La *stasis* est donc exclue qui priverait Athènes d'une partie de ses hommes, quelle qu'elle soit, alors que Solon vient précisément de rendre à Athènes tous ces Athéniens qui, depuis des décennies, l'avaient quittée, au point d'avoir eu le temps d'oublier la langue qui était la leur[1]. Ces Athéniens et leurs enfants qu'il a rendus à Athènes, il leur a en même temps rendu Athènes. Ce n'est donc pas pour prendre le risque de vider à nouveau la cité de ses hommes, alors qu'ils sont sa force face à l'ennemi. Sur le champ de bataille, en effet, la phalange a remplacé le duel aristocratique. Le nombre prime donc. Mais cette réalité nouvelle n'implique pas pour autant de diviser en parts égales la terre civique, pour créer dans la cité une égalité analogue à celle qui existe sur le champ de bataille. Car, si la terre est le bien commun de tous les Athéniens, fils d'une même Terre-Mère, qui se doivent de la défendre pareillement, elle n'en est pas moins propriété individuelle de celui qui justement la détient.

Commune à tous, parce qu'elle est terre de la patrie, la terre d'Athènes est au niveau de l'*oikos* propriété de chaque famille, et d'abord des familles aristocratiques qui ne peuvent en aucun cas être privées des terres qui leur viennent de leurs ancêtres. Il est donc impensable que des terres aristocratiques passent au *dèmos*, et même que le *dèmos* possède autant de terres ou plus de terres que les aristocrates, même si l'évolution de la propriété en Attique fait que c'est parfois le cas, ce que Solon déplore, mais qu'il ne corrige pas, si ce n'est pour favoriser certaines familles qui soutiennent sa politique éleusinienne. Être Athénien, ce n'est donc pas pour lui posséder un *klèros* identique à celui de tous les citoyens. Être Athénien, c'est être libre de vivre sur la Terre de l'Attique, dont chaque citoyen est fils, même s'il est sans terres et sans ressources pour la défendre en tant qu'hoplite.

Il importe cependant de mettre des freins à la rapacité des riches, aux entreprises des puissants, et de faire en sorte que les droits de chacun, quelle que soit sa richesse foncière et la *timè* qui en découle, se voient assurés. Cette source de justice sociale que le *dèmos* situe dans l'*isomoiria* de la terre, Solon la déplace donc. Pour créer l'Athènes des *homoioi*, il met au centre la loi et non la terre.

---

[1] SOL., frgt 30, 11-12 G.-P.

4. La loi au centre et non la terre

C'est comme une marque d'honneur, comme un *géras*, que Solon donne la loi au *dèmos*. Selon la *Constitution d'Athènes* qui le cite[1] :

> <Ὁ δὲ> Σόλων ἀμφοτέροις ἠναντιώθη, καὶ ἐξὸν αὐτῷ μεθ' ὁποτέρων ἐβούλετο συστάντα τυραννεῖν εἵλετο πρὸς ἀμφοτέρους ἀπεχθέσθαι, σώσας τὴν πατρίδα καὶ τὰ βέλτιστα νομοθετήσας.
> Ταῦτα δ' ὅτι τοῦτον <τὸν> τρόπον ἔσχεν οἵ τ' ἄλλοι συμφωνοῦσι πάντες καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ποιήσει μέμνηται περὶ αὐτῶν ἐν τοῖσδε·
>
> δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσσον ἀπαρκεῖ,
> τιμῆς οὔτ' ἀφελὼν οὔτ' ἐπορεξάμενος·
> οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
> καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν.
> ἕστην δ' ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι,
> νικᾶν δ' οὐκ εἴασ' οὐδετέρους ἀδίκως.
>
> Solon s'était opposé aux deux partis et, alors qu'il pouvait devenir tyran en s'associant avec celui qu'il voulait, il choisit de se faire détester de l'un comme de l'autre, en sauvant sa patrie et en lui donnant les lois les meilleures.
> Que les choses se soient passées ainsi, tous les autres auteurs en conviennent et lui-même en témoigne dans sa poésie, dans les termes suivants[2] :
>
> « Au peuple j'ai, en effet, donné autant de privilège (γέρας) qu'il convient, sans retrancher ni augmenter son honneur (τιμή). Quant à ceux qui étaient puissants et en imposaient par leurs richesses, pour eux aussi j'ai veillé à ce qu'il n'arrive rien d'inconvenant. Je me suis tenu debout, me couvrant d'un fort bouclier contre les deux partis. Je n'ai laissé ni les uns ni les autres remporter injustement la victoire. »

---

1 *A.P.*, XI, 2-XII, 1.

2 SOL., frgt 7 G.-P. Citant les mêmes distiques, PLUT., *Sol.*, XVIII, 5, donne au vers 1 : τόσον κράτος ὅσσον ἀπαρκεῖ. Mais, comme P. J. RHODES (1985)[2], p. 172, le constate, « Il est douteux que Solon puisse avoir considéré ce qu'il a donné au δῆμος comme un κράτος. » À γέρας, incompris, parce qu'il s'inscrit dans un contexte oublié de reconquête s'est substitué κράτος en une extrapolation démocratique. De même νόμου au lieu de ὁμοῦ au vers 16 du frgt 30 G.-P. (*infra*, p. 238, n. 4).

Dans l'*Iliade*, le *géras* désigne la part du butin qui est prélevée sur ce qui va être mis en commun pour être décernée aux *basileis*, en fonction de leur dignité, de leur *timè*[1]. En donnant la loi au *dèmos* d'Athènes comme un *géras*, non pour modifier sa *timè*, la place à laquelle il a droit, mais pour l'assurer, Solon renverse donc les données de la tradition. Il fait de la *coutume* orale qui jusque-là était le privilège du *basileus*, du chef du peuple, un bien commun qu'il remet à chacun[2] :

> θεσμοὶς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ,
> εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην,
> ἔγραψα.

Le privilège (*géras*) qui voulait que jadis ce soit les rois qui, dans la guerre, obtiennent une part supplémentaire du butin, ce privilège que réclamait en fait le *dèmos* d'Athènes, quand il prétendait obtenir l'*isomoiria* de la terre civique, Solon affirme donc le lui donner par l'écriture de la loi. Écrite, la loi devient ce bien commun qui assure une justice droite pour chacun, qu'il soit *kakos* ou *agathos*. C'est elle, et non le partage de la terre, qui rend les Athéniens *homoioi*, « semblables ». La législation prolonge ainsi la victoire, elle l'accomplit. Elle l'empêche d'être injuste pour un des deux camps, toute politique de partage ne pouvant qu'entraîner la guerre entre les riches et les autres, et l'exil du camp des vaincus. La promulgation de la loi garantit ainsi Athènes contre la *stasis* et la guerre qui, l'une comme l'autre, videraient la cité de ses hommes. De ce fait, la promulgation de la loi assure la perennité de la libération selon un axiome que la tradition attribuait à Solon, alors même qu'elle négligeait cependant le facteur de la guerre dans sa politique[3] :

> τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ...
>
> l'égalité ne produit pas la guerre.

Dans ces conditions, la législation promulguée par Solon ne se pose pas en rupture avec le passé. Elle en dérive, ainsi que l'atteste le nom de *thesmoi*[4]

---

1 E. BENVENISTE (1969), II, pp. 43-69.

2 SOL., frgt 30, 18-20 G.-P.

3 PLUT., *Sol.*, XIV, 4.

4 Θεσμός au pluriel est employé par SOL., frgt 30, 18 G.-P., lorsqu'il rappelle qu'il « a écrit » les lois, et SOL., frgt 40, 1 G.-P., qui ouvre la retranscription versifiée de ces lois. Il s'agit donc sans ambiguïté possible du terme technique qui, chez Solon, désigne la loi. De même, *la huitième loi de la treizième table*, relative aux *atimoi* (SOL., frgt 70 R. = PLUT., *Sol.*, XIX, 4 ; *infra*, p. 245) se signale comme *thesmos* [M. OSTWALD (1969), pp. 3-5],

qu'il donne à ses lois et qui rappelle celui de *themistes*, employé pour désigner les dits de justice aristocratiques[1].

Pourtant, alors même qu'elle prétend continuer le passé, la promulgation de la loi par Solon nécessairement le brise. Car, écrit, le *thesmos* est autre que la coutume, même s'il prétend la poursuivre. Qu'il le veuille ou non, Solon fait donc œuvre révolutionnaire. Il rompt avec la tradition qu'il souhaite prolonger, non pas en devenant tyran d'Athènes, comme le *dèmos* aurait voulu qu'il le fût, mais en établissant une tyrannie plus impérative que la parole versatile de ce tyran qu'il s'est refusé de devenir, celle d'une parole qui, parce qu'elle est écrite et mise au centre d'Athènes, en devient la norme[2]. Fixée dans la loi, c'est la parole de Solon, poète, détenteur d'une *Alètheia* qui rend cette parole véridique, qui se trouve placée au centre, en ce centre où, aux jours de Pisistrate, il affirmera encore qu'elle a le droit de se trouver.

Alors qu'il se trouve en butte à l'hostilité de ses concitoyens qui lui reprochent à nouveau de ne pas soutenir la tyrannie et le taxent de folie, il leur rétorque[3] :

---

ce qui permet de trancher sans hésitation possible en faveur de la lecture κράτει, ὁμοῦ en SOL., frgt 30, 15-16 G.-P., et non κράτει νόμου. - *Thesmos* avait déjà été employé par Dracon pour désigner sa loi sur l'homicide [*I.G.*, I^2, 115, 19-20 ; R. S. STROUD, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley et Los Angeles, 1968, p. 20 ; M. OSTWALD (1969), p. 5, n. 1, cf. R. SEALEY, *The Athenian Courts for Homicide*, dans *CPh*, 78 (1983), pp. 275-296].

1 *Il.*, XVI, 387, emploie l'expression κρίνω θέμιστας. HSD., *Tr.*, 262, δίκας ἐνέπω, l'un comme l'autre reprochant à ces jugements aristocratiques de ne pas être conformes à la justice de Zeus, à l'équité. - Le terme θεσμοί est aussi apparenté à θέσμια, dont M. GAGARIN, *The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law*, dans *TAPhA*, 111 (1981), pp. 71-77, et Françoise RUZÉ, *Au début de l'écriture politique : le pouvoir de l'écrit dans la cité*, dans M. DETIENNE (éd.), (1989), pp. 87-88, supposent qu'il fut utilisé pour désigner les comptes-rendus écrits des décisions prises par les tribunaux, dès avant Solon. *A.P.*, III, 4, fait, en effet, remonter à une époque antérieure à la législation de Solon l'institution de *thesmothètes chargés de rédiger les* thesmia *et de les conserver pour le règlement des conflits*. Si tel fut le cas, pour rédiger sa législation, Solon aurait disposé non seulement de la coutume, mais aussi de sources écrites autres que la loi de Dracon en matière d'homicide qui formait son *prôtos axôn* (SOL., frgt 5 a*R= *I.G.*, I^2, 115, 10-23).

2 HDT., I, 30.

3 SOL., frgt 14 G.-P. = D. L. , I (*Sol.*), 49. - Par une étude du champ sémantique du mot *alètheia*, M. DETIENNE, *La notion mythique d'ΑΛΗΘΕΙΑ*, dans *REG*, 73 (1960), pp. 27-35, a montré que l'*alpha* initial y est perçu comme privatif à l'époque archaïque. Dès lors, la mémoire du poète, du devin, du roi de justice, qui se réclament d'une même parole inspirée, s'affirme vérité en même temps que non-oubli, thème que développe M. DETIENNE, dans *Les maîtres de vérité*, Paris, 1981^2, en insistant sur l'ambivalence de la parole (*ibid.*, pp. 51-80) qui, si elle peut être véridique, peut aussi être trompeuse (cf. SOL., frgt 25 G.-P. : *Les poètes mentent beaucoup*).

δείξει δὴ μανίην μὲν ἐμὴν βαιὸς χρόνος ἀστοῖς,
δείξει ἀληθείης ἐς μέσον ἐρχομένης.

Un temps court montrera ma folie aux citoyens, il la montrera lorsque la vérité viendra au centre.

C'est pour que cette vérité vienne au centre que Solon, poète et juge[1], avait écrit en 594/3 les *thesmoi* d'Athènes en un ἔγραψα solitaire qui prolongeait l'ἔρεξα tout aussi solitaire d'une libération dont, dans les trimètres iambiques du fragment 30 G.-P., il revendique seul la paternité[2], comme si c'était lui seul qui avait le droit de façonner Athènes, et non plus l'aristocratie, et certainement pas le *dèmos* qu'il n'envisage pas encore comme formant la cité dans son ensemble[3].

De cette façon pourtant, par ce pouvoir unique qu'il revendique au nom d'une parole poétique, c'est la personnalité du tyran, seul dépositaire du pouvoir au nom du *dèmos*, que Solon rejoint, quand bien même souligne-t-il ce qui l'en sépare, à savoir que son œuvre fut inspirée par la justice et non par une violence arbitraire. Car c'est, dit-il, en *harmonisant* l'une à l'autre *bia* et *dikè* qu'il a libéré Éleusis et les victimes de la domination qu'elle subissait. Et c'est de même en *harmonisant* pour chacun une justice droite qu'il a rédigé les lois d'Athènes[4] :

...ταῦτα μὲν κράτει,
ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας,
ἔρεξα καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην,
θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ,
εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην,
ἔγραψα.

Ainsi législation et libération se rejoignent-elles, accomplies au nom des mêmes principes, l'une prolongeant l'autre au nom de cette Justice dont Solon

---

1 HSD., *Th.*, 80-103, souligne implicitement l'identité entre juge et poète, l'un et l'autre détenteurs de l'*Alètheia*, lorsqu'il passe abruptement du rôle du roi de justice, qui ne laisse *couler de ses lèvres que de douces paroles*, c'est-à-dire des paroles justes qui apaisent (*ibid.*, v. 83), à celui du poète qui, par une même parole inspirée, donne l'oubli du présent et reporte aux temps immémoriaux (100-103) ; J.-P. VERNANT (1982)[2], pp. 80-89 ; M. DETIENNE (1981)[2], pp. 11-50.

2 SOL., frgt 30, 17-20 G.-P. : les deux verbes sont fortement soulignés par leur position en début du vers.

3 *Supra*, p. 56, n. 4.

4 SOL., frgt 30, 15-20 G.-P.

reprochait aux chefs du peuple de ne pas respecter les *fondements*, alors qu'ils pillaient la terre reconquise, en se la partageant[1] :

οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα...

Cette justice qu'il prétend accomplir est celle de la Terre qu'il prend comme témoin de l'*Alètheia* de son œuvre au tribunal d'un Temps qui est parèdre de la Mère[2] :

συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου
μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων
ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγώ ποτε
ὅρους ἀνεῖλον πολλαχῇ πεπηγότας·
πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.

Fort de l'assentiment de cette Mère, dont il substitue le regard à celui de ses concitoyens qui le dénigrent[3], il tient bon comme un loup encerclé qui fait front, même si déjà il se sait perdu, condamné à l'exil pour avoir forcé Athènes à vivre sous la contrainte de la loi[4] :

τῶν οὕνεκ' ἀλκὴν πάντοθεν ποιούμενος
ὡς ἐν κυσὶν πολλαῖσιν ἐστράφην λύκος.

Mais s'il se sait perdu, comme le sera aussi ce tyran[5] à la personnalité duquel l'image du loup encore se réfère[6], ce n'est pas pour avoir trahi Athènes, mais pour l'avoir réalisée en visionnaire de l'*Alètheia*.

Le relevé et le classement des lois de Solon par E. Ruschenbusch[7] montrent qu'elles forment un code qui a pour ambition de réglementer l'ensemble

---

1 SOL., frgt 3, 14 G.-P.

2 SOL., frgt 30, 3-7 G.-P.

3 SOL., frgt 29b, 4-5 G.-P.

4 SOL., frgt 30, 26-27 G.-P.

5 SOL., frgt 29a, 5-7 G.-P.

6 Sur le loup-tyran à l'époque archaïque : M. DETIENNE et J. SVENBRO, *Les loups au festin ou la cité impossible*, dans *QS*, 9 (1979), pp. 3-23 = *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, pp. 215-237.

7 E. RUSCHENBUSCH, ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. *Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, dans *Historia, Einz.*, 9 (1966) = (1983)[2], classe comme suit les 93 fragments de la législation de Solon qu'il considère authentiques. 1. Délits de droit privé : lois sur l'homicide et les blessures corporelles (frgts 1-25), atteintes à la propriété privée (frgts 23-25), à la moralité (frgts 26-31), injures

des relations des citoyens athéniens, en matière de droit privé et pénal. Uniformisatrices, les lois de Solon se veulent créatrices d'*homonoia*[1]. À ce titre, elles visent à supprimer *koros* et *hubris*, ces deux enflures des classes possédantes[2], qui, dans sa législation, se voient bridées, du moins dans leurs manifestations extérieures, puisqu'il laisse subsister l'inégalité foncière. Les funérailles, cessant d'être signe extérieur de richesse, y sont austères[3]. La dot est supprimée, afin d'enrayer la concentration de la fortune dans les mains de familles privilégiées[4]. Par contre, les Athéniens gardent le droit d'arriver à cheval sur le champ de bataille, ce dont les riches ne se feront point faute à l'époque de Pisistrate encore, comme en témoignent les peintures de vases de cette époque[5]. Le cheval, signe de distinction aristocratique, même si désor-

---

verbales (frgts 32-33), dommages causés par les esclaves domestiques et les quadrupèdes (frgts 34-35), loi d'*exoulè* (frgt 36). - 2. Délits de droit public : haute trahison (frgt 37), refus de défendre le régime en cas de *stasis* (frgt 38). - 3. Droit au procès (frgt 39), droit d'intenter une action judiciaire en faveur d'un tiers (frgt 40), procédure judiciaire (frgts 41-47). - 4. Droit familial : interdiction du mariage entre frère et sœur (frgt 47), définition des « enfants légitimes » (frgt 48), loi sur le testament (frgts 49-50), dispositions sur la fille *épiclère* (frgts 51-53), relations entre parents et enfants (frgts 54 -57), adoption (frgt 58), loi sur les *homogalactes*, « ceux qui boivent le même lait », jugée inclassable par E. RUSCHENBUSCH, *ibid.* p. 54. - 5. Rapports entre voisins (frgts 60-64). - 6. Solutions aux problèmes économiques et sociaux : défense d'exporter des produits alimentaires, exception faite pour l'huile d'olive (frgt 65), défense d'acquérir de la terre au-delà d'une superficie donnée (frgt 66), lois sur la *sisachthie* en tant qu'abolition des dettes (frgts 67-69), lois supprimant l'*atimie* de tous ceux qui ont perdu leur condition de citoyens avant Solon, exception faite de ceux qui ont commis un crime de sang (frgt 70), loi sur la dot (frgt 71), les funérailles (frgt 72), loi somptuaire défendant aux hommes (*andres*) de vendre des parfums (frgt 73), lois sur la pédérastie (frgt 74), lois sur l'acquisition de la citoyenneté (frgt 75), sur l'autonomie des associations (frgt 76), détermination des classes censitaires (frgts 77-78). - 7. *Naucraries* (frgts 79-80). - 8. Culte : prix des animaux offerts en sacrifice (frgts 8l-82), calendrier des sacrifices (frgts 83-86). - 9. Repas au Prytanée (frgts 87-89). - 10. Divers (frgts 90-92). - 11. *Atimie* contre toute abrogation ou modification des lois de Solon (frgt 93). - Selon E. Ruschenbusch, les dispositions de droit constitutionnel — fondation de la *Boulè des Quatre-Cents* (*infra*, pp. 254-258) et peut-être constitution de l'assemblée en cours de justice, l'*Héliée*, pour juger en appel — ne figuraient pas dans les *kurbeis*. - Contra : P. J. RHODES, *« Alles eitel gold » ? The Sixth and Fifth Centuries in Fourth-Century Athens*, dans M. PIÉRART (éd.), (1993), pp. 53-64, à l'encontre duquel on remarquera cependant que toutes les lois de Solon, citées avec référence à leur n° sur l'*axôn*, concernent le droit privé, non le droit public [E. RUSCHENBUSCH (1966), p. 11].

1 SOL., frgt 30, 18-20 G.-P.- PLUT., *Sol.*, XII, 7-9, attribue cette intention de créer l'*homonoia* par la législation, à Épiménide de Phaistos (*supra*, pp. 98-100).

2 SOL., frgt 3, 5-12 G.-P. ; frgt 5 G.-P., avec un appel *à la mesure*.

3 Louise-Marie L'HOMME-WÉRY [1994], pp. 362-380.

4 SOL., frgt 71a R. = PLUT., *Sol.*, XX, 6. Cf. SOL., frgt 66 R. = ARSTT., *Pol.*, 1266b, qui attribue à Solon la « défense d'acquérir autant de terres que l'on veut ».

mais il est parfois possédé par les *kakoi* devenus *plousioi*[1], reste donc un des signes de cette inégalité foncière que Solon conserve au nom de principes aristocratiques. L'égalité entre tous les Athéniens, qu'il considère comme le principe directeur de sa législation, n'y est donc que partiellement appliquée.

Pourtant, parce que désormais la loi s'impose dans tous les secteurs de la vie privée qu'elle entend partout réglementer, jusque dans l'alignement des oliviers et des figuiers[2], la pose des clôtures[3], l'installation des puits[4], la vente des produits alimentaires[5] et des parfums[6], elle uniformise l'Attique, et ceci d'autant plus qu'elle fixe non seulement les rapports des citoyens entre eux, mais les rapports de la cité avec ses dieux[7]. La loi force ainsi les Athéniens à vivre au même rythme, selon des us et coutumes qui désormais n'évoluent plus librement, mais qui se voient fixés par elle. La loi fait de ces Athéniens qui, du temps de l'élégie sur Salamine, se définissaient encore comme des *hommes de l'Attique*[8], des citoyens d'Athènes. En conséquence, elle réduit, par le seul fait qu'elle existe, les tendances centrifuges, celle d'Éleusis notamment, tandis qu'elle donne à Solon les moyens nécessaires pour appliquer sa politique de libération.

Ramenant ses concitoyens dans leur patrie fondée par les dieux et les proclamant à nouveau libres, lorsque c'est sur place qu'ils ont subi le joug de la contrainte[9], il proclame pour tous les *atimoi*, l'*épitimie* qui leur rend la citoyenneté athénienne. Plutarque qui cite cette loi sans doute à partir de l'étude

---

5 P. A. GREENHALGH, *Early Greek Warfare. Horsemen and Chariots in the Homeric and Archaic Ages*, Cambridge, 1973, pp. 111-136 ; J. BOARDMAN, *CAH, Plates to Volume III*, 1984, p. 261.

1 ARSTT., *Pol.*, 1289b, fait du cheval le signe le plus tangible de la richesse lorsqu'il constate : « quand on est pas riche, il n'est pas facile d'élever des chevaux » ; cf. ARISTOPH., *Nub.*, 60-79. - SOL., frgt 17, 1-2 G.-P., affiche un goût prononcé pour les chevaux, les voyages et les amis que l'on peut se faire à l'étranger : *Heureux celui qui a des enfants à lui, des chevaux solipèdes, des chiens de chasse et un ami à l'étranger*, goûts qui restent aristocratiques, en dépit d'une législation qui se veut égalisatrice.

2 *Supra*, pp. 210-212.

3 SOL., frgt 60a R. = *Dig.*, 10, 1, 13 ; F. CASSOLA (1964), p. 43.

4 SOL., frgt 63 R. = PLUT., *Sol.*, XXIII, 6.

5 *Supra*, p. 211.

6 SOL., frgt 73a R. = ATH., 15, 687 ; SOL., frgt 73b R. = ATH., 13, 612.

7 *Supra*, pp. 74-90.

8 SOL., frgt 2, 6 G.-P. Ἀττικὸς ἀνήρ y désigne l'Athénien.

9 SOL., frgt 30, 8-15 G.-P.

que l'École d'Aristote avait réalisée *Sur les axones*, rappelle qu'elle était la huitième de la treizième table[1] :

> Ὁ δὲ τρισκαιδέκατος ἄξων τοῦ Σόλωνος τὸν ὄγδοον ἔχει τῶν νόμων οὕτως αὐτοῖς ὀνόμασι γεγραμμένον· « Ἀτίμων· ὅσοι ἄτιμοι ἦσαν πρὶν ἢ Σόλωνα ἄρξαι, ἐπιτίμους εἶναι, πλὴν ὅσοι ἐξ Ἀρείου πάγου ἢ ὅσοι ἐκ τῶν Ἐφετῶν ἢ ἐκ Πρυτανείου καταδικασθέντες ὑπὸ τῶν βασιλέων ἐπὶ φόνῳ ἢ σφαγαῖσιν ἢ ἐπὶ τυραννίδι ἔφευγον, ὅτε ὁ θεσμὸς ἐφάνη ὅδε.»
>
> Quant au treizième *axôn* de Solon, il contient la huitième de ses lois rédigée en ces termes :
>
> > « Sur les *atimoi* : tous ceux qui avaient perdu leurs droits civiques avant l'archontat de Solon, les recouvreront, exception faite de ceux qui, condamnés par l'Aréopage, le tribunal des Éphètes ou au Prytanée par les archontes-rois, pour meurtre, blessure ou complot tyrannique, se trouvaient en exil lorsque cette loi (*thesmos*) fut promulguée. »

La présence du terme *thesmos* dans ce texte où le titre de la loi figure au génitif, garantit son authenticité. À partir de la fin du Ve siècle, en effet, les lois de Solon ne sont plus appelées *thesmoi*, mais *nomoi*[2].

Si tous les *atimoi* récupèrent la citoyenneté qui leur revient de droit en tant que fils d'une même Terre-Mère, seuls les Éleusiniens récupèrent cependant leurs terres. Il importe donc de donner des moyens de subsistance aux rapatriés qui, ayant perdu leurs terres à la suite de la crise économique, ne les retrouvent pas quand ils rentrent en Attique. Pour les faire vivre, Solon interdit toute exportation de produits alimentaires, exception faite de l'huile qui, en surplus, permet à Athènes d'obtenir ce blé dont elle a plus que jamais besoin pour nourrir ces citoyens qui rentrent en grand nombre en Attique[3]. De même, favorise-t-il l'artisanat qui permettra à Athènes d'exporter ses produits manufacturés et, par conséquent, aux Athéniens sans terres de vivre dans leur

---

1 SOL., frgt 70 R. = PLUT., *Sol.*, XIX, 4. E. RUSCHENBUSCH (1966), p. 95, considère à juste titre cette loi comme une application de SOL., frgt 30, 8-15 G.-P. - La *Vita Menagiana* cite l'étude *Sur les axones, en cinq livres*, comme l'un des ouvrages d'Aristote [P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, pp. 250-251 ; R. STROUD (1979), p. 14].

2 M. OSTWALD (1969), p. 5.

3 SOL., frgt 65 R. = PLUT., *Sol.*, XXIV, 1 ; *supra*, pp. 210-213.

cité, sans y être mendiants. Pour éviter ce risque, il promulgue des lois contre l'oisiveté que signale Plutarque, même s'il n'en comprend pas la raison[1] :

> Ὁρῶν δὲ τὸ μὲν ἄστυ πιμπλάμενον ἀνθρώπων ἀεὶ συρρεόντων πανταχόθεν ἐπ' ἀδείας εἰς τὴν Ἀττικήν, τὰ δὲ πλεῖστα τῆς χώρας ἀγεννῆ καὶ φαῦλα, τοὺς δὲ χρωμένους τῇ θαλάττῃ μηδὲν εἰωθότας εἰσάγειν τοῖς μηδὲν ἔχουσιν ἀντιδοῦναι, πρὸς τὰς τέχνας ἔτρεψε τοὺς πολίτας, καὶ νόμον ἔγραψεν, υἱῷ τρέφειν πατέρα μὴ διδαξάμενον τέχνην ἐπάναγκες μὴ εἶναι [...] καὶ τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλὴν ἔταξεν ἐπισκοπεῖν ὅθεν ἕκαστος ἔχει τὰ ἐπιτήδεια, καὶ τοὺς ἀργοὺς κολάζειν.
>
> Voyant que la ville (*astu*) se remplissait d'hommes qui ne cessaient d'y affluer de partout, pour trouver la sécurité en Attique, alors que la plus grande partie du pays était de qualité médiocre et défectueuse, tandis que ceux qui faisaient du commerce maritime n'importaient habituellement rien pour ceux qui n'avaient rien à leur apporter en échange, il [Solon] tourna ses concitoyens vers l'artisanat et promulgua une loi qui dispensait le fils de nourrir le père s'il ne lui avait pas appris un métier [...] Et il chargea l'Aréopage d'examiner d'où chacun tirait ses ressources et de punir les oisifs.

Parce qu'il ne met pas ces lois en rapport avec le rapatriement des Athéniens, consécutif à la libération d'Éleusis qu'il ne connaît pas[2], Plutarque s'en étonne, affirmant à propos de la citoyenneté qu'Athènes accorde aux *atimoi* et aux artisans qui viennent s'établir en Attique[3] :

> Παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ ὁ τῶν δημοποιήτων νόμος, ὅτι γενέσθαι πολίτας οὐ δίδωσι πλὴν τοῖς φεύγουσιν ἀειφυγίᾳ τὴν ἑαυτῶν ἢ πανεστίοις Ἀθήναζε μετοικιζομένοις ἐπὶ τέχνῃ. Τοῦτο δὲ ποιῆσαί φασιν αὐτὸν οὐχ οὕτως ἀπελαύνοντα τοὺς ἄλλους, ὡς κατακαλούμενον Ἀθήναζε τούτους ἐπὶ βεβαίῳ τῷ μεθέξειν τῆς πολιτείας, καὶ ἅμα πιστοὺς νομίζοντα τοὺς μὲν ἀποβεβληκότας τὴν ἑαυτῶν διὰ τὴν ἀνάγκην, τοὺς δ' ἀπολελοιπότας διὰ τὴν γνώμην.
>
> Sa loi sur l'octroi de la citoyenneté est difficile à comprendre : il ne permet de devenir citoyens qu'à ceux qui ont été bannis à perpétuité de leur patrie ou à ceux qui viennent s'établir à Athènes, avec leur foyer, pour y pratiquer un métier. On dit qu'il prit cette mesure, moins dans l'intention de refouler les autres que d'attirer à Athènes ces gens

---

1 SOL., frgt 56 R. ; frgt 78c R. = PLUT., *Sol.*, XXII, 1, 3.

2 *Supra*, p. 38, n. 4.

3 PLUT., *Sol.*, XXIV, 4, citant SOL., frgt 75 R.

définitivement en leur octroyant la citoyenneté, et, en même temps, parce qu'il pensait qu'étaient dignes de confiance des gens qui avaient été forcés de quitter leur pays ou qui l'avaient abandonné de leur plein gré.

Ce n'est pas parce qu'ils sont dignes de confiance, mais parce qu'ils sont Athéniens par eux-mêmes ou leurs pères, que Solon ouvre les portes d'Athènes à ces gens qui jadis en ont été bannis. Et c'est pour les faire vivre qu'il offre de même la citoyenneté à des artisans étrangers qui apporteront leurs talents à la cité et lui permettront d'exporter autre chose que ces produits alimentaires, dont elle a cruellement besoin, exception faite de l'huile qui est en surplus. Si l'on en juge par l'évolution de l'architecture et de la sculpture, il faudra cependant attendre la génération suivante pour que cette politique de développement artistique et technique porte ses fruits[1].

Dans le même contexte qui vise à restaurer la liberté de tous les Athéniens qui l'ont perdue, pour quelque motif que ce soit, Solon interdit l'esclavage pour dettes et impose l'abolition des dettes en cours[2]. Mais ces deux mesures, dans lesquelles les auteurs du IVe siècle voyaient l'ensemble de la *Sisachthie*[3], n'en constituent en fait qu'une infime partie. Car l'*Allégement du fardeau* réalisé par Solon ne consiste pas en une ou plusieurs de ses lois prises isolément. La *Sisachthie*, c'est l'ensemble de son œuvre politique qui rejette le poids que faisait subir à Athènes la domination mégarienne sur Éleusis. C'est donc aussi bien la libération d'Éleusis que la législation qui la prolonge et la rend effective. D'où le parallélisme entre les deux pans de cette œuvre que souligne le style des trimètres iambiques où il en fait le compte-rendu pour le *dèmos*. Comme l'a bien montré N. Loraux, la similitude formelle qui s'établit au niveau du style entre l'ἔρεξα de la libération et l'ἔγραψα de la législation[4] :

...ταῦτα μὲν κράτει,
ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας,
ἔρεξα καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην,
θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ,

---

1 H. A. SHAPIRO (1989), pp. 8-10, attribue à la politique d'immigration de Solon l'épanouissement architectural et sculptural d'Athènes sous les Pisistratides. Par contre, il estime que le développement de la céramique que l'on constate alors, témoigne de tendances autochtones.

2 SOL., frgts 69a-c R = *A.P.*, IX, 1 ; VI, 1 ; PLUT., *Sol.*, XV, 2. - La vente, par leur père ou leur frère, des *parthénoi* qui se sont données à un homme est cependant autorisée : SOL., frgt 31a = PLUT., *Sol.*, XXIII, 2.

3 *Supra*, pp. 26-35.

4 SOL., frgt 30, 15-20 G.-P. Nicole LORAUX (1989), pp. 123-124.

εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην,
ἔγραψα.

témoigne non pas d'une opposition, mais d'une symétrie entre les deux parties de cette œuvre, dans lesquelles il faut voir, comme elle dit justement, « deux formes équivalentes de l'agir, aussi essentielles l'une que l'autre »[1]. La *Sisachthie*, qui désigne l'ensemble de l'œuvre politique de Solon, était donc aussi très vraisemblablement le titre porté par les trimètres iambiques où il la défend en vers pour ses concitoyens. D'où le nom de *Sisachthie* donné par le IVe siècle athénien à l'annulation des dettes, dans la mesure où on la confondait alors avec la libération de la terre, parce qu'on avait oublié que Solon avait été d'abord un général vainqueur, libérateur pour Athènes de la Terre Noire d'Éleusis, avant de devenir le législateur d'Athènes.

L'ampleur de la législation qu'il promulgua, peut-être avec l'aide des thesmothètes qui plus tôt déjà rédigeaient sans doute les comptes rendus des jugements[2], implique très probablement que ce travail législatif se prolongea au-delà de son archontat. Sosicrate, qui donne la date de 594/3 pour cette magistrature, signale d'ailleurs que, sous l'archontat d'Eucratès, durant la quarante-septième olympiade (592-88), le Thrace Anacharsis rendit visite à Solon qui rédigeait les lois d'Athènes[3]. Comme l'archontat d'Eucratès peut être situé par recoupements en 592/1[4], on peut en déduire que c'est au moins jusqu'à cette date que se prolongea la rédaction par Solon de sa législation.

Par sa parole codifiée qu'il met ainsi au centre d'Athènes, Solon réalise une nouvelle version de l'*Eunomie*. Comme le souligne J.-P. Vernant[5], « dans le monde d'Hésiode, antérieur au régime de la Cité, la *dikè* jouait encore sur deux plans, comme écartelée entre le ciel et la terre : pour le petit cultivateur béotien, la *dikè* est ici-bas une décision de fait dépendant de l'arbitraire des rois "mangeurs de présents" ; au ciel, elle est une divinité souveraine mais lointaine et inaccessible. Au contraire, par la publicité que lui confère l'écrit, la *dikè*, sans cesser d'apparaître comme une valeur idéale, va pouvoir s'incarner sur un plan proprement humain, se réaliser dans la loi, règle commune à tous mais supérieure à tous, norme rationnelle, soumise à

---

1 Nicole LORAUX (1989), pp. 123-124, reste par ailleurs attachée à la conception aristotélicienne de la *Sisachthie* (*supra*, p. 112).

2 *Supra*, p. 239, n. 1.

3 SOSICRATE, *ap.* D. L., I (*Anacharsis*), 101 = T 37 Cadoux ; cf. PLUT., *Sol.*, V. - Sur le mélange de traits concrets et d'idéalisation dans la peinture des Scythes, d'Anacharsis en particulier : E. LÉVY, *Les origines du mirage scythe*, dans *Ktèma*, 6 (1981), pp. 57-68.

4 T. J. CADOUX (1948), p. 99.

5 J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, (1962), Paris, 1983[2], p. 48.

discussion et modifiable par décret, mais qui n'en exprime pas moins un ordre conçu comme sacré ». Cet ordre se réalise à Athènes dans les *kurbeis* qui sont la parole devenue écriture que Solon laisse après lui sur l'Agora où chacun se doit désormais de connaître la loi, qu'il s'agisse de la faire appliquer ou de la respecter[1]. Non sans qu'Athènes ne renâcle devant l'ordre qu'elle instaure. Car les Athéniens commencèrent par se sentir ligotés par les lois qui leur étaient imposées, avant que chacun pût saisir les garanties que la loi lui donnait. Hérodote se fait l'écho de ce mécontentement lorsqu'il présente brièvement Solon, en introduction de l'entrevue qu'il lui attribue avec Crésus[2] :

> Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα, κατὰ θεωρίης πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μή τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῇ λῦσαι τῶν ἔθετο. Αὐτοὶ γὰρ οὐκ οἷοί τε ἦσαν αὐτὸ ποιῆσαι Ἀθηναῖοι· ὁρκίοισι γὰρ μεγάλοισι κατείχοντο δέκα ἔτεα χρήσεσθαι νόμοισι τοὺς ἄν σφι Σόλων θῆται.
>
> Solon était un Athénien qui, après avoir promulgué des lois pour les Athéniens qui le lui demandaient, s'était éloigné d'Athènes pour dix ans. L'observation du monde était le prétexte de son voyage. Mais la raison en était qu'il ne voulait pas être contraint d'abroger aucune des lois qu'il avait établies. À eux seuls, les Athéniens n'étaient pas capables de le faire. Car ils avaient juré par de grands serments de respecter pendant dix ans les lois que Solon leur donnerait.

En raison des serments qu'ils avaient jurés, avant de connaître les lois que Solon allait leur imposer, les Athéniens se trouvèrent placés devant le fait accompli. Ils durent accepter pour dix ans, sans les modifier, les lois que

---

[1] Sur la publicité que l'écriture assure en matière législative notamment, de telle sorte que l'on peut opérer un partage entre sociétés à tradition orale et sociétés à écriture : M. DETIENNE, *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1989 ; sur la rédaction par Solon d'une seconde version de ses lois, en vers et non plus en prose, pour faire rentrer la *dikè* dans un dire poétique : Nicole LORAUX, *ibid.*, pp. 116-117.

[2] HDT., I, 29. - Sur l'historicité que comporte le texte qui suit chez HDT., I, 30-31, et ceci en dépit du caractère anachronique de la rencontre Solon-Crésus : Louise-Marie L'HOMME-WÉRY [1994], pp. 362-380.

Solon avaient promulguées[1]. Toutes les catégories sociales n'en furent pas moins mécontentes, les riches parce qu'en annulant les dettes « tant publiques que privées »[2], il avait mis des limites à leur avidité, le *dèmos* parce qu'il lui avait refusé le partage égal de la terre civique, les nobles parce que leur parole n'était plus la seule source de droit, les rapatriés parce que, rentrant dans l'espoir de retrouver leurs terres, ils ne retrouvaient qu'une liberté qui dans ces conditions leur semblait un leurre, les Éleusiniens enfin parce qu'Athènes ne les acceptait qu'après les avoir préalablement refusés[3]. Nul n'osa cependant remettre en question le principe même de la législation, ce qui signifie que le danger extérieur demeurait pressant, qui imposait l'unité. Athènes renonça donc à la *stasis* par peur de perdre Éleusis. Mais Solon, loup solitaire parmi les siens, dut quitter Athènes, seul exilé de cette cité où il avait fait rentrer tous les exclus. Il y laissa pourtant la Mère dont il installa le culte sur l'Agora, comme garante de son œuvre, et les *bouleutes* qu'il fit siéger dans son sanctuaire, avec pour mission de protéger Athènes contre toute tentative tyrannique.

---

1 HDT., I, 29, donne le terme de dix ans, *A.P.*, VII, 2, et PLUT., *Sol.*, XXV, 1, celui de cent ans qui est improbable. Car la législation de Solon, qui souvent entend apporter des solutions concrètes à des problèmes pratiques, ne se présente pas comme un modèle intemporel qui réglerait une fois pour toutes les relations entre citoyens athéniens. Si tel avait été le cas d'ailleurs, il est peu probable que les Athéniens eussent accepté de s'y plier. Ce n'est qu'à la fin du Ve siècle qu'on la comprend ainsi, parce qu'on tend alors à en faire un modèle idéal qu'on prend comme norme. D'où le chiffre anachronique de cent ans donné par *A.P.*

2 *A.P.*, VI, 1.

3 La tradition littéraire se fait l'écho de ce mécontentement, même si HDT., I, 29 n'en donne pas les motifs et si la tradition ultérieure (*A.P.*, XI, 2 ; PLUT., *Sol.*, XVI, 1) l'attribue à l'hostilité des riches parce que Solon avait aboli les dettes, et à celle du *dèmos* parce qu'il avait refusé l'*isomoiria* de la terre, en une interprétation qui n'est pas fausse, mais réductrice. PLUT., *Sol.*, XV, 7, contient par ailleurs un écho assourdi du mécontentement du *dèmos* face à la politique solonienne de distribution de terres aux grandes familles d'Éleusis et de Salamine (*supra*, pp. 184-191), tandis que PHANIAS D'ÉRÉSOS, *FGH*, II, 294 F 3 = PLUT., *Sol.*, XIV, 2, transmet le sentiment que les deux partis, riches et pauvres, eurent d'avoir été dupés par Solon.

Chapitre VI

Le culte de la Mère sur l'Agora d'Athènes

1. Les Deux Déesses à la frontière, la Mère sur l'Agora

Dans ses *Lois*, Platon préconise comme premier principe urbanistique de ceinturer la *polis* par une double protection de sanctuaires, les uns situés autour de l'agora, les autres sur les hauteurs qui entourent la cité[1] :

> Τὰ μὲν τοίνυν ἱερὰ πᾶσαν πέριξ τήν τε ἀγορὰν χρὴ κατασκευάζειν καὶ τὴν πόλιν ὅλην ἐν κύκλῳ πρὸς τοῖς ὑψηλοῖς τῶν τόπων, εὐ-ερκείας τε καὶ καθαρότητος χάριν·
>
> Il faut donc disposer les temples tout autour de l'agora et aussi en cercle autour de la cité, sur les éminences, pour la ceinturer solidement et la purifier.

La cité platonicienne est ainsi doublement fondée dans le sacré. Comme une sphère idéale, elle répète au centre la frontière et à la frontière le centre, non pas parce qu'elle est ceinturée de remparts, selon un principe que Platon refuse — il inciterait les citoyens à la mollesse[2] —, mais parce qu'elle est doublement purifiée dans le sacré. Ce même principe, Solon l'avait mis en application, avant que Platon l'établisse sur le plan théorique. Car, sur l'Agora d'Athènes, dans un sanctuaire qui était *Bouleutèrion* et *Mètrôon*, il avait fondé le culte de la Mère, Mère éleusinienne, tout autant qu'athénienne, dont le culte répétait au centre de la cité celui qui, à la nouvelle frontière mégarienne, était consacré aux Deux Déesses, en leur *orgas* frontalière. Ainsi la cité de Solon, protégée par Déméter à la frontière, l'était de même au centre par cette même divinité, devenue protectrice d'Athènes.

Pour le montrer, on étudiera d'abord la question de la fondation de la *Boulè des Quatre-Cents* par Solon ; ensuite les fouilles du *Bouleutèrion-Mètrôon* de l'Agora d'Athènes, de façon à montrer que la dimension religieuse qui y est donnée au siège de la *Boulè*, est caractéristique de l'œuvre politique de Solon et qu'elle doit donc lui être attribuée.

---

1 PLAT., *Lois* 778d ; A. MOTTE, *L'expression du sacré chez Platon*, dans *REG*, 102 (1989), pp. 14-16.

2 PLAT., *Lois*, 778d - 779b.

2. La *Boulè des Quatre-Cents*

L'attribution à Solon d'une première *Boulè* dite *des Quatre-Cents*, antérieure à celle *des Cinq-Cents*, fondée par Clisthène, a souvent été mise en doute par les historiens contemporains qui la jugent anachronique dans le cadre d'une cité qui ne connaissait pas la démocratie et où le rôle de l'*Ekklèsia* semblait nul[1]. Elle n'a cependant jamais été contestée par les sources anciennes qui unanimement attribuent à Solon la création de cet organisme, destiné à contrecarrer le pouvoir de l'Aréopage[2] et à modérer un *dèmos* agité. Ainsi Plutarque affirme-t-il[3] :

> δευτέραν προσκατένειμε βουλήν, ἀπὸ φυλῆς ἑκάστης (τεσσάρων οὐσῶν) ἑκατὸν ἄνδρας ἐπιλεξάμενος, οὓς προβουλεύειν ἔταξε τοῦ δήμου καὶ μηδὲν ἐᾶν ἀπροβούλευτον εἰς ἐκκλησίαν εἰσφέρεσθαι. Τὴν δ' ἄνω βουλὴν ἐπίσκοπον πάντων καὶ φύλακα τῶν νόμων ἐκάθισεν, οἰόμενος ἐπὶ δυσὶ βουλαῖς ὥσπερ ἀγκύραις ὁρμοῦσαν ἧττον ἐν σάλῳ τὴν πόλιν ἔσεσθαι καὶ μᾶλλον ἀτρεμοῦντα τὸν δῆμον παρέξειν.
>
> Il [Solon] forma un second Conseil en choisissant cent hommes de chaque tribu (il y en avait quatre), à qui il confia la tâche de préparer les décrets du peuple, sans rien laisser porter devant l'Assemblée qui n'ait été examiné préalablement par le Conseil. Il confia au Conseil d'en haut la surveillance de toutes les affaires et la garde des lois, croyant que la cité, fixée sur ces deux conseils, comme sur deux ancres, serait moins secouée par la houle et qu'il rendrait le *dèmos* plus immobile.

---

1 C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford, 1952, p. 96, résume ce point de vue d'une formule lapidaire : « *This incongruity provides the principal argument against the existence of a second council in Solonian Athens.* » Même point de vue chez Éd. WILL dans son c. r. de *M. Ostwald, Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, dans *RPh*, 45 (1971), p. 112, n. 1 ; ID., dans *Le Monde Grec et l'Orient*, I, Paris, 1972, p. 64, n. 2.

2 *A.P.*, VIII, 4 ; cf. XXI, 3 ; PLUT., *Sol.*, XIX, 1-2.

3 PLUT., *Sol.*, XIX, 1-2.

Le fait que Plutarque signale tout juste auparavant que Solon avait créé l'Aréopage, dont l'antériorité est cependant attestée par une loi de Solon[1], tend évidemment à jeter le discrédit sur l'information qu'il donne ensuite, selon laquelle Solon aurait été le fondateur d'un second Conseil. De même, la référence que les oligarques font en 411 à la *Boulè des Quatre-Cents*, pour appuyer le régime politique qu'ils introduisent à Athènes, tend à laisser supposer que ce furent eux qui attribuèrent à Solon un conseil de ce type, mais qu'il n'en fut pas l'auteur. Cependant, comme E. Lévy[2] le souligne, si le *Conseil des Quatre-Cents* n'avait pas été fondé par Solon, les oligarques auraient-ils pu arguer de son authenticité moins d'un siècle après qu'il eut été renversé par Clisthène ? Cela semble peu probable[3].

Les partisans de l'authenticité soulignent d'ailleurs que la comparaison de la cité à un navire arrimé sur ses deux ancres — les deux Conseils — a des chances de remonter à Solon, non que l'image très ancienne du navire de l'État doive lui être nécessairement attribuée, mais celle des deux ancres pourrait l'être dans le cadre de la réforme du Conseil qu'il opéra à Athènes, en ajoutant au Conseil de l'Aréopage un second Conseil[4], chargé de tempérer les ardeurs révolutionnaires d'un *dèmos* dont il pouvait craindre qu'après son départ, il ne réclame à nouveau l'*isomoiria* de la terre civique et qu'il ne sou-

---

1 SOL., frgt 70 R., loi *Sur les atimoi*, que PLUT., *Sol.*, XIX, 3, affirme être *la huitième de la treizième table* (*supra*, pp. 244-246) et qu'il cite parce qu'elle lui semble (justement) démontrer que l'Aréopage existait avant Solon. Toutefois, parce qu'il n'ose s'appuyer sur cette loi, pour en déduire que la majorité des auteurs, qui font de ce conseil une création de Solon, ont tort, Plutarque laisse en définitive au lecteur le soin de trancher en la matière.

2 E. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404*, Paris, 1976, p. 193 : « Il paraît difficile d'admettre qu'en 411, les Athéniens ne savaient plus si, moins de cent ans plus tôt, avait ou non existé un tel conseil. »

3 L'interprétation de ces documents reste cependant difficile. Cf. notamment Claude MOSSÉ, *Le thème de la* patrios politeia *dans la pensée grecque du IVème siècle*, dans *Eirene*, 16 (1978), pp. 81-89.

4 P. J. RHODES, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972, pp. 178, 204-207 ; 209-211 ; (1985)[2], *ad A.P.*, VIII, 4, pp. 153-154 ; R. A. DE LAIX, *Probouleusis at Athens : A Study of Political Decision-Making*, Berkeley et Los Angeles, 1973, pp. 19-20 ; M. OSTWALD (1986), pp. 16-17, avec la n. 49. - Contrairement à la plupart des commentateurs qui pensent que PLUT., *Sol.*, XIX, 2, paraphrase librement des vers de Solon [bibliographie chez M. MANFREDINI et L. PICCIRILLI (1977), p. 216], C. HIGNETT (1952), p. 93, estime que la comparaison de la cité, appuyée sur ses deux conseils, comme un navire fixé par ses deux ancres, est de Plutarque. Elle figure cependant déjà chez SOPH., *Ant.*, 162-163, où elle est mise dans la bouche de Créon, c'est-à-dire du tyran qui détourne à son profit un langage qui pourrait être celui de Solon : *Thébains, c'est fermement que les dieux, après la houle qui l'avait secouée, ont redressé à nouveau la ville.*

tienne le tyran, susceptible de la réaliser[1]. Pour éviter ce risque, Solon créa un Conseil de quatre cents membres qui avait pour mission d'examiner toute motion portée devant l'Assemblée, de telle sorte que rien d'*aprobouleuton* ne fût proposé au *dèmos*, et que celui-ci ne fût point tenté d'adopter une politique extrémiste qu'il eût été difficile à l'Aréopage de bloquer ensuite. Tandis que le Conseil d'*en haut*, l'Aréopage, veillait à ce que les *pséphismata* ou les lois votées[2] fussent conformes au régime établi, le *Conseil des Quatre-Cents*, celui d'*en bas*, les filtrait, avant qu'ils ne fussent proposés à l'Assemblée. Celle-ci se voyait ainsi doublement amarrée dans la légalité, dans la fidélité au régime aristocratique, puisque la *Boulè des Quatre-Cents* avait pour fonction explicite de tempérer un *dèmos* par trop révolutionnaire, tandis que l'Aréopage vérifiait *a posteriori* que cette mission avait été accomplie[3].

D'ailleurs, même si les documents, moins nombreux pour l'histoire du VIe siècle que pour l'époque classique, ne montrent pas cette première *Boulè* en activité, il est caractéristique qu'ils signalent son rôle dans les deux circonstances essentielles où elle trahit le rôle de gardienne de son œuvre que Solon lui avait confié. Ainsi, en 562/1, c'est sur la proposition d'Aristion, donc en fonction d'un *probouleuma* en bonne et due forme, même si le terme lui-même n'est pas encore employé, que le *dèmos* octroie à Pisistrate la garde de trois cents « porte-gourdin » qui marque son accession au pouvoir tyrannique[4]. En 508/7, c'est encore la *Boulè* qui, se refusant à suivre Isagoras,

---

1 La subsistance du danger tyrannique, après le départ de Solon, est attestée par *A.P.*, XIII, 1-2, sur base de la liste des archontes.

2 Avant la fin du Ve siècle, la distinction entre « loi » et « décret » reste floue dans la littérature athénienne, même si *phséphisma* est le terme technique employé systématiquement pour désigner toute disposition votée par l'assemblée : M. PIÉRART, *Athènes et ses Lois*, dans *REA*, 89 (1987), pp. 21-22.

3 Le rôle que joue le *dèmos* dès avant l'archontat de Solon, en matière de politique étrangère notamment, est attesté par SOL., frgt 30, 1-2 G.-P., qui insiste sur l'appui que lui a accordé le *dèmos* pour libérer Éleusis et les victimes de la domination mégarienne. - Le premier exemple d'un recours au *dèmos* en matière de politique étrangère, à Athènes, figure chez THC. I, 126, 8, qui signale que les Athéniens venus en masse des campagnes, pour assiéger Cylon et ses partisans, remirent le pouvoir de continuer le siège aux neuf archontes qu'ils rendirent ainsi *autokratores*.

4 HDT., I, 59 : *Le peuple (*dèmos*) des Athéniens, abusé, lui permit de choisir parmi ses concitoyens trois cents hommes qui devinrent non ses porte-lance (*doruphoroi*), mais ses porte-gourdin (*korunèphoroi*).* - *A.P.*, XIV, 1, précise que ce décret fut promulgué sous l'archontat de Coméas (561/0), sur proposition d'Aristion ; PLUT., *Sol.*, XXX, 3, donne Ariston. - D. L., I (*Solon*), 49, affirme de même que la *Boulè* était pisistratique et s'opposait à Solon qui tentait de défendre le régime en dépit de son grand âge, et que c'est à cette occasion que SOL., frgt 14 G.-P. aurait été prononcé (texte : *supra*, pp. 239-240). L'appui que Pisistrate reçut de la *Boulè des Quatre-Cents* est donc certain. P. J. RHODES (1985)[2], pp. 153 et 200, doute cependant de l'authenticité de la motion d'Aristion parce que, dit-il,

alors qu'il vient pourtant de l'emporter légitimement contre Clisthène, cautionne l'alliance entre celui-ci et le *dèmos* et l'avalise, forçant par là même Isagoras, mis en minorité à son tour, à se tourner vers Sparte et à entrer dans l'illégalité[1]. Dans chacun de ces cas, c'est parce qu'il se voit soutenu par la *Boulè* que le *dèmos* l'emporte, en 562/1 pour imposer la tyrannie, en 508/7 pour imposer la démocratie qui n'est plus le pouvoir du peuple par l'entremise du tyran, mais celui du *dèmos* par lui-même, au sens où il se définit désormais comme la communauté civique dans son ensemble, au-delà des distinctions entre *kakoi* et *agathoi* que les institutions nouvelles prétendent effacer.

Aussi l'alliance entre le *dèmos* et la *Boulè*, qui s'instaure en 508/7 et qui implique l'acceptation par cette *Boulè* du principe de l'égalité politique, nécessite-t-elle nécessairement une modification du fonctionnement de cette institution[2]. La *Boulè* de Clisthène, formée de cinq cents membres, se veut représentative non plus de l'aristocratie, mais de toutes les couches sociales et de toutes les régions de l'Attique, dans le cadre d'un même organisme qui prolonge la mission probouleumatique de la *Boulè* de Solon, mais en l'exerçant désormais à l'avantage de tous, et non plus comme un frein aux entreprises d'un *dèmos*, encore conçu comme un rival plutôt qu'un partenaire de l'aristocratie. Par une coupe effectuée dans le temps comme dans l'espace civique, Clisthène donne ainsi le pouvoir effectif aux cinquante *bouleutes* d'une tribu, artificiellement constituée, de manière à représenter un échantillon restreint de l'Attique dans son ensemble. Siégeant pendant un dixième de l'année auprès du foyer civique, ces *prytanes* représentent Athènes dans sa diversité, mais aussi dans son unité que leur organisme même incarne[3].

Loin d'être le fruit d'une révolution soudaine, cette création repose, au contraire, sur les tâtonnements et sur l'expérience qui résultent entre autres du fonctionnement d'une première *Boulè*, frein pour le *dèmos*, plutôt que répré-

---

γράψαντος dans *A.P.*, XIV, 1, Ἀριστίωνος γράψαντος, est anachronique. Mais, depuis Solon, Athènes est devenue la cité de l'écrit.

1 HDT., V, 66, 72 ; *A.P.*, XX, 1 ; D. H., *Ant. Rom.*, I, 74, 6 ; V, 1, 1, avec l'interprétation de M. OSTWALD (1986), p. 16, qui souligne le caractère « révolutionnaire » de la position de la *Boulè* en 508/7.

2 La conscience d'une unité civique fondée sur l'égalité politique, au-delà des clivages sociaux, a pu être favorisée par la volonté d'Athènes d'échapper à l'ingérence étrangère. En 562/1, si Pisistrate l'emporte, c'est, comme le souligne HDT., I, 59, parce qu'il s'est imposé comme stratège dans la guerre contre Mégare qui menace à nouveau Éleusis (*supra*, p. 223). En 508/7, si la *Boulè* prend parti pour Clisthène contre Isagoras, c'est parce que ce dernier est prêt à s'inféoder à l'étranger en recourant à Cléomène (HDT., V, 66, 72 ; *A.P.*, XX, 2).

3 Éd. WILL (1972), pp. 63-76, montre que la création de la *Boulè des Cinq-Cents* par Clisthène est au centre de sa réforme constitutionnelle, même si *A.P.*, XXI, 3, n'en mentionne que fugitivement la création. - Sur l'image de la réforme de Clisthène donnée par *A.P.* : J. DUCAT, *Aristote et la réforme de Clisthène*, dans *BCH*, 116 (1992), pp. 37-51.

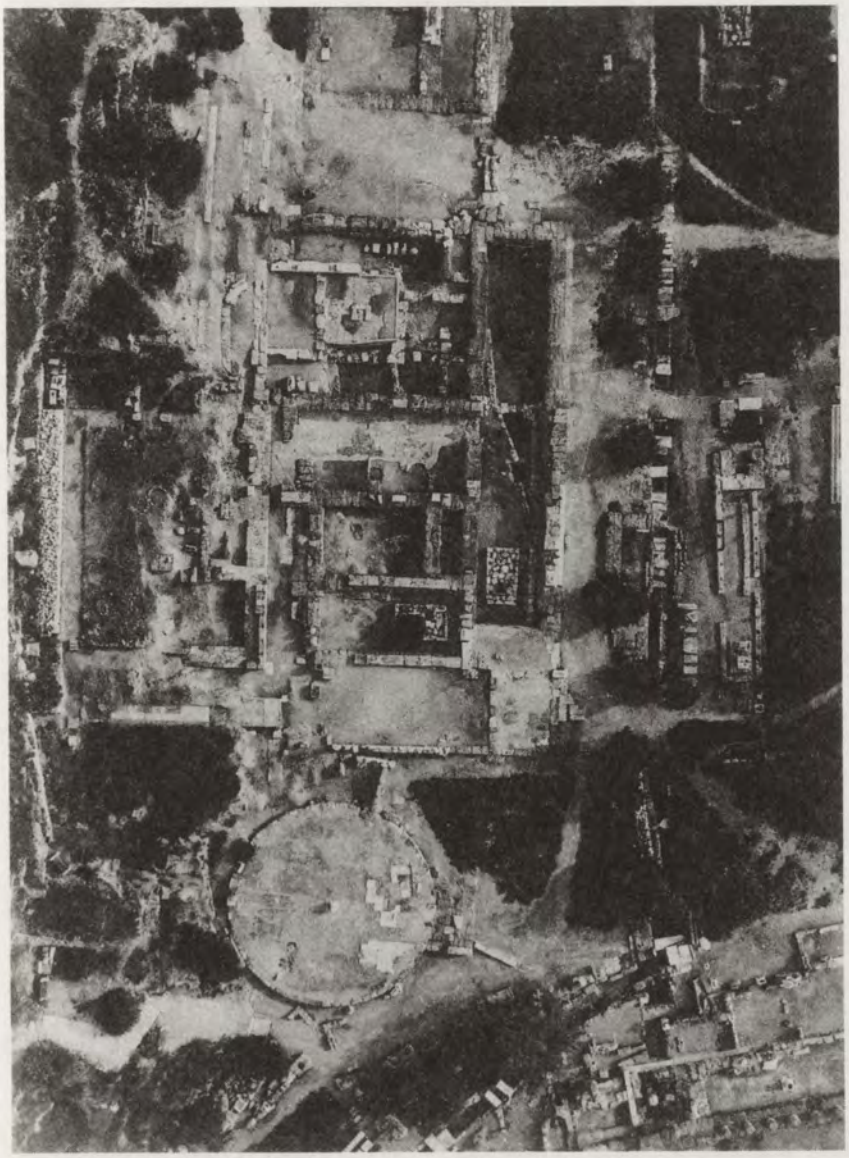
sentante de ce *dèmos*, aristocratique au lieu d'être démocratique, donnant sans doute le pouvoir à l'aristocratie de telle ou telle région, puis de telle autre, de telle sorte que la politique d'Athènes était difficilement unitaire[1]. Mais telle quelle, cette *Boulè* préparait l'autre, même si elle le fit par un effet induit, jamais voulu. Car c'est le IVe siècle qui vit en Solon le fondateur d'une démocratie que jamais il n'entendit créer et dont le mot même, à son époque, n'existait pas[2]. Eût-il entendu ce mot, Solon l'aurait sans doute défini comme la tyrannie, puisque ce que le *dèmos* de son temps attendait, c'était un tyran qui partageât à son profit la terre de l'Attique.

En donnant aux *bouleutes* le pouvoir de préparer pour le *dèmos* tout projet de loi qui lui était proposé, et en interdisant à l'Assemblée de voter sans ce projet préalable, c'est donc le rôle de guide que Solon lui-même avait exercé qu'il leur confiait. Et, parce que cette mission était essentielle pour sauvegarder l'unité d'Athènes, dans sa structure sociale comme dans son intégrité territoriale, il fit siéger les *bouleutes* dans le sanctuaire de cette Mère éleusinienne qui, par sa libération, était devenue celle d'Athènes.

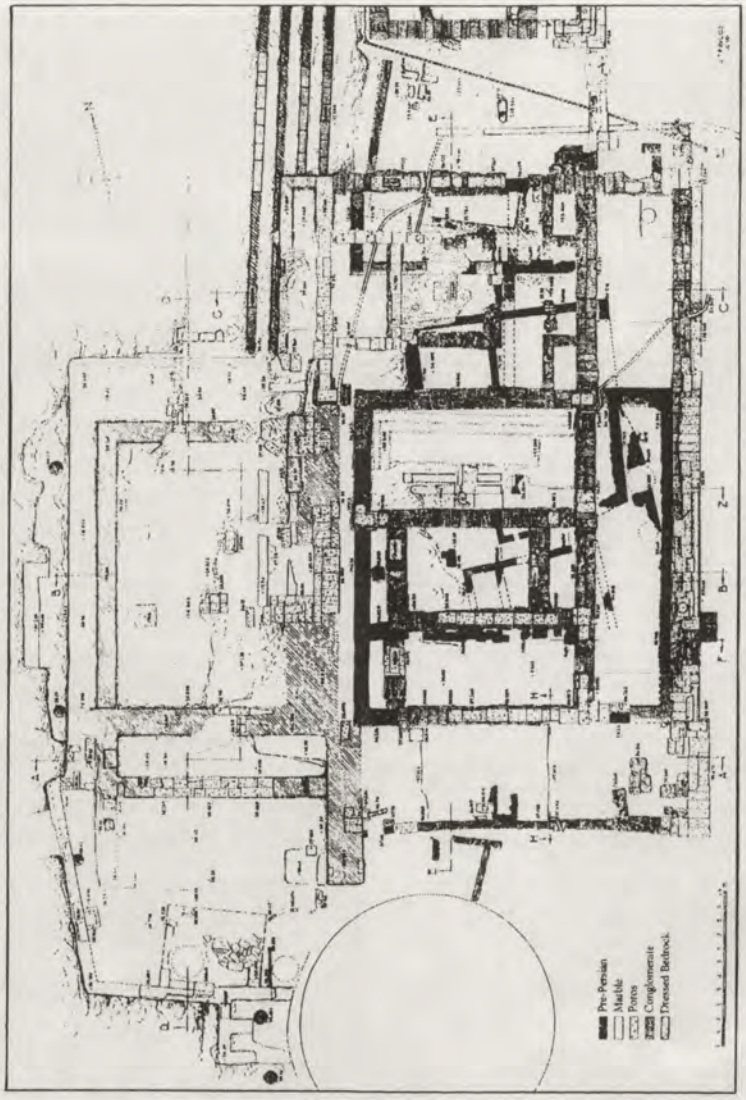
---

1 Le mode de désignation des *bouleutes*, au sein des quatre tribus ioniennes, n'est pas décrit par PLUT., *Sol.*, XIX, 1, qui affirme seulement que c'est Solon qui procéda au premier choix, ce qui suggère une cooptation éventuelle.

2 C'est chez HDT., VI, 131, que le mot *démocratie* apparaît pour la première fois pour désigner le régime de Clisthène : Éd. WILL (1972), ch. III, *Démocratie : L'idée et le mot*, pp. 445-448.



XI. Vue aérienne de l'Agora à l'est du Colonos Agoraios. - D'après la photo de J. M. CAMP *The Athenian Agora*, 1986, fig. 68, p. 92.

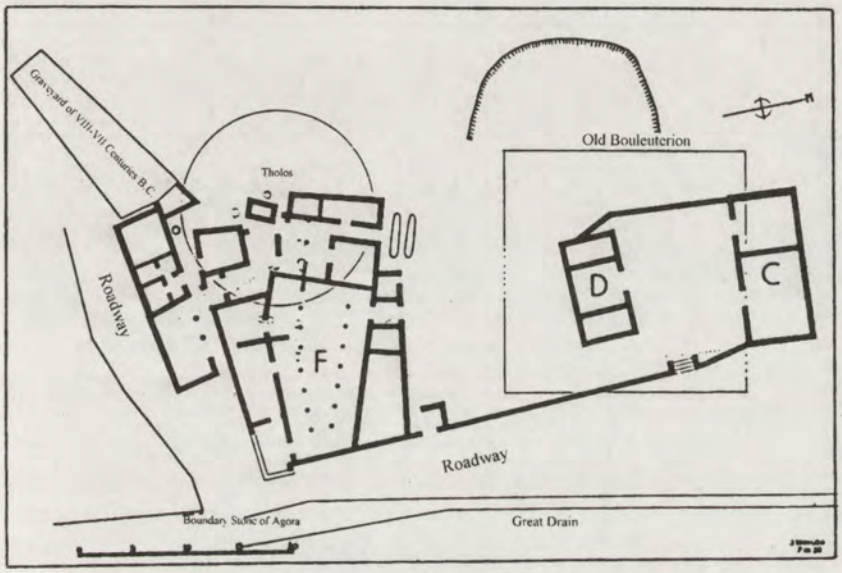


XII. Complexe *Bouleutèrion-Mètrôon*. État actuel. - D'après H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 6 (1937), pl. VI.

N. B. : suivant H. A. THOMPSON, dans *Actes du XIIe Congrès International d'Archéologie classique. Athènes (4-10 septembre 1983)*, IV, Athènes, 1988, pp. 198-204, les fondations en calcaire du *Vieux Bouleutèrion* sont d'époque non pas pré-, mais postpersique.

3. Le *Mètrôon*, siège de la *Boulè*

Solon, le fondateur



XIII. L'angle sud-ouest de l'Agora au VIe siècle. - D'après J. M. CAMP, *The Athenian Agora*, 1986, p. 39, fig. 22.

Sur l'Agora d'Athènes, à un emplacement qui, durant toute l'antiquité, sera *Bouleutèrion* et *Mètrôon*[1], les premières fondations remontent à l'époque de Solon.

---

1 L'association du *Bouleutèrion* avec le sanctuaire de la Mère des dieux, sur l'Agora d'Athènes, a été mise en évidence par H. A. THOMPSON, *Buildings on the West Side of the Agora*, dans *Hesperia*, 6 (1937), pp. 115-140 ; 172-217 ; 203-212. Cf. Ch. PICARD, *Le complexe Métrôon-Bouleutérion-Prytanikon à l'Agora d'Athènes*, dans *RA*, 12 (1938), pp. 97-101 ; H. A.THOMPSON, *The Tholos of Athens and its Predecessors*, dans *Hesperia, Suppl.*, 4 (1940) ; R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, pp. 194 ; 261-273 ; Ida T. HILL, *The ancient City of Athens*, Londres, 1953, pp. 55-62 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV, *The History, Shape*

XIV. Fondations de l'édifice C, vues de l'est. - D'après la photo de H. A. THOMPSON, dans *Hesperia, Suppl.*, 4 (1940), fig. 7.

À l'angle sud-ouest de l'Agora, dans un secteur qui jusque-là était cimetière[1], et à proximité immédiate de l'emplacement qui, après les guerres mé-

---

and Uses of an Ancient City Center, Princeton, New Jersey, 1972, pp. 19-20 ; pp. 26-38 ; J. S. BOERSMA, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Groningen, 1970, pp. 31-34 ; J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des Antiken Athen*, Tübingen, 1971, pp. 112-114 ; 352-353 ; M. J. VERMAESEREN, *Cybele and Attis*, Londres, 1977, pp. 32-34 ; *CCCA*, II, 1982, pp. 1-6, n° 1 ; J. M. CAMP, *The Athenian Agora*, Londres, 1986, pp. 35-39 ; 90-97 ; 179-180 ; H. A. THOMPSON, *Building for a more democratic Society. The Athenian Agora after Ephialtes*, dans *XIIe Congrès International d'Archéologie classique. Athènes, 4-10 septembre 1983. Résumé des communications*, pp. 32-33 ; *Actes*, IV, Athènes, 1988, pp. 198-204 ; J. M. CAMP *et alii*, *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*, Athènes, 1990[4].

[1] Durant l'Âge du Bronze (3000-1100), la dépression à l'est du Colonos Agoraios est zone de passage et cimetière plutôt que zone d'habitation : H. A. THOMPSON (1940), p. 3 ; R. MARTIN (1951), p. 261 ; J. M. CAMP (1986), pp. 25-27. - À l'époque géométrique, au sud-ouest de la future *Tholos*, un cimetière de vingt tombes fut aménagé sur une étroite terrasse au pied du Colonos Agoraios : R. S. YOUNG, *Late Geometric Graves and a Seventh Century Well in the Agora*, dans *Hesperia, Suppl.* 2 (1939) et R. MARTIN (1951), p. 261 ; le *Colonos Agoraios* lui-même était cimetière à l'époque protogéométrique :

diques, sera occupé par la *Tholos*, les fouilles de l'École américaine d'Athènes ont mis au jour les les plus anciennes fondations de l'Agora. Elles appartenaient à un édifice rectangulaire de 15 m sur 6,70 m, composé de deux pièces indépendantes dont les premières assises, d'un style polygonal grossier, sont en calcaire de l'Acropole. C'est l'édifice C de la nomenclature de H. A. Thompson que l'on conservera ici[1]. Les fondations, que l'on aperçoit en travers de cette assise archaïque, sont celles de la quatrième pièce, à partir du sud, du *Mètrôon* hellénistique, pièce dont le mur nord suit exactement le tracé d'un temple archaïque, construit vers 500. On se trouve donc sur un site qui, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique, était consacré à la Mère des dieux, et dont on va montrer qu'il le fut depuis sa fondation par Solon.

XV. Vase et lampe provenant d'une tranchée pratiquée à la base de C. - D'après la photo de H. A. THOMPSON, dans *Hesperia, Suppl.*, 4 (1940), p. 11, fig. 9.

On constatera d'abord que les tessons de céramique, recueillis notamment dans une tranchée pratiquée au pied du mur sud de C, près du coin sud-ouest, datent du début ou du premier quart du VIe siècle[2], ce qui permet de dater ce

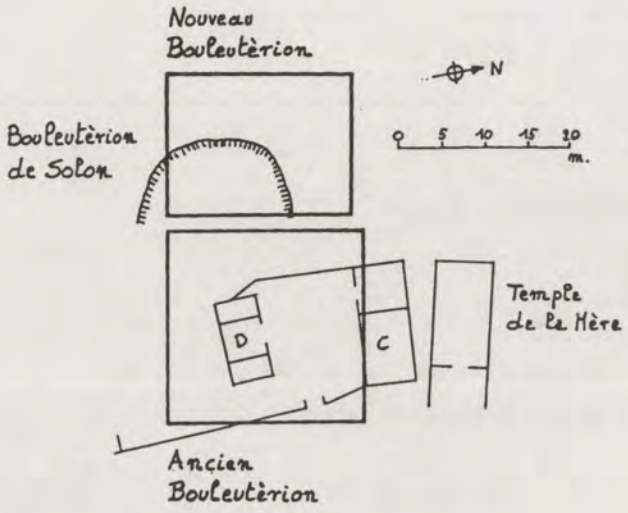
---

W. B. DINSMOOR, *Observations on the Hephaisteion*, dans *Hesperia, Suppl.*, 5 (1941), p. 126.

1 H. A. THOMPSON (1937), p. 117 ; ID., (1940), pp. 8-10 ; R. MARTIN (1951), p. 263 et fig. 31 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), pp. 26-27 ; J. M. CAMP (1986), pp. 37-39.

2 *a* : Inv. P 13, 336 ; H. A. THOMPSON (1940), p. 11, 44 : cratère du début du VIe siècle, de forme intermédiaire entre celle des cratères de la période géométrique tardive — aux

bâtiment de l'époque de Solon ou de celle qui lui est immédiatement postérieure. Devant la façade de C qui regarde vers le sud a été aménagée, à la même époque, une esplanade délimitée à l'est et à l'ouest par deux murs de soutènement. Elle supprime la déclivité du sol qui était forte au pied du Colonos Agoraios[1].



XVI. Plan réalisé à partir de celui de J. M. CAMP, *The Athenian Agora*, 1986, p. 39, fig. 22.

Par ailleurs, au sud-ouest de C et dans son axe, le flanc de la colline a été entaillé grossièrement, de façon à former un hémicycle. Parce que le premier *Bouleutèrion* couvert d'Athènes, dénommé *Old Bouleuterion* par Thompson,

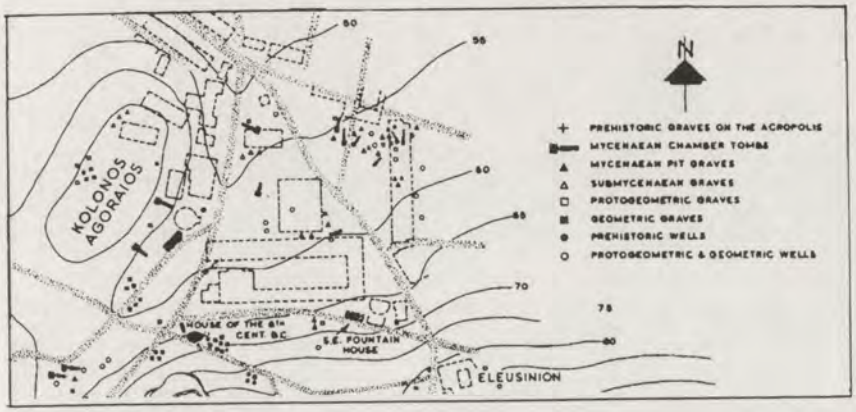
---

bords légèrement évasés et aux bases peu élevées — et celle du Vase François (second quart du VIe siècle). - *b* : Inv. L 3494. H. A. THOMPSON (1940), pp. 11, 44 : lampe (hauteur : 0,021m ; diamètre : 0. 088m) dont les bords légèrement incurvés contrastent avec le type en soucoupe de la seconde moitié du VIIe siècle. Son pourtour n'étant pas aussi fortement incurvé, ni son bec aussi bien formé que ceux des lampes de fabrication similaire que l'on trouve sur l'Agora dans la seconde moitié du VIe siècle, on est amené, selon Thompson, à dater cette lampe du premier quart du VIe siècle.

[1] H. A. THOMPSON (1937), p. 117 ; (1940), p. 8.

fut construit à proximité immédiate de cet emplacement à la fin des années 460 et qu'un nouveau *Bouleutèrion* revint à l'emplacement précis de ce premier hémicycle à la fin du Ve siècle, H. A. Thompson[1] suppose que cet hémicycle en était un. Cette hypothèse est d'autant plus plausible que C, construit à proximité immédiate de cet hémicycle, date de Solon et que Solon — on vient de le voir — modifia le fonctionnement de la *Boulè*.

D'autre part, la découverte dans le coin sud-est de l'esplanade située au sud du *Bouleutèrion* de la fin du Ve siècle, donc à proximité de cet hémicycle ouvert, d'objets mycéniens caractéristiques d'une tombe à chambre[2], invite de même à penser que cet hémicycle fut le premier *Bouleutèrion* d'Athènes.



XVII. Premières sépultures et premiers puits sur l'Agora. - D'après H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV, 1972, pl. 2.

À partir de 750, en effet, les cités choisissent souvent de se construire à proximité de tombes mycéniennes qui sont alors considérées comme celles de héros fondateurs, tandis qu'elles placent parfois leur *Boulè* sous le patronage

---

1 H. A. THOMPSON (1940), p. 43. - Sur le changement de position de H. A. Thompson dans la datation du premier *Bouleutèrion* couvert : *infra*, pp. 267-270.

2 H. A. THOMPSON (1937), p. 167 : fragments d'une épée de bronze et d'un gobelet mycénien, dans la couche la plus basse, juste au-dessus du roc. - R. S. YOUNG [dans *Hesperia*, 20 (1951), pp. 67-69] et Sara ANDERSON IMMERWAHR (*The Athenian Agora*, XIII, *The Neolithic and Bronze Ages*, Princeton, New Jersey, 1971, pp. 181-183) supposent que les entailles réalisées dans le roc, à la fois dans l'avant-cour du *Nouveau Bouleutèrion* et sur le côté ouest d'un bâtiment non identifié (*Stratègeion ?*), au Sud de la *Tholos*, appartenaient à plusieurs cavités de tombes à chambre mycéniennes, démolies par les constructions des époques classique et hellénistique.

XVIII. L'Agora vers 500 av. J.-C.

N. B. : On a tenu compte, pour réaliser ce plan de la planche 4 de H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV, 1972, modifiée en fonction de la mise au point de H. A. THOMPSON, dans *Actes du XIIe Congrès International d'Archéologie classique. Athènes (4-10 septembre 1983)*, IV, Athènes, 1988, pp. 198-204, qui date la construction du *Vieux Bouleutèrion* de la fin des années 460 et non plus de l'époque de Clisthène, comme ces auteurs l'avaient initialement proposé.

de ces mêmes héros, selon un usage que reflète l'*Iliade* quand elle signale que les *bouleutes* troyens allaient dans la plaine siéger près du tombeau d'Ilos, loin de la mêlée et de la cité[1]. À Athènes cependant, la tombe « héroïque » semble avoir déterminé un déplacement de l'Agora elle-même qui, du pied de l'Acropole où elle était située jusque-là, se déplace dans la zone sise au pied du Colonos Agoraios[2], en un changement qui traduit une modification institutionnelle si on l'attribue à Solon, comme l'évolution ultérieure du site tend nettement à le montrer.

L'interprétation de l'héritage

Des Pisistratides à Clisthène

À l'emplacement qui sera plus tard celui de la *Tholos*, c'est une vaste construction, de forme irrégulière [F], que l'on bâtit peu après le milieu du VIe siècle[3]. De 27 m d'est en ouest, et de 18,50 m du nord au sud, dans ses dimensions les plus vastes, elle se divise en de nombreuses petites pièces sur ses côtés nord, ouest et sud, tandis qu'à l'est, elle ouvre sur une cour centrale qui donne sur l'esplanade au pied du Colonos Agoraios. Agencée comme une maison particulière, mais de plus vastes dimensions et comportant à ce titre une cuisine, cette construction quelque peu hétéroclite se profile comme un antécédent de la *Tholos*. Plus au nord, dans le même axe que C, un petit bâtiment D, composé de trois petites pièces, est édifié dans le dernier quart du VIe siècle de l'autre côté de l'esplanade[4]. Lorsque D est détruit à la fin du

---

1 HOM., *Il.*, X, 415 ; XI, 167. - Cl. BÉRARD, *Récupérer la mort du prince : héroïsation et formation de la cité*, dans G. GNOLI et J.-P. VERNANT (éds), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, pp. 92-93, souligne que « la répartition de ces cultes héroïques est à mettre en relation directe avec la fondation des grandes cités historiques et le balisage de leur territoire ». Elle n'est pas attestée archéologiquement avant 750.

2 Sur l'Agora qui, avant Solon, siégeait très probablement au pied de l'Acropole : R. MARTIN (1951), pp. 256-261 ; G. S. DONTAS (1983), pp. 49-61. - *A.P.*, XV, 4, signale que Pisistrate désarma le *dèmos à l'entrée de l'Acropole*. R. MARTIN, *ibid.*, p. 259, en déduit que les deux agoras continuèrent vraisemblablement à fonctionner conjointement au VIe siècle.

3 Planche : *supra*, p. 261. - H. A. THOMPSON (1940), p. 28 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), pp. 27-28 : Les murs de F sont en blocs irréguliers de l'Acropole. Sa datation est assurée par la céramique trouvée au-dessous de son dallage.

4 H. A. THOMPSON (1940), pp. 12-14 ; R. MARTIN (1951), p. 263. - Les fondations de D sont, comme celles de C, en calcaire de l'Acropole. Mais l'assemblage des blocs y est

siècle, ne subsiste entre C et F que l'esplanade qui ouvre sur l'hémicycle central.

Ce dégagement du secteur qui met en évidence l'hémicycle taillé au flanc du Colonos Agoraios pourrait être l'œuvre de Clisthène qui, par ailleurs, ne modifie en rien le siège de la *Boulè*. Selon les dernières estimations de H. A. Thompson[1], ce n'est pas, en effet, de l'époque de Clisthène — comme il l'avait estimé d'abord — mais de celle d'Éphialte qu'il convient de dater le premier *Bouleutèrion* couvert d'Athènes, construit à l'emplacement de l'esplanade. L'utilisation dans les fondations intérieures et dans les piliers de ce *Vieux Bouleutèrion* — édifice presque carré de 23,30 m sur 23,80 m[2] — de matériaux de réemploi, comportant des traces de détérioration par le feu, implique, en effet, pour sa construction, une date postérieure à la destruction de la zone par les Perses en 480. La même datation s'impose, selon H. A. Thompson, si l'on tient compte de celle de la *Tholos* et de la *Stoa Basileios* dont l'édification fit partie du même programme de reconstruction de l'Agora après les guerres médiques. La date de la *Tholos* que Thompson avait d'abord située dans les années 470[3], doit, en effet, être selon lui descendue dans les années 460 ou 450, en raison de la date des tuiles de sa toiture, tandis que la présence, dans les murs de la *Stoa Basileios*, de matériaux de réemploi provenant de constructions de l'époque archaïque et la découverte dans ses fondations les plus basses, sous le stylobate, de fragments de fûts de colonnes archaïques, impliquent ici encore une date postérieure aux guerres médiques[4]. En conséquence, H. A. Thompson[5] propose d'attribuer non plus à Clisthène mais à Éphialte, la construction du premier *Bouleutèrion* couvert d'Athènes et de voir en elle une concrétisation de sa politique de transfert des pouvoirs de l'Aréopage à la *Boulè*.

La découverte à proximité de la *Tholos* de fragments de marbre provenant d'un bassin à lustration qui date de *ca* 500 et qui porte l'inscription[6] :

---

plus soigné. La date de D est assurée par la céramique d'un puits situé devant son entrée, qui fut comblé au moment de sa construction.

1 H. A. THOMPSON (1988), p. 200.

2 H. A. THOMPSON (1937), pp. 127-135 ; (1972), p. 29.

3 H. A. THOMPSON (1940), pp. 126-128 ; 153 ; H. A. THOMPSON (1988), p. 201.

4 H. A. THOMPSON (1988), p. 202 : les fragments de céramique devant la *Stoa Basileios* datent de *ca* 500 à 470.

5 H. A. THOMPSON (1988), pp. 198-199.

6 H. A. THOMPSON (1940), pp. 142-143 ; (1988), p. 200.

[τ]ὸ βουλευ[τερίο]

du Bouleutèrion

confirme par ailleurs que l'hémicycle ouvert, creusé dans le roc, était bien *Bouleutèrion* et qu'il remplissait encore cette fonction à l'époque de Clisthène. À cette même époque, l'Agora est limitée par des bornes, dont l'une, retrouvée *in situ*, à son entrée sud-ouest, à proximité de la *Tholos*[1], atteste l'importance que revêt pour Clisthène cette zone de l'Agora où Solon avait été le premier à s'établir.

Dans ce réaménagement de l'Agora par Clisthène, le choix de ce dernier de continuer à siéger dans le *Bouleutèrion* à ciel ouvert et de le souligner par la destruction de D qui en barrait la vue, s'inscrit dans une politique d'ensemble. On y verra la confirmation que ce premier *Bouleutèrion* datait de Solon et qu'il était de surcroît associé à sa personnalité et à son œuvre. Car, s'il avait été associé à la tyrannie, il ne serait pas apparu comme siège possible de la *Boulè* de Clisthène. Clisthène, comme Solon l'avait fait[2], se serait installé ailleurs. La volonté de Clisthène de souligner que l'*isonomie*[3] dont il se veut le réalisateur, s'inscrit dans le prolongement de l'*Eunomie* solonienne, se traduit d'ailleurs non seulement par le maintien du *Bouleutèrion* de Solon — quand bien même était-il relativement peu confortable, puisqu'il siégeait à ciel ouvert — mais encore dans la construction d'un temple consacré à la Mère : au nord de C, perpendiculairement à la colline, est bâti *ca* 500 un petit temple rectangulaire de 6,90 m sur 18 m, composé d'une *cella* et d'un *pronaos* distyle *in antis*[4], qui s'aligne sur celui de forme absidiale, édifié dès la première moitié du VIe siècle, plus au nord, le long du Colonos Agoraios[5]. Les fondations nord de ce temple clisthénien serviront de socle au mur nord du *Mètrôon*

---

1 R. E. WYCHERLEY (1957), n° 713 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), pp. 117-119 ; J. M. CAMP (1986), pp. 48-52 ; H. A. THOMPSON (1988), p. 200.

2 *Supra*, pp. 261-267.

3 Sur le concept d'*isonomie* : E. M. HARRIS, *Pericles' Praise of Athenian Democracy. Thucydides 2.37.1*, dans *HSPh*, 94 (1992), pp. 157-167.

4 H. A. THOMPSON (1937), p. 140 ; R. MARTIN (1951), p. 267 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), p. 29, n. 25 et p. 36 ; H. A. SHAPIRO (1989), pp. 51-52. - Les fragments de céramique retrouvés dans les fondations indiquent une date qui n'est pas postérieure au début du Ve siècle.

5 H. A. THOMPSON (1937), pp. 77-84, fixe le *terminus ante quem* de ce temple absidial au milieu du VIe siècle, notamment en fonction des tessons retrouvés dans ses fondations. - J. S. BOERSMA (1970), pp. 11, 58-59 ; 128, 172 ; X. DE SCHUTTER (1987), p. 103, n. 2 ; H. A. SHAPIRO (1989), p. 51 ; J. M. CAMP (1986), p. 161, fig. 134.

hellénistique[1]. En se fondant sur le principe de la continuité sur le site, H. A. Thompson estime qu'il était consacré à la Mère des dieux, tout comme le temple absidial l'était à Apollon *Patrôos*. L'une et l'autre de ces divinités seront, en effet, honorées à cet emplacement à l'époque de Pausanias encore[2].

Cependant, parce que, sur le site du *Bouleutèrion-Mètrôon*, les témoignages iconographiques relatifs au culte de la Mère des dieux ne sont pas attestés avant la fin du Ve siècle[3], tandis qu'à la même époque, les témoignages littéraires abondent qui attestent son identification avec Cybèle[4], les historiens de la religion, G. Cerri, N. Frappicini, et Ph. Borgeaud[5], estiment que le temple clisthénien n'était pas consacré à la Mère. N. Frappicini propose dès lors de l'attribuer à Zeus *Éleuthérios* qui, comme Apollon *Patrôos*, fut honoré dès le VIe siècle, le long du Colonos Agoraios, ainsi qu'en témoigne un *témenos* rectangulaire, antérieur à la *Stoa*, construit dans la seconde moitié de ce siècle, au nord du temple d'Apollon[6].

L'absence de toute référence à Cybèle dans la littérature d'Athènes avant la fin du Ve siècle ne prouve cependant pas que la Mère des dieux n'était pas honorée à Athènes, avant cette date. Elle témoigne seulement qu'elle n'était pas encore alors confondue avec Cybèle. Comme le constate d'ailleurs Ph. Borgeaud[7], en citant le fragment 30 G.-P. de Solon, mais sans relier

---

1 H. A. THOMPSON (1937), p. 206. - M. P. NILSSON (1955), pp. 572-577, voit dans la Mère des dieux une Ionienne, dont le culte, sur le site du *Bouleutèrion*, symboliserait les aspects ioniens de la réforme politique de Clisthène.

2 PAUS., I, 3, 5, signale le *Mètrôon* à côté du *Bouleutèrion* ; H. A. THOMPSON (1937), p. 206. - PAUS., I, 3, 4, mentionne, après la *Stoa de Zeus*, le temple d'Apollon *Patrôos* où il a vu une statue du dieu par Calamis, dite *Alexikakos*, qui passait pour avoir été édifiée lors de la peste du début de la guerre du Péloponnèse. Comme Calamis vécut pendant la première moitié du Ve siècle, les circonstances auxquelles on attribua l'édification de cette statue sont nécessairement inexactes [Marguerite YON, *Pausanias. Description de l'Attique*, Paris, 1983, p. 39, n. 38 ; J. M. CAMP (1986), p. 161].

3 *Infra*, pp. 294-298.

4 *Supra*, pp. 106-110.

5 G. CERRI (1983), pp. 155-195, Nicoletta FRAPPICINI, *L'Arrivo di Cibele in Attica*, dans *PP*, 232 (1987), pp. 13-26 ; Ph. BORGEAUD, *Comment lui trouver un nom ?*, dans *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 45 (1992), pp. 173-187 ; de même Nicole LORAUX, *Les Mères en deuil*, Paris, 1990, pp. 101-118.

6 H. A. THOMPSON dans *Hesperia*, 6 (1937), pp. 8-14 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), p. 96, n. 76 : le *péribole* de ce petit sanctuaire de 1,78 m sur 2, consacré à Zeus, au centre duquel se trouvait la statue de culte, est constitué par une assise de *poros* jaune tendre, hors d'équerre par rapport au *dromos*, comme C l'est lui-même, tandis que le temple bâti à l'époque de Clisthène et celui d'Apollon *Patrôos* sont parallèles l'un à l'autre et perpendiculaires au flanc du Colonos Agoraios.

7 Ph. BORGEAUD (1992), p. 175.

cette information au culte de la Mère des dieux sur l'Agora d'Athènes, la Terre est à Athènes, Mère des dieux, depuis Solon; à ce titre, elle y est « puissance ancienne [...], primordiale, féconde et justicière, à laquelle s'adresse l'épithète que partage Rhéa, elle aussi considérée, mais d'un autre point de vue, comme "Mère des Olympiens" ».

Mais pourquoi serait-ce « d'un autre point de vue », alors que, sous forme d'une périphrase, c'est Rhéa que Solon désigne comme Terre-Mère d'Athènes dans son poème, tout en l'identifiant avec la Terre d'Éleusis qu'il a libérée[1] ? La Mère des dieux était donc présente à Athènes dès avant la fin du Ve siècle. En conséquence, tout comme pour les sanctuaires voisins d'Apollon *Patrôos* et de Zeus *Éleuthérios*, on retiendra pour son sanctuaire de l'Agora le principe de la continuité adopté par Thompson. Et, comme lui, on estimera que le temple clisthénien était consacré à la Mère. Dans ces conditions, le choix de Clisthène de laisser intact le siège de la *Boulè*, tout en y bâtissant un temple à la Mère, apparaît comme le signe d'une double fidélité à l'œuvre de Solon.

De même est-il caractéristique que le bâtiment C, qui date de l'époque de Solon, soit alors conservé, alors qu'il rompt cependant l'alignement des temples qui, depuis le milieu du VIe siècle, longent le Colonos Agoraios. On y verra une autre manifestation de la volonté de Clisthène de conserver sur l'Agora les éléments architecturaux qui datent de Solon et qui sont caractéristiques de son œuvre. On en déduira que C était, comme l'ensemble du site de la *Boulè*, consacré depuis Solon à la Mère des dieux. Peut-être y conservait-on les archives d'Athènes nécessaires au travail de la *Boulè*, en même temps que la statue de la Mère, patronne de cette *Boulè*. En gardant comme siège de sa *Boulè* le *Bouleutèrion* de Solon et en témoignant de l'importance que revêt à ses yeux le culte de la Mère des Olympiens[2], Clisthène affirme qu'il prolonge Solon. Il minimise ainsi la rupture que son œuvre inévitablement introduit dans les institutions d'Athènes. Son attitude ne fait d'ailleurs que prolonger sur ce point la politique des tyrans. Eux aussi avaient voulu témoigner de la conformité de leur régime avec celui de Solon, pourtant hostile à la tyrannie.

C'est ce que montre la ligne des sanctuaires établis à leur époque le long du Colonos Agoraios et la consécration à la Mère et aux Olympiens de la

---

1 SOL., frgt 30, 4 G.-P.

2 Dans leur étude du symbolisme spatial de l'Agora à l'époque de Clisthène, P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, 1983[2], pp. 18-24, n'insistent pas sur la consécration de ce petit temple archaïque par Clisthène, même s'ils reproduisent le plan des sanctuaires qui figurent le long du Colonos Agoraios.

pointe nord de l'Agora. Au nord du *Bouleutèrion*, consacré à une Mère que Solon identifie à la terre libérée[1], ce sont, en effet, les dieux associés à la libération d'Éleusis qui se trouvent célébrés au VIe siècle. Ainsi l'Apollon *Patrôos*, dont le temple avoisine dès la première moitié de ce siècle le sanctuaire de la Mère, est-il *Pythien* et *Ionien*[2]; il inverse à ce titre les traits de l'Apollon qui, à la trouée de l'Aigaléos, protégeait avec Déméter la frontière établie, avant la libération, à l'avantage de Mégare contre Athènes[3]. Devenu Athénien et *Ionien*, tout en restant *Pythien*, cet Apollon est sur l'Agora fondée par Solon, parèdre de la Mère, comme il l'était jadis à la frontière, d'une Déméter pro-mégarienne.

À côté de son sanctuaire, celui de Zeus *Éleuthérios*, édifié dans la seconde moitié du VIe siècle[4], rappelle lui aussi par l'épiclèse qui y est donnée à Zeus la victoire de Solon, en même temps qu'il témoigne de la protection que ce dieu olympien accorde à sa législation[5]. Mais c'est la Mère libérée qui, au premier chef, sanctionne l'ordre institutionnel nouveau qu'il a établi après sa libération. Aussi, comme Clisthène le fera, les Pisistratides manifestent-ils la légitimité de leur régime, en faisant ériger, en 522/1, l'année de l'archontat de Pisistrate le Jeune, fils d'Hippias, un autel aux Douze Dieux, fils de cette Mère olympienne. Thucydide rappelle ainsi les raisons qui justifièrent l'érection de cet autel par les tyrans[6] :

> Τὰ δὲ ἄλλα αὐτὴ ἡ πόλις τοῖς πρὶν κειμένοις νόμοις ἐχρῆτο, πλὴν καθ' ὅσον αἰεί τινα ἐπεμέλοντο σφῶν αὐτῶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς εἶναι. Καὶ ἄλλοι τε αὐτῶν ἦρξαν τὴν ἐνιαύσιον Ἀθηναίοις ἀρχὴν καὶ Πεισίστρατος ὁ Ἱππίου τοῦ τυραννεύσαντος υἱός, τοῦ πάπ-

---

1 SOL., frgt 30, 4 G.-P.

2 *I.G.*, II^2^, 4984, plaque de marbre pentélique provenant de la face principale d'un autel qui, selon H. A. THOMPSON (1937), pp. 110-111, fut peut-être celui d'Apollon *Patrôos* sur l'Agora. Son inscription, datée de la fin du IVe ou du début du IIIe siècle, signale : Ἀπόλλωνος Πατρῴου. - DEM., 18 (*Cor.*), 141 invoque cet Apollon *Patrôos* comme *Pythios* au moment où il rend compte de sa politique delphique. - Un autre autel du premier siècle de notre ère, trouvé dans une maison de la Voie d'Hadrien, énumère les titres de ce dieu en le proclamant *Aguieus, Prostatérios, Patrôos, Pythios, Klarios, Paniônios* [*I.G.*, III^2^, 4995 ; H. A. THOMPSON (1937), p. 112]. - H. A. SHAPIRO (1989), pp. 50-52, souligne que ces titres participent à un culte unique qu'il fait remonter à la tyrannie.

3 *Supra*, p. 155.

4 *Supra*, p. 270, n. 6.

5 SOL., frgt 40 G.-P.

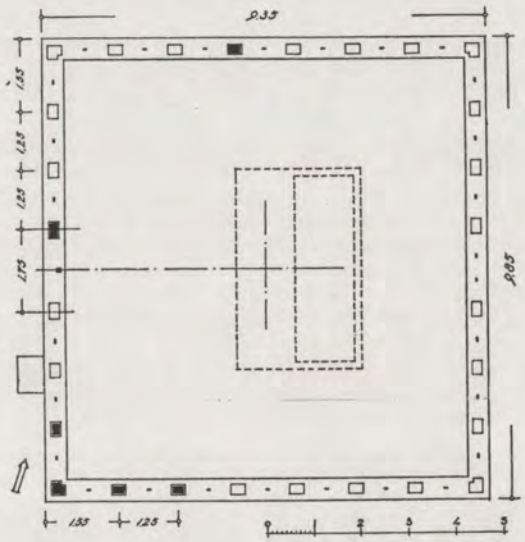
6 THC., VI, 54, 6-7 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 368. Une liste d'archontes, datant du dernier tiers du Ve siècle [Agora I, 4120 ; B. D. MERITT, dans *Hesperia*, 8 (1939), pp. 59-65], permet de fixer l'archontat de Pisistrate, fils d'Hippias, en 522/1 : T. J. CADOUX (1948), pp. 77, 111.

που ἔχων τοὔνομα, ὃς τῶν δώδεκα θεῶν βωμὸν τὸν ἐν τῇ ἀγορᾷ ἄρχων ἀνέθηκε καὶ τὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Πυθίου. Καὶ τῷ μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ προσοικοδομήσας ὕστερον ὁ δῆμος Ἀθηναίων μεῖζον μῆκος [τοῦ βωμοῦ] ἠφάνισε τοὐπίγραμμα· τοῦ δὲ ἐν Πυθίου ἔτι καὶ νῦν δῆλόν ἐστιν ἀμυδροῖς γράμμασι λέγον τάδε·

« μνῆμα τόδ' ἧς ἀρχῆς Πεισίστρατος Ἱππίου υἱὸς
θῆκεν Ἀπόλλωνος Πυθίου ἐν τεμένει. »

De façon générale, la cité se gouvernait selon les lois établies auparavant, si ce n'est qu'ils veillaient à ce que l'un d'entre eux exerce toujours une des magistratures. Parmi ceux qui exercèrent ainsi la charge annuelle d'archonte chez les Athéniens, il y eut notamment Pisistrate, le fils du tyran Hippias, qui portait le nom de son grand-père. C'est lui qui, l'année de son archontat, dédia sur l'Agora l'autel des Douze Dieux, ainsi que celui d'Apollon dans le Pythion. Plus tard, lors des travaux que le peuple des Athéniens fit pour agrandir l'autel de l'Agora, on fit disparaître cette inscription. Quant à celle du Pythion, elle est encore visible aujourd'hui, bien que les caractères en soient indistincts. Elle porte :

« En souvenir de sa magistrature, Pisistrate, le fils d'Hippias, a élevé cet autel dans le sanctuaire d'Apollon. »



XIX. Autel des Douze Dieux. Péribole. Période I. - D'après Margaret CROSBY, dans *Hesperia*, *Suppl.*, 8 (1949), p. 89, fig. 4.

Retrouvée *in situ*, l'inscription du *Pythion* a permis de préciser la position du sanctuaire d'Apollon à proximité de l'Ilissos. Comme l'*Olympieion*, il fut bâti par les Pisistratides dans ce site champêtre, bien adapté au culte d'une Mère des dieux, *Mèter oreia*, pour célébrer les Olympiens dont Solon avait établi le culte sur l'Agora d'Athènes. Par le culte qu'ils leur rendaient, tant sur l'Agora que sur les rives de l'Ilissos, les Pisistratides se proclamaient héritiers de Solon, comme les Olympiens étaient fils de la Mère[1].

Les fouilles de l'École américaine ont permis de situer cet autel à l'angle nord de l'Agora, face au sanctuaire de Zeus. Sa base rectangulaire en *poros* était entourée d'un péribole bas de dalles calcaires encadrées par des montants, eux-mêmes encastrés dans une assise de blocs de *poros* posée à même le sol. Celle-ci déterminait un *témenos* presque carré, de 9,35 m d'est en ouest, et de 9,85 m du nord au sud[2]. Orienté en direction de la voie Panathénaïque à laquelle il était adjacent, cet autel est décrit par Pindare comme l'*omphalos* d'Athènes[3] :

---

1 *I.G.*, I^2, 761 ; A. W. GOMME, A. ANDREWES et K. J. DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, IV, Oxford, 1970, pp. 331-333. - W. JUDEICH, *Topographie von Athen*, dans *Hdb der Altertumsw.*, III, 2, 2, Munich, 1905, p. 342, souligne que l'absence de temple à l'endroit où a été retrouvée l'inscription, ne signifie pas qu'il n'y avait pas là un *témenos* d'Apollon *Pythien*, et ceci d'autant plus que THC., II, 15, 4, le signale parmi les plus anciens sanctuaires d'Athènes, en citant dans l'ordre les sanctuaires de Zeus *Olympien*, le *Pythion*, ceux de la Terre et de Dionysos *des marais*. - Les fouilles entreprises, entre 1956 et 1967, sous la direction de J. Travlos, entre l'*Olympieion* d'Hadrien et l'Ilissos, ont effectivement permis de situer approximativement ces sanctuaires, même si leur position exacte reste difficile à établir en fonction de la destruction systématique de la zone au IIIe siècle après J.-C. [J. TRAVLOS, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens* (1971), pp. 289-297 ; H. A. SHAPIRO (1989), pp. 69-70 ; 133]. - J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des Antiken Athen*, Tübingen, 1971, pp. 112-114, a par ailleurs montré qu'il fallait distinguer le temple d'Artémis *Agrotera* du *Métrôon* d'Agra, situé lui aussi sur la rive gauche de l'Ilissos, pour lequel de nouvelles fouilles sont nécessaires. Le fait que l'on célébrait à Agra les Petits Mystères, préparatoires à ceux d'Éleusis, en un sanctuaire qui, de l'autre côté de l'Ilissos, faisait face à l'*Olympieion*, convainc que l'on se trouve sur un site que les Pisistratides conçurent en fonction du culte de la Mère, tel qu'on le célébrait sur l'Agora d'Athènes. Les documents relatifs à ces Petits Mystères n'étant pas antérieurs au IVe siècle, l'époque de leur fondation reste imprécise (M. J. VERMAESEREN, *CCCA*, II, 1982, pp. 113-114, n° 381-385), tandis que les ex-voto retrouvés sur le site du *Mètrôon* d'Agra, à cette époque, attestent que l'iconographie de la Mère y était alors identique à celle de l'Agora : E. SIMON, *Festivals of Attica*, Wisconsin, 1983, pp. 26-27.

2 H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 16 (1947), pp. 198-199 ; Margaret CROSBY, dans *Hesperia, Suppl.*, 8 (1949), pp. 82-103 ; H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 22 (1953), p. 46 ; H. A. SHAPIRO (1989), p. 133. L'autel est daté en fonction de critères archéologiques de la seconde moitié du VIe siècle : Margaret CROSBY, *ibid.*, p. 98. Laura M. GADBERY, dans *Hesperia*, 61 (1992), pp. 447-490, montre qu'il fut modifié à la fin des années 330.

3 PD., frgt 4, 1-5 Puech, p. 153 : le poète y demande aux Olympiens de lui accorder la victoire aux Grandes Dionysies. - U. VON WILAMOWITZ, *Pindaros*, Berlin, 1922,

Ἴδετ ἐν χορόν, Ὀλύμπιοι,
ἐπί τε κλυτὰν πέμπετε χάριν, θεοί,
πολύβατον οἵ τ' ἄστεος ὀμφαλὸν θυόεντα
ἐν ταῖς ἱεραῖς Ἀθάναις
οἰχνεῖτε πανδαίδαλόν τ' εἰκλέ' ἀγοράν...

Regardez ce chœur, Olympiens, et envoyez-moi la victoire illustre, ô Dieux, vous qui venez dans Athènes la consacrée vers l'*omphalos* odorant de la ville, vers lequel convergent tant de pas et vers l'agora illustre, disposée avec tant d'art...

Nombril d'Athènes, cet autel l'est en référence à la Terre-Mère qui y est honorée en ses fils. À ce titre, il est refuge pour les suppliants, tels les Platéens qui, en 519, choisissent de se donner à Athènes en s'y postant[1], tandis que, borne milliaire, il est point de référence pour les distances calculées à partir d'Athènes[2].

Par cet autel consacré à ses fils, au point cardinal de l'Agora [A], la Mère domine cette Agora[3]. Aussi son culte se répète-t-il aux deux angles qui en marquent la limite sud. À l'extérieur de l'angle sud-est, l'*Éleusinion en astei*

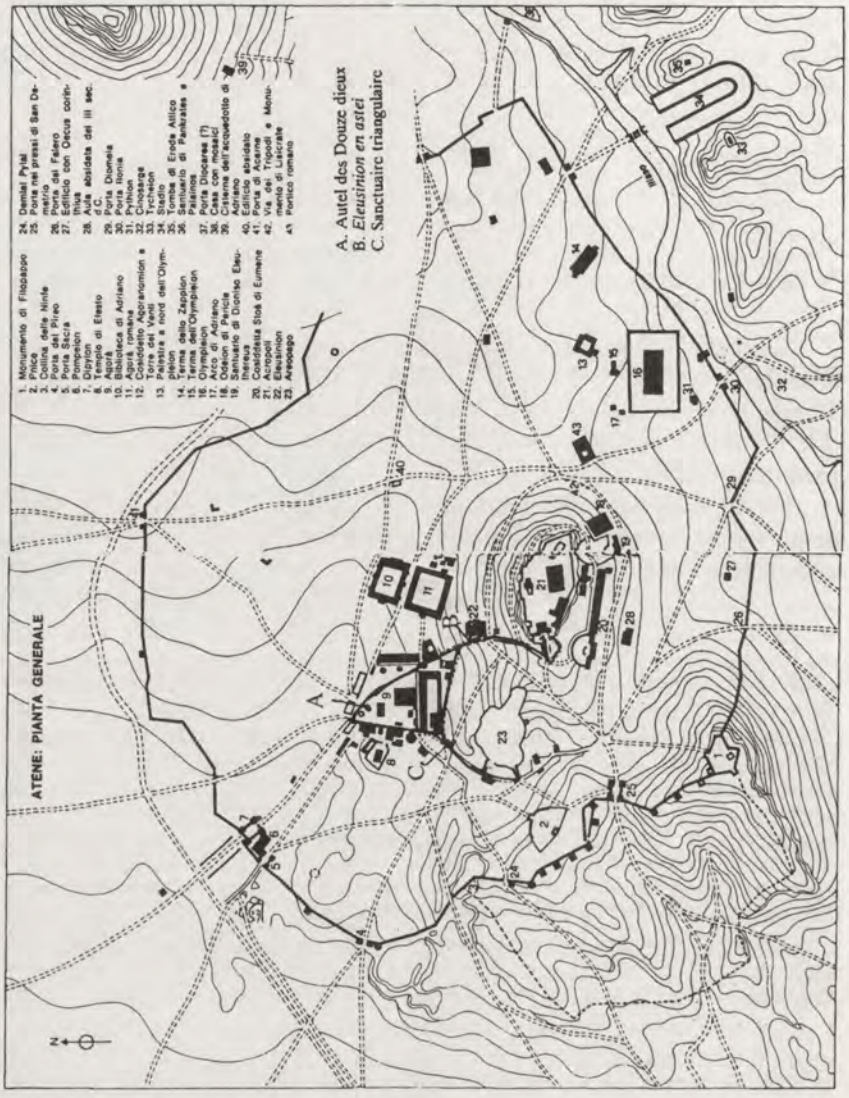
---

pp. 273-274, pense que PD., frgt 2 Puech, pp. 148-149, fit partie du même poème, ce qui est vraisemblable, car la fête en l'honneur de Dionysos qui y est évoquée célèbre aussi la Mère qui y est désignée comme *semna mater*, en même temps que les Ouranides, filles de Kronos, des Naïades, et enfin d'Ényalios et Athéna, dont la présence rappelle la victoire de Solon à Éleusis. - D'autre part, l'allusion de PD., frgt 4, 3 Puech, à l'Agora vers laquelle convergent tant de pas — si l'on traduit ainsi *polubatos* avec Puech — constitue une autre référence à l'autel des Douze dieux en tant que « borne milliaire ». Il n'y a donc pas lieu d'hésiter, comme le fait R. E. WYCHERLEY (1957), n° 378, sur la correspondance entre la description de Pindare et l'autel des Douze Dieux de l'Agora.

1 HDT., VI, 108 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 365. On peut supposer qu'il était identique à l'autel de la *Pitié*, signalé par PAUS., I, 17, 1, lorsqu'il quitte l'Agora, en longeant la *Stoa Poikilè*.

2 Ce calcul se faisait en fonction des autres sanctuaires olympiens. Ainsi HDT., II, 7, se réfère-t-il à la distance qui sépare l'autel des Douze Dieux à Athènes du sanctuaire de Zeus à Olympie : *De la côte à Héliopolis, il y a, ou peu s'en faut, la même distance que pour aller d'Athènes, de l'autel des Douze dieux jusqu'à Pise et à son sanctuaire de Zeus Olympien.* - *I.G.*, II^2, 2640 [R. E. WYCHERLEY (1957), n° 374], une des rares bornes milliaires d'Athènes, datée du Ve siècle, signale : *La cité m'a érigée comme témoignage véridique pour les mortels, afin de signaler à tous la longueur de leur voyage. La distance jusqu'à l'autel des Douze Dieux à partir du port est de quarante-cinq (?) stades.*

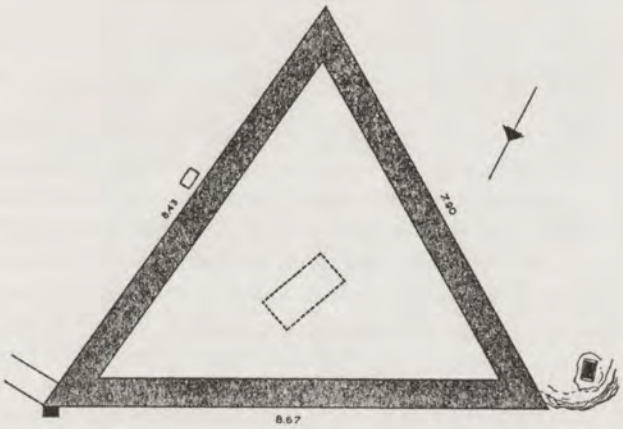
3 Les deux *omphaloi* découverts à l'angle nord-est du *Mètrôon* hellénistique de l'Agora [H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 6 (1937), pp. 110-113 ; p. 173, fig. 101 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), p. 138] sont peut-être un rappel de l'autel des Douze Dieux devant le sanctuaire de la Mère.



XX. Athènes. Plan général. - D'après L. BESCHI et D. MUSTI, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I, L'Attica*, 1987, p. CX.

[B], construit très probablement dès l'époque de Solon[1], rappelle que la Mère qui est honorée dans ce sanctuaire est celle, éleusinienne, de sa libération. Son culte athénien reste cependant distinct de l'éleusinien. Aussi l'*Éleusinion en astei*, situé le long de la voie Panathénaïque, s'il est proche de l'Agora, est en dehors d'elle, dans cet espace intermédiaire entre l'Acropole et l'Agora qui forme comme une enclave éleusinienne dans l'*astu*.

Parallèlement à l'*Éleusinion en astei*, à l'extérieur de l'angle sud-ouest [C], c'est un autel consacré à une divinité inconnue qui est érigé au VIe siècle. Établi à la croisée des chemins qui commandent la circulation à l'ouest d'Athènes, il est englobé dans un sanctuaire triangulaire qui, dans les années 430 à 400 probablement, fut limité par un péribole de clôture, déterminé par des bornes. Celle de l'angle nord-ouest porte l'inscription τοῦ ἱεροῦ[2].



XXI. Plan restauré du *hiéron*. - D'après G. V. LALONDE, dans *Hesperia*, 37 (1968), p. 125, fig. 2.
N. B. : Les rectangles à l'angle nord-est, au milieu du côté est, et en dehors de l'angle nord-ouest indiquent la position des bornes. Seule, celle de l'angle nord-ouest a été retrouvée.

---

1 *Supra*, pp. 101-102.

2 H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 37 (1968), pp. 58-60 ; G. V. LALONDE, dans *Hesperia*, 37 (1968), p. 129 ; J. M. CAMP (1986), p. 78, fig. 54. - Datation de ce sanctuaire entre 430 et 400 par G. V. LALONDE, *ibid.*, p. 129, sur base de la céramique, même si les lettres de l'inscription gravée sur la borne, le *rhô* notamment, suggèrent une date plus ancienne, mais cette forme pourrait avoir été déterminée par la volonté de créer un effet archaïsant. J. M. CAMP, *ibid.*, p. 78, fig. 54, estime, par contre, que l'appareil polygonal du péribole indique une date de peu postérieure au milieu du Ve siècle, mais est plus proche de Lalonde dans son texte (*ibid.*, p. 78) en datant ce sanctuaire du troisième quart du Ve siècle.

XXII. Borne du sanctuaire triangulaire. D'après la photo de G. V. LALONDE, dans *Hesperia*, 37 (1968), pl. 36a.

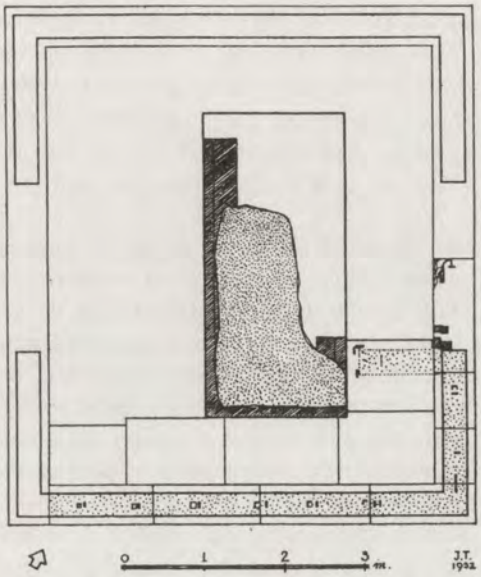
H. A. Thompson et R. E. Wycherley[1] jugent que le laconisme de cette inscription provient d'une *exasperating brachylogy of the stonecutter*, tandis qu'en fonction de l'emplacement de cet *abaton*, ils estiment qu'il était probablement consacré à un culte funéraire local (*local cult of the dead*). Le sanctuaire triangulaire se situe effectivement dans un contexte funéraire puisque, dans un rayon d'environ trente mètres alentour, on ne trouve pas moins de treize tombes de l'époque géométrique, tandis qu'un péribole ovale, placé au-dessus de l'une d'entre elles, contient des dépôts vôtifs du VIIe siècle, céramique, figurines de chevaux et de chariots, boucliers miniatures de terre cuite, analogues à ceux que l'on rencontre dans le *dromos* de la *tholos* mycénienne de Ménidi[2]. Si l'on considère cependant qu'à Athènes, c'est la Terre-Mère qui est honorée à proximité des deux autres angles de l'Agora, on supposera que c'est elle aussi qui l'est à proximité du troisième, et l'on verra dans le caractère chthonien de ce sanctuaire triangulaire une manifestation du culte chthonien qu'on lui rend à cet endroit. Si tel est le cas, la dénomination*tou hiérou* pour désigner ce sanctuaire triangulaire, loin de résulter d'une déficience du graveur à laquelle il eût été du reste facile de remédier, devient significative du culte rendu à une Terre-Mère qui est elle-même anonyme, si ce n'est dans les Mystères corybantiques où elle se révèle par les trois noms qui sont les siens :

---

1 *Agora* I, 7012 W, 0. 27 ; H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 37 (1968), pp. 58-60 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), p. 121.

2 H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 37 (1968), pp. 59-60, avec la fig. 8, p. 59. ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), p. 121.

Dèô, Rhéa, Déméter[1]. Une en trois, la divinité non nommée de ce sanctuaire triangulaire est donc aussi cette Déméter qui trône à l'angle sud-est de cette même Agora, dans l'*Éleusinion en astei*, et cette Rhéa olympienne dont l'*omphalos* en marque le point cardinal.



XXIII. *Eschara* archaïque à la pointe nord de l'Agora. - D'après H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 22 (1953), p. 44, fig. 2.

Mais, même là, en ce point central où elle se révèle olympienne, protectrice d'Athènes, de ses *bouleutes* et de ses lois, la Mère reste chthonienne, comme le signale, au sud de l'autel des Douze Dieux et presqu'adjacente à lui, une *eschara* à même le sol, édifiée à la fin du VIe siècle, selon la même forme rectangulaire (1,76 sur 3,77 m) et la même orientation que l'autel des Douze Dieux[2]. H. A. Thompson suppose que cette *eschara* était consacrée à Ajax dont le *témenos* de l'Agora est connu par les témoignages littéraires[3]. Mais ceux-ci n'en précisent pas la localisation, ce qui en rend hypothétique l'identification. Par contre, le parallélisme architectural que cette *eschara* présente avec l'autel des Douze Dieux, qui constitue son pendant et sa contrepartie à la

1 *Supra*, pp. 102-110.

2 Planche XVIII, *supra*, p. 266.

3 H. A. THOMPSON (1953), p. 45 ; cf. HDT., V, 89 ; HSCH., *s. v.* Αἴαι et Αἰάκειον ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 103-104.

pointe nord de l'Agora, amène à voir en elle un autre autel consacré à une Mère chthonienne, même si, à cet emplacement, c'est d'abord comme olympienne qu'elle se révèle.

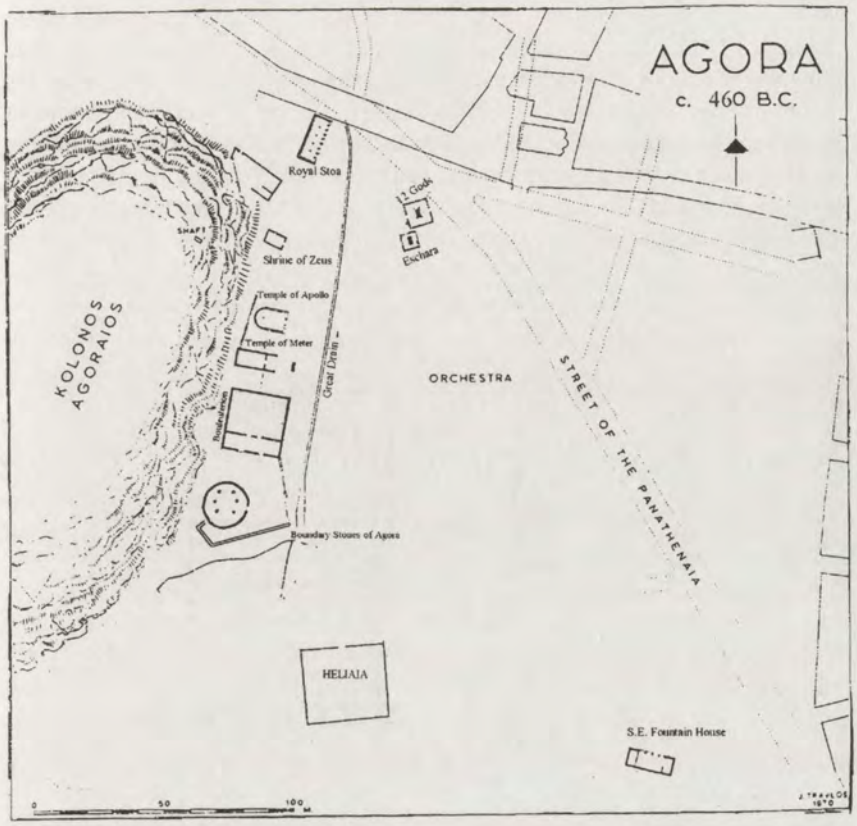
La construction dans les années 430 et suivantes, à l'extrémité de cette même pointe nord, d'un *abaton* de forme carrée de 2,8 m de côté, à l'intérieur duquel la roche sous-jacente a été mise à nu et où se trouvaient déposées des offrandes variées — fragments de lécythes et de coupes, poids de métier à tisser, osselets et bijoux[1] —, semble répéter à son tour le caractère chthonien de son culte et témoigner de sa vigueur à l'époque de la guerre du Péloponnèse encore[2]. Athènes perpétue ainsi sur son Agora le culte que, depuis Solon, elle rend à la Terre d'Éleusis qu'il a libérée et dont il a fait la Terre-Mère d'Athènes.

Dès lors il est significatif que, sur cette Agora, ce soit pendant longtemps les fondations religieuses qui l'aient emporté sur les édifices publics, chargés d'assurer le fonctionnement des institutions politiques. Ainsi les Pisistratides y bâtissent-ils des temples, y édifient-il des autels, alors même qu'ils ne modifient en rien l'espace ouvert où, depuis Solon, siège la *Boulè*. Clisthène fait de même qui, tout en construisant un temple à la Mère, continue à faire siéger la *Boulè* à l'emplacement choisi par Solon, tandis qu'Éphialte reste fidèle à cette orientation lorsqu'il s'inspire du plan du *Télestèrion* éleusinien pour y bâtir le premier *Bouleutèrion* couvert d'Athènes.

---

1 T. Leslie SHEAR, *Hesperia*, 42 (1973), pp. 126-134, 360-369 ; J. M. CAMP (1986), pp. 78-80 : rapidement comblé par les offrandes qui s'y déposent, cet *abaton* fut relayé au IVe siècle par un puits qui a d'abord pu être d'usage public et dans lequel on a trouvé plus de 650 objets votifs, analogues à ceux de l'*abaton*.

2 Le fait que l'*abaton* de la pointe nord de l'Agora, l'autel des Douze Dieux et le sanctuaire triangulaire furent édifiés ou réédifiés durant les années 430 et suivantes, suggère de voir dans leur édification une manifestation de cette piété inquiète qui suivit le déclenchement de la peste à Athènes, même si celui-ci fut dans un premier temps marqué par la disparition de tout sentiment aussi bien humain que sacré (THC., II, 53, 2). P. GUILLON, *Le décret athénien relatif aux prémices d'Éleusis et la paix de Nicias*, dans *BCH*, 86 (1962), pp. 467-475, voit dans le décret ordonnant la reprise de la consécration à la Déméter d'Éleusis des prémices des récoltes et le bornage du *Pélargikon*, une manifestation des mêmes sentiments.



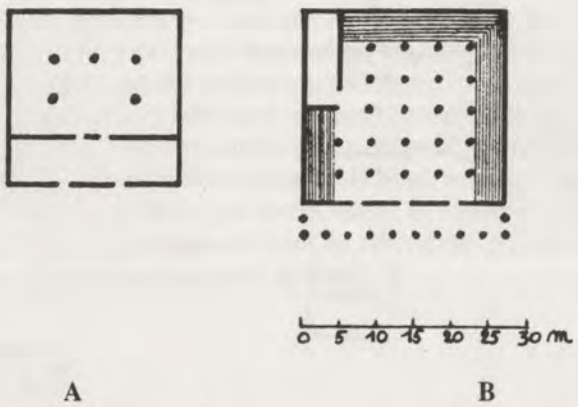
XXIV. L'Agora vers 460. - À partir de H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV, 1972, pl. 5.

Éphialte, le reconstructeur

À proximité du petit temple clisthénien qui, comme les sanctuaires voisins, subsiste dans l'état de dévastation où les Perses l'ont mis, c'est après les guerres médiques une vaste construction presque carrée, de 23.30 sur 23.80 m, qui est bâtie sur l'esplanade où s'élévait C, construit à l'époque de Solon[1]. H. A. Thompson estime que l'on se trouve là devant le premier

1 Cf. Planche XIII : *supra*, p. 261.

Bouleutèrion couvert d'Athènes, qu'il date de la fin des années 460. Cette datation, convaincante sur le plan archéologique[1], l'est aussi sur le plan historique. Car, en enlevant à l'Aréopage une partie substantielle de ses pouvoirs, et en augmentant corrélativement ceux de la *Boulè*[2], Éphialte se situe dans le prolongement de Solon et de Clisthène. Il est donc fort probable que, comme eux, il ait traduit cette politique dans l'espace de l'Agora, en soulignant que le *Bouleutèrion* était consacré à la Mère des dieux qu'y avait installée Solon[3].



XXV. A. Le *Bouleutèrion* « d'Éphialte ». - D'après H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 6 (1937), fig. 72.
B. Le *Télestèrion* pisistratique. - D'après G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 1961, fig. 26, B.

---

1 H. A. THOMPSON (1988), p. 200. *Supra*, pp. 225-226.

2 *A.P.*, XXV, 2 : *Sous l'archontat de Conon, Éphialte enleva au Conseil* [de l'Aréopage], *les fonctions surajoutées qui lui donnaient la garde du régime.*

3 C'est la raison pour laquelle, comme H. A. THOMPSON (1988), pp. 198-199, on attribuera à Éphialte et non à Cimon la construction de ce *Bouleutèrion*, même si, avant Éphialte, Cimon avait rénové l'Agora en y plantant des platanes (PLUT., *Cim.*, XIII, 7), tandis qu'il est probable qu'il faille lui attribuer la construction de la *Stoa Poikilè*, entreprise entre 475 et 450, et qui fut probablement l'œuvre de son beau-frère Peisianax [J. M. CAMP (1986), pp. 68-69]. La présence d'une statue de Solon en bronze devant cette *stoa*, située au-delà de l'angle nord de l'Agora [PAUS., I, 16, 1 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 80], à un emplacement marqué par le souvenir de Solon et la présence de la Mère, témoigne que Cimon lui aussi avait placé son œuvre de rénovation de l'Agora sous le patronage de Solon.

H. A. Thompson dit constater *the similarity in shape and plan between the archaic Bouleuterion*[1] *and the closely contemporary Hall of the Mysteries at Eleusis*[2]. L'un et l'autre de ces édifices sont effectivement de forme presque carrée et de dimensions analogues, même si le *Télestèrion* éleusinien (27,10 m sur 25,30 m[3]) est plus grand que le *Bouleutèrion* athénien (23,30 m sur 23,80 m[4]). Par ailleurs, le fait que ce *Bouleutèrion* soit plus vaste que celui de 22,50 m sur 17,50 m, qui sera construit à la fin du Ve siècle, et qu'il soit apte selon Thompson à contenir quelques 700 personnes[5], confirme ce dernier dans sa conviction qu'il n'était pas seulement *Bouleutèrion*, mais aussi *Mètrôon*. C'est d'ailleurs cette fonction que l'édifice conservera à la fin du siècle lorsque, désaffecté comme *Bouleutèrion*, il restera *Mètrôon* et centre des archives civiques[6].

La double finalité que le *Bouleutèrion* d'Éphialte aurait eue comme siège de la *Boulè* et comme sanctuaire de la Mère des dieux a cependant été contestée. Ch. Picard[7] refuse la désignation de *Bouleutèrion* et de *Mètrôon* à un édifice « qui a tout l'air d'un Télestèrion hypostyle », et qui, en conséquence, n'est pas selon lui un *Bouleutèrion*. D'ailleurs, note-t-il[8], « le quadrilatère neuf (23,80 m au carré) aurait contenu 700 personnes. Ce n'était

---

1 H. A. THOMPSON (1937), p. 206. - Lorsqu'il écrit ces lignes, H. A. THOMPSON attribue encore à Clisthène la fondation du *Vieux Bouleutèrion*. D'où la désignation de cet édifice comme archaïque.

2 À l'époque d'Éphialte, le *Télestèrion* éleusinien restait celui de Pisistrate, quoique G. MYLONAS (1961), pp. 106-113, avec la fig. 26, estime qu'entre le *Télestèrion* de Pisistrate, dont le *naos* forme un rectangle de 27,10 m sur 25,30 m, et ceux d'Ictinos et de Coroibos, réalisés à l'époque de Périclès, et qui font respectivement 49,45 m sur 51,50 m, et 51,20 m sur 51,55 m, il faudrait admettre l'existence d'un *Télestèrion* intermédiaire, de 27,10 m sur 51,50 m, réalisé à l'initiative de Cimon. Toutefois si ce *Telestérion* fut entrepris, comme semble le montrer la présence de colonnes de cette époque [K. KOUROUNIOTIS et G. MYLONAS, dans *AJA* 37 (1933), pl. XXXIV], leur absence, dans l'angle sud-ouest, montre qu'il ne fut pas achevé, tandis que son attribution à Cimon reste une hypothèse, comme G. MYLONAS, *ibid.*, p. 107, le souligne d'ailleurs. - Sur la datation du *Telestèrion* de Périclès dans les années 440 : K. CLINTON, *The Date of theClassical Telesterion at Eleusis*, dans *Mél. G. Mylonas*, Athènes, 1987, pp. 254-262.

3 G. MYLONAS (1961), p. 81 et fig. 26, B.

4 H. A. THOMPSON (1937), pp. 127-135 ; (1972), p. 29 ; (1983), pp. 32-33.

5 H. A. THOMPSON (1937), p. 134 : *The absence of any trace of beddings in the region of the seats suggests that they were not of stone but of wood and, this being the case, they may better be restored on a rectilinear rather than a curved scheme. Laid out as suggested in the sketch, the auditorium might have accomodated about seven hundred persons.*

6 *Infra*, pp. 291-299.

7 Ch. PICARD (1938), pp. 97-98.

8 Ch. PICARD (1938), p. 97, n. 5.

donc pas un Bouleutèrion, étant donné le nombre des anciens *bouleutes* ». Mais, à ses yeux, ce n'est pas non plus un *Mètrôon*, parce qu'il estime que le culte de la Mère des dieux, à Athènes, n'est pas antérieur à l'introduction de Cybèle qu'il date du début de la guerre du Péloponnèse[1]. Ce bâtiment serait donc selon Ch. Picard une transposition à Athènes du *Télestèrion* éleusinien. Inversement R. Martin[2] voit dans la grande salle d'assemblée carrée un *Bouleutèrion* « dont le plan évoque irrésistiblement la comparaison avec le Télestérion de Pisistrate à Éleusis ». Il estime donc possible, mais non certaine, l'assimilation *Bouleutèrion-Mètrôon*. Pour P. Lévêque et P. Vidal-Naquet[3], par contre, la similitude formelle qu'ils reconnaissent entre le *Bouleutèrion* athénien qu'ils datent, comme l'avait fait d'abord H. A. Thompson, de l'époque de Clisthène, et le *Télestèrion* éleusinien, ne serait pas le signe du caractère sacré qu'aurait revêtu l'édifice de la *Boulè* ; elle témoignerait au contraire de la « laïcisation » introduite par Clisthène dans la vie politique, puisque le plan d'un édifice sacré aurait été adapté à un usage profane. Selon J. S. Boersma[4] cependant, la similitude entre les deux édifices est purement formelle : *The resemblance in structure between the Old Bouleuterion and the Telesterion is very superficial : the Telesterion was a temple with a pronaos and a cella, which was used as an auditorium, the Old Bouleuterion had no pronaos but a closed façade, and the internal division into vestibule and auditorium was not apparent from the outside. The auditoria themselves differed significantly : that of the Telesterion had twenty-two supporting columns, that of the Old Bouleuterion, although only slightly smaller in size, had five.* J. S. Boersma en conclut que ces deux bâtiments ont peu de choses en commun, si ce n'est leurs proportions qui proviennent selon Boersma de l'adoption d'une même solution pour résoudre un problème architectural identique : comment créer une vaste salle destinée à grouper un grand nombre de personnes autour d'un point central ? Le choix des proportions du *Vieux Bouleutèrion* ne serait donc pas le signe de la double finalité de cet édifice comme *Bouleutèrion* et *Télestèrion*.

---

1 PHOT., *s. v.* μητραγύρτης [R. E. WYCHERLEY (1957), n° 487] voit dans l'érection du *Mètrôon* de l'Agora la conséquence d'une peste, d'un fléau (λοιμός) qui aurait éclaté à Athènes. En conséquence, Ch. PICARD (1938), p. 97, à la suite de H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, p. 22, voit dans l'arrivée de Cybèle la conséquence de la peste de 431. Mais λοιμός est vague, Photius tardif (IXe siècle de notre ère), et l'arrivée de Cybèle déterminée par la littérature athénienne qui la situe dans les dernières années du Ve siècle (*supra*, pp. 106-110).

2 R. MARTIN, (1951) p. 273.

3 P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET (1983[2]), pp. 19-20.

4 J. S. BOERSMA, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Groningen, 1970, pp. 30-31.

Le point de vue de H. A. Thompson, qui voit dans ce *Bouleutèrion* le sanctuaire d'une Mère éleusinienne, honorée sur l'Agora d'Athènes, est cependant extrêmement séduisant si on considère que, comme Solon, comme Clisthène, Éphialte augmente les pouvoirs de la *Boulè* par rapport à ceux de l'Aréopage. Il est donc extrêmement probable que, comme eux, il ait voulu se placer sous le patronage de la Mère, de façon à montrer qu'en modifiant les attributions du Conseil, il ne rompait pas avec la tradition d'Athènes, mais qu'au contraire, il la prolongeait, même si, pour ce faire, il innovait. Dans ce contexte de formalisme religieux qui a pour but de minimiser les changements politiques, en les situant dans une tradition qui remonte à Solon, les similitudes que H. A. Thompson constate entre le *Bouleutèrion* athénien et le *Télestèrion* éleusinien, loin d'apparaître comme fortuites, prennent valeur de symbole. Elles sont comme un rappel d'Éleusis à Athènes. Elles témoignent que la Mère qui veille sur l'Agora d'Athènes reste perçue, à l'époque d'Éphialte encore, comme celle que Solon a libérée, en la prenant à Mégare, pour la rendre à Athènes.

Ce culte de l'Agora, distinct de celui d'Éleusis, même s'il le rappelle, donne lieu à des Mystères qui, cessant d'être proposés à tous, comme à Éleusis, y sont réservés aux seuls citoyens. Dans ces Mystères, influencés par la Crète et les Corybantes d'Épiménide, la Mère n'est pas appréhendée comme le couple Mère-Fille — Déméter-Coré — qu'elle est à Éleusis, mais comme cette triade — Dèô-Rhéa-Déméter — qu'elle est devenue à Athènes, depuis la libération d'Éleusis par Solon[1]. C'est comme telle qu'on l'honore dès l'entrée du *Bouleutèrion*, dont le *prothuron* « le porche » est consacré aux offrandes que lui dédient les femmes d'Athènes, *propoloi* des Mystères de Déô. Telle cette Lysistrata dont on a conservé le souvenir par l'offrande de deux couronnes qu'au milieu du Vᵉ siècle, elle dédie à Dèô[2] :

---

1 *Supra*, pp. 102-110.

2 Agora I 5484 ; W. K. PRITCHETT, dans *Hesperia*, 9 (1940), pp. 97-101, n° 18 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 226 : inscription en vers élégiaques sur une base découverte dans des fortifications romaines tardives. Elle supportait une stèle, probablement ornée de deux couronnes. L'inscription, dont les caractères sont archaïsants, date vraisemblablement du milieu du Vᵉ siècle : W. K. PRITCHETT, dans *Hesperia*, 9 (1940), p. 98 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 226).- W. K. PRITCHETT, *ibid.*, p. 101, estime que le *prothuron* où figurait cette dédidace est celui de l'*Éleusinion en astei*. Les fouilles qui y ont été entreprises par la suite ont cependant montré que, d'une part, l'enceinte du temple n'avait pas eu de *prothuron* avant le IVᵉ siècle [H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), pp. 151-152], et que, d'autre part, le temple lui-même, composé d'une *cella* et d'un *adyton*, était dépourvu de porche d'entrée [H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY, *ibid.*, fig. 37, p. 151]. L'offrande de Lysistrata ne peut donc avoir figuré ni à l'entrée du *témenos*, ni à celle du temple de l'*Éleusinion en astei*.

[Ἀ]ρρήτο τελετῆς πρόπολος σῆς, πότνια Δηοῖ,
καὶ θυγατρὸς προθύρο κόσμον ἄγαλμα τόδε
ἔστησεν στεφάνω Λυσιστράτη οὐδὲ παρόντων
φείδεται ἀλλὰ θεοῖς ἄφθονος ἐς δύναμιν.

Ministre de ton initiation secrète, ô souveraine Dèô et de ta Fille, Lysistrata a fait ériger cette offrande de deux couronnes[1], comme ornement de ton porche (*prothuron*). Des biens présents, elle n'est pas avare, mais elle est généreuse envers les dieux, selon ses moyens.

La *télète* qu'on consacre à cette Mère est *arrètos*, « indicible », parce qu'en dehors d'elle, la Mère reste cette anonyme dont on ne peut révéler les trois noms simultanément. En la nommant Dèô, Lysistrata la désigne comme déesse Terre ; en faisant référence à sa Fille, elle l'évoque comme Déméter, tandis que le *Bouleutèrion-Mètrôon* dans lequel elle l'honore, la présente comme une Olympienne, selon le titre que Solon lui avait donné dans les trimètres iambiques du fragment 30 G.-P. où il l'identifiait à la Terre libérée[2] :

μήτηρ μεγίστη δαιμόνων 'Ολυμπίων

La consécration qui est faite à cette Mère, sur l'Agora d'Athènes, du porche d'un bâtiment civique correspond avec celle qu'ailleurs des particuliers font à la Mère du porche de leur demeure. Ainsi Pindare avait-il consacré à la *semna théos*, chez lui aussi appréhendée comme anonyme, le porche de sa maison[3] :

'Αλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω
Ματρί, τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν
Παὶ μέλπονται θαμά
σεμνὰν θεὸν ἐννύχιαι.

Quant à moi, je veux invoquer la Mère, que souvent des jeunes filles, auprès du porche (*prothuron*) de ma maison, viennent célébrer par des

---

1 W. K. PRITCHETT, dans *Hesperia*, 9 (1940), p. 99 : *The translation of* στεφάνω *as the object of* ἔστησεν, *in apposition with* ἄγαλμα, *depends on the interpretation of the monument as a base for a pedestal or pillar.* Pritchett suppose que, sur la stèle, étaient fixés des clous auxquels étaient suspendues les deux couronnnes consacrées, comme c'est fréquemment le cas. P. MAAS, dans *Hesperia*, 15 (1946), p. 72, estime, par contre, que Στεφανώ est le titre porté par la prêtresse et qu'il n'a pas ici le sens de « couronnes ».

2 SOL., frgt 30, 4 G.-P.

3 PD., *P.*, III, 77-79.

chants, en des cérémonies nocturnes, en même temps que Pan, elle, la déesse auguste.

Par la consécration du porche, c'était la maison tout entière et ses habitants qui étaient consacrés à la Mère en une coutume qu'Athènes transpose sur le plan civique. Dans ces conditions, la capacité du *Bouleutèrion* d'Éphialte d'accueillir plus que les cinq cents *bouleutes* d'Athènes, est révélatrice, comme l'estime H. A. Thompson, de la double finalité de cet édifice comme *Bouleutèrion* et *Mètrôon*[1], et ceci même si la distinction entre les deux cultes à Mystères que les Athéniens rendent à Déméter, explique les différences entre son sanctuaire athénien et son sanctuaire éleusinien. À Athènes, pas d'*anaktoron* où se cachent les *hiéra* de la déesse, mais un porche où son culte est immédiatement évoqué et où peut-être figurait la statue de la Mère, en tant qu'Olympienne et protectrice de la *Boulè* ; à Athènes, un *Mètrôon* qui, contrairement au *Télestèrion* éleusinien, ne comporte qu'un nombre restreint de colonnes parce que sa fonction comme *Bouleutèrion* nécessite une bonne visibilité de la tribune accolée au portail d'entrée où siègent les orateurs. Les dimensions de cet édifice, qui dépassent celles requises par le nombre des *bouleutes*, le rendent cependant susceptible d'accueillir les initiés aux Mystères athéniens de la Mère, fondés par Solon à cet endroit précis de l'Agora.

Parce que ce *Bouleutèrion* reste, à l'époque d'Éphialte encore, indissociable de l'œuvre de Solon, Éphialte qui souhaite se référer à lui, pour diminuer les pouvoirs de l'Aréopage, y ramène les *kurbeis* qui, depuis les guerres médiques sans doute, se trouvaient sur l'Acropole[2]. Anaximène de Lampsaque rapporte[3] :

τοὺς ἄξονας καὶ τοὺς κύρβεις ἄνωθεν ἐκ τῆς ἀκροπόλεως εἰς τὸ βουλευτήριον καὶ τὴν ἀγορὰν μετέστησεν Ἐφιάλτης...

---

1 Cependant, le nombre des initiés aux Mystères de la Mère, à Athènes, restait moindre au Ve siècle que celui des initiés aux Mystères d'Éleusis, au milieu du VIe siècle déjà, puisque le *Bouleutèrion-Mètrôon* d'Éphialte est plus petit que le *Télestèrion* éleusinien bâti par Pisistrate.

2 Selon *A.P.*, VII, 1, la *Stoa Basileios* avait été le premier lieu d'exposition des *kurbeis* : *Ils gravèrent les lois* (de Solon) *sur les* kurbeis, *ils les placèrent dans la* Stoa Basileios *et tous jurèrent de les observer.* - Selon T. L. SHEAR, dans *Hesperia*, 40 (1971), pp. 243-260 ; 44 (1975), pp. 365-370, le premier édifice construit en pierre sur le site de la *Stoa Basileios* serait du milieu du VIe siècle, ce qui n'exclut pas un édifice antérieur qui, comme les *kurbeis*, pourrait avoir été en bois.

3 ANAXIMÈNE, 72 F 13 J. = DIDYME (S. 113 Schm.), dans son commentaire de DEM., 23 (*Arist.*), cité par les lexicographes (T 15 R.) ; H. A. THOMPSON (1988), p. 199.

> Éphialte avait transféré les *axones* et les *kurbeis*[1] d'en haut depuis l'Acropole jusqu'au *Bouleutèrion* et à l'Agora...

L'édifice que construit Éphialte à la place de C qui, depuis Solon, faisait fonction de centre des archives d'Athènes et de sanctuaire, destiné à recevoir la statue de la Mère, conserve ainsi les fonctions qui étaient les siennes, Éphialte prenant soin de multiplier les signes qui indiquent qu'il conçoit son œuvre de rénovation de l'Agora comme la prolongation de celle de Solon. Aussi est-il probable qu'il faille de même lui attribuer la première édition sur pierre des *kurbeis*, telle qu'elle figurait dans la *Stoa Basileios*, avant qu'on en opère une seconde à la fin du siècle[2]. Ainsi, tandis que les *kurbeis* de bois restaient conservés dans le *Bouleutèrion* comme un rappel manifeste de la première publication des lois par Solon et du patronage que la Mère leur avait accordés, ceux de ces *kurbeis* qui restaient en vigueur se voyaient republiés sur pierre, à l'endroit même où Solon les avait jadis installés, dans la *Stoa basileios*.

Cet appui sur Solon, en tant que père de la patrie, jamais souligné par les textes littéraires avant la fin du Ve siècle, et néanmoins attesté par les fouilles de l'Agora, se prolonge après Éphialte. La forme ronde de la *Tholos*, construite dans les années 460 ou 450[3], selon la forme des tombes à chambre dont l'une avoisinait précisement le siège de la *Boulè* choisi par Solon, évoque encore la tonalité chthonienne[4] qu'il avait donnée à l'Agora d'Athènes.

Imitant Solon, comme l'avaient fait, avant lui, Clisthène et Éphialte, Périclès à son tour honore la Mère en commandant à Phidias la statue que voit Pausanias dans le *Mètrôon*[5] :

> Ὠικοδόμηται δὲ καὶ Μητρὸς θεῶν ἱερόν, ἣν Φειδίας εἰργάσατο, καὶ πλησίον τῶν πεντακοσίων καλουμένων βουλευτήριον, οἳ βουλεύου-

---

1 La distinction entre *axones* et *kurbeis*, en fonction du support sur lequel les lois de Solon étaient gravées (*supra*, p. 74, n. 2), provient sans doute des lexicographes qui citent Anaximène [HARP., *La Souda*, PHOT., ὁ κάτωθεν νόμος (T 15 R.)] et non d'Anaximène lui-même. Car elle ne s'impose pas sur base de la description qu'ARISTOPHANE de BYZANCE, frgt 76 N., et PLUT., *Sol.*, XXV, 4, donnent du dispositif sur lequel figuraient les lois de Solon (*supra*, p. 74).

2 *Supra*, p. 76.

3 *Supra*, p. 267.

4 F. ROBERT, *Thymélè*, Paris, 1939.

5 PAUS., I, 3, 5 - 5, 1. - Pausanias distingue le *Mètrôon* du *Bouleutèrion*, parce qu'à la fin du Ve siècle, Athènes se construit un nouveau *Bouleutèrion* à proximité de l'ancien qui reste *Mètrôon* (*infra*, pp. 291-298).

σιν ἐνιαυτὸν Ἀθηναίοις· [...] Τοῦ βουλευτηρίου τῶν πεντακοσίων πλησίον Θόλος ἐστὶ καλουμένη...

On a construit aussi le sanctuaire de la Mère des dieux, dont la statue est l'œuvre de Phidias, et tout près le *Bouleutèrion* de ceux qu'on appelle *des Cinq-Cents* et qui sont en fonction pour un an, à Athènes [...] Près du *Conseil des Cinq-Cents* se trouve l'édifice appelé *Tholos*...

Cette statue de la Mère, conforme à l'iconographie traditionnellement utilisée pour représenter la Mère des dieux depuis le VIe siècle[1], est décrite par Arrien en fonction d'une représentation analogue qu'il a vue à Phasis, dans le Pont. Arrien estime qu'il s'agit d'une Rhéa. Tel est, en effet, le nom que porte la Mère des dieux sur l'Agora d'Athènes quand on l'y désigne comme Olympienne[2] :

εἴη δ' ἂν ἀπό γε τοῦ σχήματος τεκμαιρομένῳ ἡ Ῥέα· καὶ γὰρ κύμβαλον μετὰ χεῖρας ἔχει καὶ λέοντας ὑπὸ τῷ θρόνῳ καὶ κάθηται ὥσπερ ἐν τῷ μητρῴῳ Ἀθήνησιν ἡ τοῦ Φειδίου.

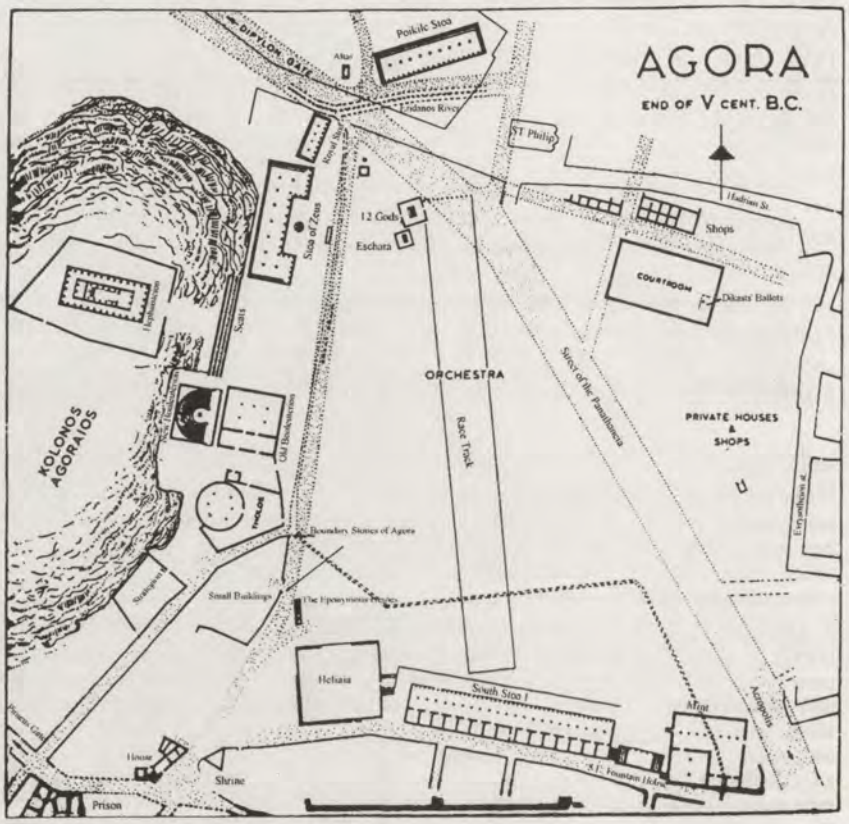
Si l'on en juge d'après sa représentation, elle pourrait être Rhéa. En effet, elle tient une cymbale dans les mains, elle a des lions sous son trône, et elle est assise comme l'est la statue de Phidias dans le *Mètrôon* d'Athènes.

---

1 Sur ces représentations influencées par l'Anatolie : M. J. VERMAESEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, II, Leiden, 1982 ; Friederike NAUMANN, *Die Ikonographie der Kybele in der Phrygischen und der Griechischen Kunst*, Tübingen, 1983. - Sur base de la statuaire, Juliette de LA GENIÈRE (1986), pp. 29-48, a montré que, dans le Péloponnèse, ce culte remontait au premier tiers du VIe siècle.

2 ARRIEN, *Periplous*, 9 ; H. A. THOMPSON (1937), p. 206 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 468. - Quoique les témoignages de Pausanias et d'Arrien, qui tous deux ont vu cette statue sur l'Agora, se recoupent pour l'attribuer à Phidias, c'est souvent le témoignage de PLINE, *Hist. Nat.*, XXXVI, 17 [R. E. WYCHERLEY (1957), n° 489], qui l'attribue à son élève Agoracrite, qui est pris en considération par les modernes : G. DESPINIS, *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ Ἀγορακρίτου*, Athènes, 1971 [M. J. VERMAESEREN, *CCCA*, II, 1982, n° 1, p. 3, hésite], et ceci en fonction de l'opinion traditionnellement admise selon laquelle le culte de la Mère n'est pas antérieur à la fin du Ve siècle, à Athènes. Cependant la découverte, dans le mur de Valère, d'un linteau de 0,495 m de haut, sur lequel figurent les fragments d'une frise peinte du milieu du Ve siècle, représentant des lionnes encadrées par des aigles et qui, face à face, attaquent des griffons, incline H. A. Thompson à revoir cette datation : G. P. STEVENS, *Lintel with the Painted Lioness*, dans *Hesperia*, 23 (1954), pp. 169-184, avec l'avis de H. A. THOMPSON, *ibid.*, p. 181. Cette représentation pourrait, en effet, avoir figuré sur le dais monumental du *naiskos* de la Mère de l'Agora. Le bon état de conservation de cette peinture — qui représente le plus bel échantillon du milieu du Ve siècle que l'on connaisse — suggère que la statue de la Mère figurait dans le *prothuron* du *Bouleutèrion* d'Éphialte.

Quand, en 411, les oligarques se réclament de Solon pour renverser la démocratie, ils n'innovent donc point. Ils ne font que répéter l'attitude des régimes successifs d'Athènes qui, de l'époque archaïque à la fin du Ve siècle, s'étaient appuyés sur son œuvre pour justifier les changements qu'ils introduisaient dans les institutions d'Athènes. Et ceci d'autant plus aisément que Solon n'était plus là pour les contredire. C'est cette attitude que reprennent à leur tour les démocrates quand, à partir de 410/9, ils affirment fonder la démocratie qu'ils rétablissent sur les lois de Solon et la dévotion à la Mère.

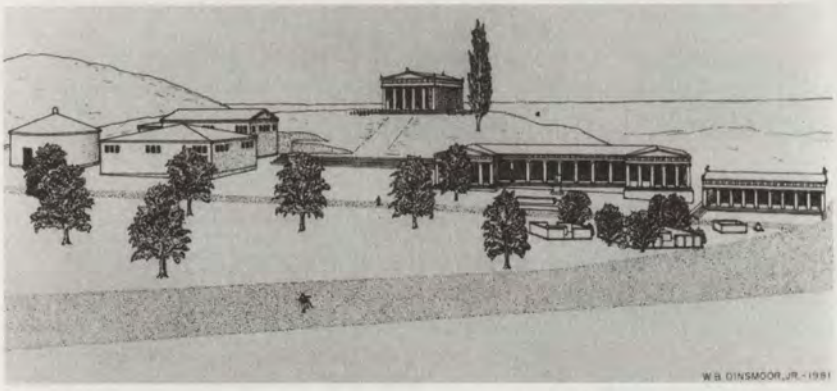


XXVI. L'Agora à la fin du Ve siècle. - D'après J. M. CAMP, *The Athenian Agora*, 1986, p. 89, fig. 66.

La dissociation Bouleutèrion-Mètrôon *à la fin du Ve siècle*

En 410/9, par le décret de Tisaménos, Athènes décide de revenir aux lois de Dracon et de Solon et réquisitionne, pour ce faire, le *Bouleutèrion*[1] :

> Τοὺς δὲ παραδιδομένους νόμους δοκιμασάτω πρότερον ἡ βουλὴ καὶ οἱ νομοθέται οἱ πεντακόσιοι, οὓς οἱ δημόται εἵλοντο, ἐπειδὴ ὀμωμόκασιν. Ἐξεῖναι δὲ καὶ ἰδιώτῃ τῷ βουλομένῳ, εἰσιόντι εἰς τὴν βουλὴν συμβουλεύειν ὅ τι ἂν ἀγαθὸν ἔχῃ περὶ τῶν νόμων.
>
> Les lois [de Solon et de Dracon] collationnées seront d'abord examinées par le Conseil et les 500 *nomothètes* choisis par les citoyens des dèmes, après qu'ils auront prêté serment. Il sera permis à tout particulier d'entrer dans la *Boulè* et de donner au sujet de ces lois tout avis qui puisse être profitable.



XXVII. Au pied du Colonos Agoraios, vers 400. - D'après J. M. CAMP, *The Athenian Agora*, 1986, p. 96, fig. 71.

L'ampleur de la révision entreprise nécessite par ailleurs la construction d'un nouveau *Bouleutèrion* pour les sessions ordinaires de la *Boulè*. Par fidélité à Solon, il est bâti à l'emplacement précis où Solon avait choisi de construire le premier *Bouleutèrion* d'Athènes, au flanc du Colonos Agoraios. La colline est alors creusée davantage, de façon à pouvoir y loger le nouvel

[1] Décret de Tisaménos = AND., I (*Myst.*), 84. - Les archives nécessaires à cette révision furent rassemblées dans le *Bouleutèrion* : A. L. BOEGEHOLD, *The Establishment of a Central Archive at Athens*, dans *AJA*, 76 (1972), pp. 23-30.

édifice[1]. Dans le cadre du même programme, la *Stoa Basileios* est elle aussi agrandie par deux ailes de façade, destinées à contenir les lois de Solon qui seront reconfirmées[2].

De proportions modestes — 22,50 m du nord au sud, sur 17,50 m d'est en ouest —, ce *Bouleutèrion* n'a pas la prétention de supplanter l'ancien qui subsiste devant lui et le masque. Comme le constatent H. A. Thompson et R. E. Wycherley[3], le nouvel édifice est *architecturally plain and unpretentious, besides being somewhat smaller than the Old, only just big enough in fact to hold the 500 Councillors. Its situation too was unobtrusive, since it stood well back from the Agora square, masked by the old building*. La fonction symbolique du *Bouleutèrion* d'Éphialte reste, en effet, essentielle à l'heure de ce nouveau retour à la Mère des dieux et à Solon. C'est ce dont témoigne l'attitude de Lycurgue, en 324/3 encore. Sur le point de mourir, il se rend dans le *Mètrôon* et dans le *Bouleutèrion* pour y rendre compte de son œuvre politique[4] :

> μέλλων δὲ τελευτήσειν εἰς τὸ μητρῷον καὶ τὸ βουλευτήριον ἐκέλευσεν αὐτὸν κομισθῆναι, βουλόμενος εὐθύνας δοῦναι τῶν πεπολιτευμένων.
>
> Sur le point de mourir, il [Lycurgue] ordonna qu'on le transporte dans le *Mètrôon* et le *Bouleutèrion* pour y rendre des comptes de son œuvre politique.

Lycurgue imite ainsi Solon qui avait placé son œuvre politique sous le patronage de la Mère et lui avait demandé de témoigner en sa faveur *au tribunal du temps*[5]. De même avait-il manifesté durant toute sa carrière une volonté scrupuleuse de respecter les lois de Solon dont les originaux étaient gardés dans le *Mètrôon*, volonté qu'il affirme partagée par ses concitoyens[6] :

---

1 H. A. THOMPSON (1937), pp. 140-167 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), pp. 31-33 ; J. M. CAMP (1986), pp. 90-91. - La céramique et d'autres découvertes mineures permettent de dater ce *Bouleutèrion* de la fin du Ve siècle. Un siècle après sa construction, l'édifice sera agrémenté d'un porche et de propylées sur son côté sud.

2 J. M. CAMP (1986), pp. 100-105.

3 H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), p. 33.

4 PLUT., *Vit. X. Orat.*, 842E ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 491 ; Ph. BORGEAUD (1992), p. 179.

5 SOL., frgt 30, 1-7 G.-P.

6 LYC., *Léocr.*, 67 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 486 ; Ph. BORGEAUD (1992), p. 179.

φέρε γάρ, ὦ ἄνδρες, εἴ τις ἕνα νόμον εἰς τὸ Μητρῷον ἐλθὼν ἐξαλείψειεν, εἶτ' ἀπολογοῖτο ὡς οὐδὲν παρὰ τοῦτον τῇ πόλει ἐστίν, ἆρ' οὐκ ἂν ἀπεκτείνατ' αὐτόν;

Allons, citoyens, si quelqu'un entrait dans le *Mètrôon* pour y effacer ne fût-ce qu'une seule de ces lois, et s'il avançait pour sa défense que cette loi ne signifie rien pour la cité, ne le condamnerait-on point à mort ?

En 323/2, Démosthène choisit de même de passer des accords avec le *dèmos* dans le sanctuaire de la Mère des dieux, gardienne des actes juridiques, mis par écrit[1] :

ἔθετο συνθήκας μετὰ τοῦ δήμου, γράψας τὸ ψήφισμα καθ' ἑαυτοῦ, παρὰ τὴν μητέρα τῶν θεῶν, ἣ πάντων τῶν ἐν τοῖς γράμμασι δικαίων φύλαξ τῇ πόλει καθέστηκε.

Il passa des accords avec le peuple, écrivant le décret sur place, près de la Mère des dieux qui était établie comme gardienne dans la cité de tous les actes de droit mis par écrit.

Telle est la fonction que la Mère détient à Athènes depuis que Solon l'a chargée de protéger ses *thesmoi*[2] et de guider les *bouleutes* dans leur tâche de conservation des institutions athéniennes. Aussi, quand bien même le IVe siècle athénien a-t-il oublié la libération d'Éleusis par Solon, *Bouleutèrion* et *Mètrôon* n'en restent pas moins associés, même si l'on considère maintenant que c'est le *Mètrôon* qui fait partie du *Bouleutèrion*, et non l'inverse[3] :

ἔγνωμεν καὶ ἐν τοῖς Φιλιππικοῖς ὅτι μέρος τοῦ βουλευτηρίου ἐποίησαν οἱ Ἀθηναῖοι τὸ Μητρῷον...

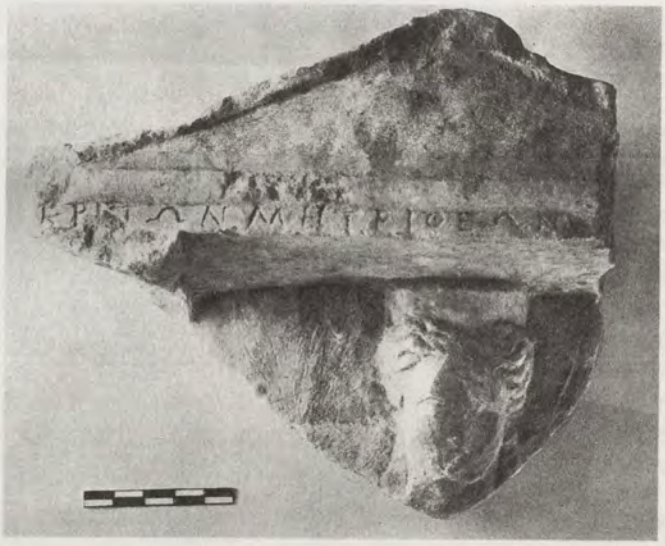
Nous apprenons dans les *Philippiques* que les Athéniens avaient fait d'une partie du *Bouleutèrion* le *Mètrôon*...

---

1 DINARQUE, I, 86 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 473 ; cf. JUL., *Or.*, 159a.

2 *Supra*, pp. 93 et 241.

3 Schol. *Eschn.*, 3 (*Ctés.*) 187 ; H. A. THOMPSON, dans *Hesperia* 6 (1937), p. 208. Les *Philippiques* sont l'œuvre d'Anaximène ou de Théopompe : R. E. WYCHERLEY (1957), n° 259.



XXVIII. Ex-voto à la Mère. *Mètrôon* de l'Agora. - D'après la photo de H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 6 (1937), fig. 124.

Les ex-voto qui, en grand nombre, sont alors consacrés à la Mère sur l'Agora, l'y honorent toujours sous son caractère anonyme de Mère des dieux[1], et jamais sous la dénomination de Cybèle, même si celle-ci s'est par ailleurs confondue avec elle à Athènes[2]. Ainsi ce bas-relief en marbre pentélique, retrouvé dans les fondations du *Mètrôon* hellénistique, porte-t-il sur l'architrave du *naiskos* dans lequel la Mère est représentée[3] :

Κρίτων Μητρὶ Θεῶν [. . . . .

Criton à la Mère des dieux.

---

1 H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 6 (1937), p. 204, n. 1 ; M. J. VERMAESEREN, dans *CCCA*, II, 1982, n° 3-59.

2 Sur le syncrétisme entre la Mère et Cybèle, qui s'opère à la fin du Ve siècle, à Athènes : *supra*, pp. 106-110.

3 *Agora*, I 2669. - T. L. SHEAR, dans *Hesperia*, 5 (1936), p. 2 ; H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 6 (1937), p. 204 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 517, M. J. VERMAESEREN, *CCCA*, II, n° 3.

XXIX. Ex-voto à la Mère. *Mètrôon* de l'Agora. - D'après la photo de J. M. CAMP, *The Athenian Agora*, 1986, p. 93, fig. 69.

Sur ces représentations qui s'inspirent de la statue de Phidias, la Mère assise porte le *polos* qui touche l'architrave du *naiskos* en signe de majesté, sa main droite étendue porte la *patère*, sa main gauche repliée le *tympanon*. Le lion, symbole de son culte, figure le plus souvent sur les montants de son trône, même si parfois sa position varie. Ainsi, sur cette plaquette de marbre pentélique, se situe-t-il sur les genoux de la Mère, tandis que sa place, sur les montants du trône, est occupée par deux adorateurs : un garçon à gauche porte le vase à libation, une fille à droite, la double torche allumée, dont la présence témoigne des liens qui perdurent entre ce culte et celui de la Déméter d'Éleusis[1]. La Mère n'en reste pas moins distincte de Déméter par son caractère anonyme qui cache une triade, tandis que le lion, emblème de son culte, la désigne non comme la protectrice d'une plaine fertile, mais de la terre sau-

[1] *Agora* n° 922 ; M. J. VERMAESEREN, dans *CCCA*, II, 1982, n° 45. - Même représentation au Pirée où le culte de la Mère est présent au IVe siècle : M. J. VERMAESEREN, *ibid.*, n° 311.

vage des origines, animée par le souffle vital qu'elle insuffle à toute sa création. Et ceci quand bien même celle-ci aboutit-elle à cet ensemble hautement civilisé qu'est l'Agora d'une cité, Athènes[1].

Sur cette Agora, le culte de la Mère, distinct de celui de Déméter, n'en garde pas moins au IVe siècle des affinités profondes avec le sien. Comme à Éleusis et à l'*Éleusinion en astei*, le culte du *Mètrôon* y est alors caractérisé par des offrandes minuscules déposées dans des *kernoi*[2].

XXX. *Kernoi* retrouvés à proximité du *Mètrôon*. - D'après la photo de H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 6 (1937), fig. 125.

En un autre signe des rapports qui continuent à exister entre le culte de Déméter à Éleusis et celui de la Mère sur l'Agora d'Athènes, c'est devant le *Mètrôon* que l'on expose au IVe siècle les stèles qui réglementent l'offrande des prémices à Éleusis[3]. À côté de ces stèles, Arménos, fils d'Antiphatès et

---

1 Sur le culte de la Mère des dieux, tel qu'il se présente dans l'hymne homérique *À la Mère des dieux*, en comparaison avec celui d'Éleusis, d'une part, et celui d'Athènes après la libération d'Éleusis par Solon, d'autre part : Louise-Marie L'HOMME-WÉRY, *L'Athènes de Solon comme modèle dans l' « Hymne homérique à la Terre »*, dans *Kernos*, 8 [1995], pp. 139-150.

2 Ces *kernoi* proviennent notamment d'un puits à l'ouest de la *Stoa* de Zeus, désaffecté à la fin du IVe siècle, où ils furent déversés, lorsqu'ils étaient usagés [H. A. THOMPSON (1937), p. 207, avec la fig. 125]. - G. BAKALAKIS, *Les kernoi éleusiniens*, dans *Kernos*, 4 (1991), pp. 105-113, montre que l'utilisation de ces *kernoi*, à Éleusis et à Athènes, est limitée au IVe siècle.

3 *I.G.*, II2, 140, ll. 31-35 ; H. A. THOMPSON (1937), p. 203 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 495 ; F. SOKOLOWSKI, *LSCG*, *Suppl.*, (1962), n° 13 ; M. J. VERMAESEREN, *CCCA*, II, 1982, n°4. Ce décret de 353/2 réglemente l'offrande des prémices aux déesses éleusiniennes : *Le secrétaire du Conseil inscrira ce décret à côté de celui, plus ancien, de Chairémonidès, sur la stèle, en face du Métrôon.* En érigeant ces stèles face au *Mètrôon*, les Athéniens rompaient avec le décret du Ve siècle (*I.G.*, I2, 76) qui prévoyait leur érection *sur une stèle à Éleusis dans le sanctuaire* et *sur une autre dans la* polis, c'est-à-dire sur l'Acro-

prêtre de la Mère des dieux, fait édifier en 328/7 une statue de la Mère qu'il lui dédie[1]. C'est de même en face du *Mètrôon* que figure l'autel des *Eudanémoi* où sacrifient les initiés athéniens aux Mystères d'Éleusis. Situé à même le sol, il est signalé par Arrien en fonction de la statue des *tyrannoctones* qui l'avoisine[2] :

> καὶ νῦν κεῖνται Ἀθήνησιν ἐν Κεραμεικῷ αἱ εἰκόνες, ἣ ἄνιμεν ἐς πόλιν, καταντικρὺ μάλιστα τοῦ μητρῴου, <οὐ> μακρὰν τῶν Εὐδανέμων τοῦ βωμοῦ· ὅστις δὲ μεμύηται ταῖν θεαῖν ἐν Ἐλευσῖνι, οἶδε τοῦ Εὐδανέμου τὸν βωμὸν ἐπὶ τοῦ δαπέδου ὄντα.
>
> Et maintenant ces statues se trouvent à Athènes sur le Céramique, à l'endroit par où on monte à l'Acropole, presqu'en face du *Mètrôon*, non loin de l'autel des *Eudanémoi*. Quiconque est initié aux Mystères des Deux Déesses à Éleusis, connaît l'autel d'Eudanémos qui est situé à même le sol[3].

Cet autel, qui n'a pas été retrouvé, était sans doute une *eschara* analogue à celle qui avoisinait l'autel des *Olympiens* et qui, devant le *Mètrôon*, rappelait le caractère chthonien du culte que, depuis Solon, Athènes rend à la Mère sur son Agora.

À l'époque hellénistique, le *Mètrôon* garde les fonctions que lui avait données Solon comme centre des archives civiques. Par commodité, le *Bouleutèrion-Mètrôon* d'Éphialte qui, par conservatisme religieux, n'avait pas été modifié depuis sa fondation, est au IIe siècle avant notre ère divisé en trois

---

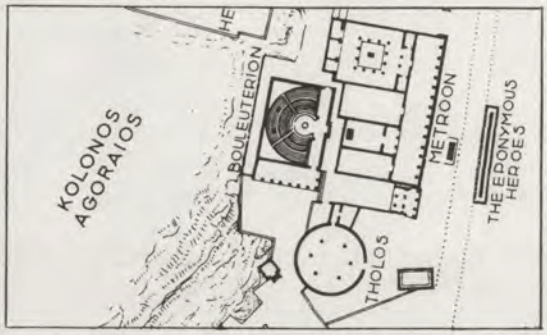
pole (ll. 48-51). Seuls les tableaux (*pinakia*), contenant les quantités remises par dème et par cité (car Athènes obligeait alors ses alliés à effectuer ces versements) étaient au Ve siècle affichés *dans l'Éleusinion, à Éleusis, et dans le Bouleutèrion* (*I.G.*, I2, 76, ll. 26-30). Ceci confirme que le *Bouleutèrion* d'Éphialte était déjà *Mètrôon*.

1 *I.G.*, II2, 4595 : *Prêtre de la Mère des dieux, Arménos, fils d'Antiphatès, du dème Pambotadai, a fait cette dédicace sous l'archontat d'Euthykritos*. H. A. THOMPSON (1937), p. 203 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 495 ; M. J. VERMAESEREN, *CCCA*, II, 1982, n° 5.

2 ARRIEN, *Anab.*, III, 16 ; R. E. WYCHERLEY (1957), n° 260. Où est restauré par les éditeurs. - La définition qu'HESYCH., *s. v.* Εὐδάνεμος Schmidt, donne de l'*archégète* des *Eudanémoi* comme *messager* (ἄγγελος) *chez les Athéniens* [ἄγγελος est la leçon du mn H, choisie par Schmidt et F. BOURRIOT, II (1976), pp. 1247-1248, plutôt que celle des autres mns qui donne ἰθαγενεῖς], suggère qu'ils formaient un *génos* éleusinien dépêché à Athènes et correspondant à ce titre aux Céryces athéniens, dépêchés à Éleusis pour y contrôler les Mystères.

3 PD., *N.*, VII, 34, emploie *dapédon* pour désigner le sol pythien où se trouve l'*omphalos* de la terre « à l'ample sein » en un souvenir de la prééminence que la Terre avait jadis exercé à Delphes en tant que *promantis* (ESCH., *Eum.*, 1-2).

pièces distinctes, tandis qu'à sa limite nord, on bâtit une cour avec péristyle, probablement destinée au culte, dont le mur nord s'appuie sur les fondations du temple de Clisthène[1].



XXXI. Le *Bouleutèrion-Mètrôon* à la fin du IIe siècle av. J.-C. - D'après H. A. THOMPSON, R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV, 1972, pl. 7.

Pourtant, alors qu'il subsiste au même endroit dans un sanctuaire qui reste centre des archives civiques, la signification précise que Solon avait donnée à ce culte pour témoigner de la perspective éleusinienne dans laquelle il situait son œuvre politique, a depuis longtemps disparu. Et ceci même si, au milieu du IVe siècle de notre ère encore, le culte du *Mètrôon* de l'Agora d'Athènes conserve le sens que revêt la formule de Solon — μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων — pour désigner la triade Dèô-Rhéa-Déméter dont les trois noms ne pouvaient être divulgués que dans les Mystères corybantiques[2]. Ces trois noms qui résumaient en eux l'œuvre politique de Solon et la situaient dans la perspective éleusinienne où il avait choisi de la placer, n'étaient plus pour autant reliés à sa libération de la *Terre Noire* d'Éleusis. Depuis longtemps, culte et politique s'étaient dissociés sur l'Agora d'Athènes, comme le montre l'interprétation anachronique du fragment 30 G.-P. propo-

---

1 H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), pp. 36-38 ; M. J. VERMAESEREN, *CCCA*, II, 1982, fig. 3, p. 6. - Ce centre des archives civiques reste consacré à la Mère des dieux, comme en témoignent les tuiles de sa toiture qui parfois lui étaient explicitement dédiées [H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 6 (1937), p. 191, avec fig. 117 et 118, p. 203 ; H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, *Suppl.* 4 (1940), p. 151 et ID., dans *Hesperia*, 19 (1950), p. 52 ; R. E. WYCHERLEY (1957), p. 159, n° 514 ; H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY (1972), p. 37 et pl. 13, c ; M. J. VERMAESEREN, CCCA II, 1982, n° 2, 242, 252, 325]. - Leur découverte est au point de départ de l'identification, par H. A. THOMPSON, dans *Hesperia*, 6 (1937), pp. 203-206, du bâtiment hellénistique comme *Métrôon*.

2 SOL., frgt 30, 4 G.-P. = JUL., *Or.*, V, 159a ; *supra*, pp. 108-110.

sée à la fin des années 330 av. J.-C. par l'École d'Aristote. Pour Athènes, en effet, le passé est si douloureux qu'elle l'enfuit au plus profond de sa mémoire d'où il ne ressort pas intact.

Chapitre VII

Agos et silence

1. L'*agos*, « plaie inguérissable » dans le fragment 3 G.-P. de Solon

Quand, dans son élégie sur l'*Eunomie*, Solon annonce à ses concitoyens le châtiment que la Justice en silence leur prépare, il le compare à cette plaie inguérissable (ἕλκος ἄφυκτον) qui touche toute la cité et qui, après y avoir provoqué la domination mégarienne sur Éleusis (δουλοσύνη), y engendre *stasis* et *polémos*[1]. Quand, dans son *Agamemnon*, Eschyle reprend cette image, pour montrer que la victoire tant attendue va tourner au désastre, il l'associe à l'expulsion d'un grand nombre d'hommes de leur foyer, consécutive à l'*agos*[2] :

> πόλει μὲν ἕλκος ἔν τι δήμιον τυχεῖν,
> πολλοὺς δὲ πολλῶν ἐξαγισθέντας δόμων
> ἄνδρας, διπλῇ μάστιγι τὴν Ἄρης φιλεῖ,
> δίλογχον ἄτην, φοινίαν ξυνωρίδα·

> Une seule plaie en quelque sorte civique s'est ouverte, en même temps qu'en grand nombre des hommes ont été arrachés à cause de l'*agos* à des foyers nombreux, par le double aiguillon, cher à Arès, destin à la lance double, attelage d'un rouge de sang.

Quand, dans les *Suppliantes*, Eschyle encore évoque la menace qui s'abattra sur Argos si la cité se refuse à garder en elle ceux qu'elle a reconnus comme ses citoyens, c'est d'une double souillure *à la fois étrangère et civique* qu'il considère la cité menacée[3] :

> « ἡμᾶς μετοικεῖν τῆσδε γῆς ἐλευθέρους
> κἀρρυσιάστους ξύν τ' ἀσυλίᾳ βροτῶν·
> καὶ μήτ' ἐνοίκων μήτ' ἐπηλύδων τινά
> ἄγειν· ἐὰν δὲ προστιθῇ τὸ καρτερόν,
> τὸν μὴ βοηθήσαντα τῶνδε γαμόρων
> ἄτιμον εἶναι ξὺν φυγῇ δημηλάτῳ.»
> Τοιάνδ' ἔπειθε ῥῆσιν ἀμφ' ἡμῶν λέγων

---

1 SOL., frgt 3, 17-20 G.-P. ; *supra*, pp. 200-206.

2 ESCH., *Ag.*, 640-645.

3 ESCH., *Suppl.*, 609-620.

ἄναξ Πελασγῶν, Ἱκεσίου Ζηνὸς κότον
μέγαν προφωνῶν μήποτ' εἰσόπιν χρόνου
πόλιν παχῦναι, ξενικὸν ἀστικόν θ' ἅμα
λέγων διπλοῦν μίασμα πρὸς πόλεως φανέν
ἀμήχανον βόσκημα πημονῆς πέλειν.

« Nous demeurerons [dit Danaos à ses filles] avec les habitants de cette terre, libres, avec la garantie de ne pas être saisis, jouissant du droit d'asile et nul, parmi les habitants ni parmi les étrangers, ne pourra nous saisir, et si quelqu'un utilise la force contre nous, quiconque parmi ceux qui ont part à la terre (*gamoroi*) ne nous portera pas aide, sera *atimos*, exilé par le peuple. » Voilà le discours que plaida pour nous le roi des Pélasges en invitant la cité à ne pas engraisser pour les jours à venir le terrible ressentiment de Zeus Hikésios. Car alors ce serait une double souillure à la fois étrangère et civique qui apparaîtrait, survenant de la cité, troupeau insatiable de malheurs.

Mais de quelle cité s'agit-il ? De l'Argos des Atrides ou de l'Athènes de Solon qui, au moment où Eschyle présente les *Suppliantes*, en 464/3, se voit célébrée à Athènes où l'on se prépare à rééditer sur stèles les *kurbeis* ? D'où sans doute le premier emploi du terme *nomos* dans cette pièce d'Eschyle, afin de distinguer les lois d'Athènes en vigueur des *thesmoi* de Solon dont certains sont tombés en désuétude[1]. On peut se demander d'ailleurs si ce n'est pas la formulation de l'un d'eux qui inspire ici Eschyle, et plus précisément s'il ne fait pas référence aux lois de Solon sur les *atimoi*[2]. En effet, le passage où il se réfère au droit d'asile accordé aux filles de Danaos, se présente comme un texte de loi avec des termes précis — comme *gamoroi* ou *géomoroi* pour désigner les citoyens — qui renvoient à l'époque de Solon[3]. La défense de saisir un de ces citoyens nouvellement admis, l'exil perpétuel contre quiconque ne s'opposerait pas à cette saisie, pourraient avoir été formulés tels quels dans les lois de Solon qui interdisaient l'esclavage pour dettes et ordonnaient la réinsertion des victimes de la guerre mégarienne dans la cité athénienne[4]. Dans ce contexte, l'évocation de la double souillure, à la fois « étrangère » (la guerre) et « civique » (la *stasis*), qui sanctionnerait toute atteinte aux droits des citoyens[5] semble encore renvoyer à cette « plaie inguérissable » qui, avant la législation de Solon, atteint une Athènes marquée par la guerre et ses

1 *Supra*, p. 197, n. 1.

2 *Supra*, pp. 244-246.

3 *Supra*, p. 37, n. 3.

4 *Supra*, pp. 244-246.

5 ESCH., *Suppl.*, 619-620.

conséquences, parmi lesquelles figure l'exportation loin de leur patrie des plus démunis des Athéniens. Dans ce contexte aussi, l'*elkos aphukton*, dont Athènes est accablée, apparaît comme un *agos*, mais un *agos* que Solon ne nomme point, sans doute parce que nommer la souillure, quand on la subit, c'est la rendre plus menaçante encore[1].

1 L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris, 1952, pp. 60-61 ; p. 186 : « Les souillures les plus tragiques, celles du meurtrier, celle du sacrilège n'entrent que plus tard [après Homère et Hésiode] dans la littérature. Il se peut qu'on n'ait vu qu'assez tard, en effet, le parti que la littérature en tirerait. Il se peut surtout que, pendant très longtemps, on ait eu peur de nommer ces choses. En plein cinquième siècle, Pindare et Hérodote usent de pieux "euphémismes" : le premier dit "souffrance" et le second "malheur" ». - Ainsi la souillure d'Adraste, meurtrier de son frère, est-elle pudiquement et systématiquement désignée, dans HDT., I, 35, 41, comme *sumphorè*, "malheur" ».

2. *Stasis*, *polémos* et *agos* avant l'archontat de Solon

L'exposé des causes de la *stasis* que connaît Athènes avant l'archontat de Solon, tel que le présente la *Constitution d'Athènes* dans le premier passage qu'on en a conservé, rappelle la venue à Athènes du Crétois Épiménide pour purifier la cité de l'*agos cylonien*[1] :

> <Ἐδίκαζον δὲ τριακόσιοι, κατηγοροῦντος> Μύρωνος, καθ' ἱερῶν ὀμόσαντες ἀριστίνδην. Καταγνωσθέντος δὲ τοῦ ἄγους αὐτοὶ μὲν ἐκ τῶν τάφων ἐξεβλήθησαν, τὸ δὲ γένος αὐτῶν ἔφυγεν ἀειφυγίαν. Ἐπιμενίδης δ' ὁ Κρὴς ἐπὶ τούτοις ἐκάθηρε τὴν πόλιν.
>
> Sur l'accusation de Myron, trois cents juges choisis dans l'aristocratie rendirent leur jugement, après avoir juré sur les victimes. L'*agos* fut reconnu, les responsables arrachés à leurs tombeaux, leur famille condamnée à un exil perpétuel. À la suite de ces événements, le Crétois Épiménide purifia la cité.

C'est à la même source que se rattache Plutarque lorsque, dans son chapitre d'ouverture de la crise à laquelle remédia Solon, il rapporte le jugement des responsables de l'*agos cylonien* et les circonstances dans lesquelles ce sacrilège fut perpétré[2] :

> 1 Τὸ δὲ Κυλώνειον ἄγος ἤδη μὲν ἐκ πολλοῦ διετάραττε τὴν πόλιν, ἐξ οὗ τοὺς συνωμότας τοῦ Κύλωνος ἱκετεύοντας τὴν θεὸν Μεγακλῆς ὁ ἄρχων ἐπὶ δίκῃ κατελθεῖν ἔπεισεν· ἐξάψαντας δὲ τοῦ ἕδους κρόκην κλωστὴν καὶ ταύτης ἐχομένους, ὡς ἐγένοντο περὶ τὰς σεμνὰς θεὰς καταβαίνοντες, αὐτομάτως τῆς κρόκης ῥαγείσης, ὥρμησε συλλαμβάνειν ὁ Μεγακλῆς καὶ οἱ συνάρχοντες, ὡς τῆς θεοῦ τὴν ἱκεσίαν ἀπολεγομένης· καὶ τοὺς μὲν ἔξω κατέλευσαν, οἱ δὲ τοῖς βωμοῖς προσφυγόντες ἀπεσφάγησαν· μόνοι δ' ἀφείθησαν οἱ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἱκετεύσαντες. 2 Ἐκ τούτου δὲ κληθέντες ἐναγεῖς ἐμισοῦντο· καὶ τῶν Κυλωνείων οἱ περιγενόμενοι πάλιν ἦσαν ἰσχυροὶ καὶ στασιάζοντες ἀεὶ διετέλουν πρὸς τοὺς ἀπὸ τοῦ Μεγακλέους. 3 Ἐν δὲ τῷ τότε χρόνῳ τῆς στάσεως ἀκμὴν λαβού-

---

1 *A.P.*, I.

2 PLUT., *Sol.*, XII, 1-8.

σης μάλιστα καὶ τοῦ δήμου διαστάντος, ἤδη δόξαν ἔχων ὁ Σόλων παρῆλθεν εἰς τὸ μέσον ἅμα τοῖς πρώτοις τῶν Ἀθηναίων, καὶ δεόμενος καὶ διδάσκων ἔπεισε τοὺς ἐναγεῖς λεγομένους δίκην ὑποσχεῖν καὶ κριθῆναι τριακοσίων ἀριστίνδην δικαζόντων. 4 Μύρωνος δὲ τοῦ Φλυέως κατηγοροῦντος ἑάλωσαν οἱ ἄνδρες· καὶ μετέστησαν οἱ ζῶντες, τῶν δ' ἀποθανόντων τοὺς νεκροὺς ἀνορύξαντες ἐξέρριψαν ὑπὲρ τοὺς ὅρους. 5 Ταύταις δὲ ταῖς ταραχαῖς καὶ Μεγαρέων συνεπιθεμένων ἀπέβαλόν τε Νίσαιαν οἱ Ἀθηναῖοι καὶ Σαλαμῖνος ἐξέπεσον αὖθις. 6 Καὶ φόβοι τινὲς ἐκ δεισιδαιμονίας ἅμα καὶ φάσματα κατεῖχε τὴν πόλιν· οἵ τε μάντεις ἄγη καὶ μιασμοὺς δεομένους καθαρμῶν προφαίνεσθαι διὰ τῶν ἱερῶν ἠγόρευον. 7 Οὕτω δὴ μετάπεμπτος αὐτοῖς ἦκεν ἐκ Κρήτης Ἐπιμενίδης ὁ Φαίστιος [...] 8 Ἐλθὼν δὲ καὶ τῷ Σόλωνι χρησάμενος φίλῳ, πολλὰ προϋπειργάσατο καὶ προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας.

1 L'*agos cylonien* depuis longtemps déjà troublait profondément la cité, depuis le jour où les complices de Cylon s'étaient constitués suppliants de la déesse et que l'archonte Mégaclès les avait convaincus de se laisser juger. Ils avaient attaché une corde tressée à sa statue et ils la tenaient. Or il se fit que, dans la descente, à hauteur du sanctuaire des *Semnai*, la corde d'elle-même se rompit. Mégaclès et ses collègues se jetèrent alors sur eux pour les saisir, alléguant que la déesse refusait leur supplication ; ils lapidèrent ceux qui se trouvaient en dehors du sanctuaire, ils égorgèrent ceux qui se trouvaient près des autels; seuls échappèrent ceux qui avaient supplié leurs femmes. 2 À partir de ce moment, désignés comme *enageis*, ils furent détestés. Et, ceux des Cyloniens qui avaient survécu, étant redevenus puissants, faisaient sécession et ne cessaient de combattre les descendants de Mégaclès.
3 À cette époque, la *stasis* avait atteint son apogée et le peuple (*dèmos*) était divisé. C'est alors que Solon, déjà célèbre, s'avança au centre avec les premiers des citoyens d'Athènes et, à force d'objurgations et d'enseignements, convainquit les *enageis* de se soumettre à la justice et d'être jugés par trois cents juges choisis dans l'aristocratie.
4 C'est Myron de Phlya qui soutint l'accusation. Les coupables furent saisis, les vivants exilés, les cadavres des morts déterrés et jetés au-delà des frontières.
5 Les Mégariens profitèrent de ces troubles pour attaquer en masse les Athéniens qui perdirent Nisée, tandis que Salamine leur échappait à nouveau.
6 En même temps, des peurs d'origine divine et des signes envoyés par les dieux enveloppaient la cité. Les devins déclarèrent que l'état des victimes révélait des sacrilèges (*agè*) et des souillures qui demandaient des purifications.
7 Aussi fit-on venir de Crète Épiménide de Phaistos [...]
8 Arrivé à Athènes, il se lia d'amitié avec Solon, lui prépara la tâche en de nombreuses matières et lui ouvrit le chemin pour ce qui est de la législation.

Quoique le terme *agos* soit difficile à saisir, parce qu'il n'a pas de correspondant exact en français, il se rapporte toujours, comme l'a montré A. Motte[1], à « la notion rituelle d'un sacré ambivalent, saisi le plus souvent comme puissance redoutable, interdite, voire maudite, quelquefois aussi comme puissance favorable. La notion très archaïque d'*agos* [...] signifie un pouvoir qu'exerce le sacré, pouvoir qui peut se révéler dangereusement menaçant à l'égard de ceux qui violent son ordre, soit par un acte sacrilège, soit par une abstention grave. L'*agos* prend alors possession, en quelque sorte, de la personne et s'attache à elle d'une manière presqu'indélébile ; on s'en débarrasse difficilement et son poids peut peser sur plusieurs générations. Est dit *enagès* celui qui tombe ainsi sous le coup de l'*agos*, tandis que l'*euagès* est celui qui n'est plus sous la menace du châtiment divin ou, plus positivement, qui est "dans de bonnes dispositions par rapport à l'*agos*", qui agit donc pieusement. Cette ambivalence paraît bien présente dans le substantif lui-même, bien que sa valeur positive ne soit expressément notée que par des lexicographes tardifs ».

L'*agos* dit *cylonien* est encore désigné comme l'*agos tès théou*, le « sacrilège de la déesse »[2], avec un sens de génitif subjectif pour *théou*, qui indique une prise de possession de ceux qui sont dits *enageis* par cette divinité féminine dont le nom n'est pas précisé. Cette prise de possession se fait pour le malheur de ceux qui sont *enageis*, comme l'indique la formule qui consacre leur malédiction dans les termes précis où la reproduit Thucydide, à propos d'une résurgence de cet *agos* à la veille de la guerre du Péloponnèse[3] :

> Καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων.
>
> Et, à partir de ce moment, ils furent appelés *enageis* et criminels envers la déesse, eux et leurs descendants après eux.

Maudits par la déesse qui prend possession d'eux, les *enageis* le sont parce qu'ils sont criminels envers elle, tout autant qu'envers ceux qu'ils ont tués. Cette prise de possession est héréditaire, comme l'indique la formulation de la malédiction qui les touche. L'*agos cylonien* se transmet donc aux descendants de ceux qui ont offensé cette divinité, sans qu'aucun accommodement avec

---

1 A. MOTTE, *L'expression du sacré* (1986), pp. 150-151. - L'ambivalence présente dans la notion d'*agos* a de même été soulignée par J.-P. VERNANT, dans *Le pur et l'impur* (1954), c. r. de *L. Moulinier = Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1979, pp. 121-140.

2 THC., I, 126, 1.

3 THC., I, 126, 11.

elle ne semble possible. Il en résulte que l'*agos*, s'il se voit reconnu par la communauté civique, entraîne nécessairement l'expulsion de ceux qui l'ont commis, loin de cette communauté, à titre en principe définitif pour eux et leurs descendants. C'est à cette expulsion des *enageis*, jugés coupables du meurtre de Cylon, que l'on assiste à la veille de l'archontat de Solon à Athènes, si du moins on tient compte de la chronologie que donnent de ces événements la *Constitution d'Athènes* et Plutarque qui la suit.

Rappelant l'origine et la nature de la crise que connaît Athènes avant l'archontat de Solon, Plutarque, dont on partira, puisque le début de la *Constitution d'Athènes* est perdu, y distingue deux événements essentiels : celui de la tentative de coup d'État de Cylon qui débouche sur l'*agos cylonien*, et celui du jugement auquel cet *agos* donne lieu à Athènes au moment où le sacrilège y est publiquement reconnu. Ce jugement est suivi dans les deux sources par la purification d'Athènes qu'opère Épiménide de Crète.

Le crime qui donne lieu à l'*agos* et le jugement qui le suit sont présentés par Plutarque comme éloignés l'un de l'autre dans le temps, puisqu'il précise que c'est *longtemps après* que le crime ait été commis que les meurtriers en furent identifiés et jugés par un tribunal extraordinaire, composé de trois cents membres choisis dans l'aristocratie (*aristindèn*), avec comme accusateur public, Myron de Phlya[1]. La *Constitution d'Athènes*, dans le premier passage qu'on en a conservé, donne le même nom pour l'accusateur public et la même composition aristocratique pour le tribunal, la seule distinction entre les deux sources consistant apparemment dans les termes du jugement. Selon la *Constitution d'Athènes*, en effet, les responsables de l'*agos* furent arrachés de leurs tombeaux et leur famille condamnée à l'exil perpétuel[2] :

> Καταγνωσθέντος δὲ τοῦ ἄγους αὐτοὶ μὲν ἐκ τῶν τάφων ἐξεβλήθησαν, τῶ δὲ γένος αὐτῶν ἔφυγεν ἀειφυγίαν.

Selon Plutarque, les vivants furent exilés et les morts arrachés de leurs tombeaux, pour être jetés au-delà des frontières[3] :

> καὶ μετέστησαν οἱ ζῶντες, τῶν δ' ἀποθανόντων τοὺς νεκροὺς ἀνορύξαντες ἐξέρριψαν ὑπὲρ τοὺς ὅρους.

Les deux sources pourtant correspondent si l'on considère que l'*agos* se transmet aux descendants. Ce sont donc non seulement les morts qui furent

---

1 PLUT., *Sol.*, XII, 1-3.

2 *A.P.*, I.

3 PLUT., *Sol.*, XII, 4.

jugés coupables, mais aussi les membres vivants de leur *génos*, de leur famille. Ceux-ci furent exilés, tandis que les morts furent arrachés de leurs tombeaux, comme le dit la *Constitution d'Athènes* ; pour être jetés au-delà des frontières, comme le précise Plutarque. C'est donc le même sort qui fut en définitive réservé aux vivants et aux morts, et ce sort consistait à les éradiquer d'Athènes qu'ils « polluaient » par leur crime. Le fait que les auteurs du crime sont tous décédés au moment du procès confirme ainsi l'affirmation de Plutarque selon lequel celui-ci eut lieu longtemps après le crime[1].

La durée de l'intervalle qui sépare crime et jugement peut être précisée si l'on tient compte de la chronographie d'Athènes, telle qu'elle est connue par des sources qui remontent à la période hellénistique, mais qui s'appuient très probablement sur la liste des archontes athéniens dont l'existence est attestée *ca* 425[2]. Selon Eusèbe, c'est à la 35e Olympiade, c'est-à-dire en 640[3], que Cylon, l'auteur du coup d'État qui entraîna le sacrilège, remporta la victoire à la double course. Cette indication permet de situer son putsch dans les années qui suivent, et plus précisément à l'olympiade suivante, si l'on tient compte de l'affirmation de Thucydide[4] selon laquelle Cylon tablait sur sa victoire olympique pour se faire admettre comme tyran et que c'est la raison pour laquelle il avait choisi d'agir lors des « fêtes olympiques du Péloponnèse ». Le rapprochement que lui et ses partisans établissent entre sa victoire et le putsch qu'il tente en fonction du crédit qu'elle lui donne, implique que cette victoire était récente au moment où il l'opéra, ce qui suggère de le dater des jeux olympiques suivants, soit de 636 ou moins probablement de 632. Ce sont ces deux dates que proposent notamment T. J. Cadoux et J. Labarbe[5].

---

1 PLUT., *Sol.*, XII, 1.

2 *Supra*, pp. 26, n. 1 ; pp. 186-187.

3 EUS., *vers.armén.*, p. 92 Karst. = T 103 Cadoux.

4 THC., I, 126, 4-5. - Les informations que l'on peut tirer de Thucydide sur la date du coup d'État de Cylon n'impliquent cependant pas que l'on doive admettre, comme il le fait, que Zeus était déjà à cette époque la divinité la plus importante d'Olympie, alors que le temple le plus ancien, consacré sur ce site, est non pas le sien, mais celui d'Héra [W. BURKERT (1985), p. 131 ; P. LÉVÊQUE et L. SÉCHAN (1990)^2, p. 178].

5 T. J. CADOUX (1948), p. 91 ; J. LABARBE, *Les premières démocraties de la Grèce antique*, dans *BAB*, 58 (1972), pp. 237-239. - De manière moins précise, R. DEVELIN, *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge, 1989, p. 30, et K. W. WELWEI, *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis*, Darmstadt, 1992, p. 133, donnent comme *terminus post quem* du coup d'État la victoire olympique de Cylon (640 ?) et comme *terminus ante quem* la législation de Dracon en matière d'homicide, qui peut être vraisemblablement considérée comme une solution à la vendetta que dut nécessairement susciter le massacre des Cyloniens.

D'autre part, selon Diogène Laerce qui s'appuie vraisemblablement sur Sosicrate[1], c'est durant la 46e olympiade (596-2) qu'Épiménide purifia Athènes. Cette date est précisée par Eusèbe (Hiéron.) qui situe cette purification durant l'olympiade 46.2 (595/4)[2]. Comme c'est l'année suivante en 594/3 que, selon Sosicrate, Solon fut archonte à Athènes[3], la purification d'Épiménide qui, elle-même, suivit de peu le procès des *enageis* (si l'on tient compte de la chronologie donnée par la *Constitution d'Athènes* et Plutarque), date de l'année qui précède l'archontat de Solon. Pour cette année, Plutarque[4] donne Philombrotos comme archonte, montrant ainsi que lui ou sa source utilise la liste des archontes. La chronologie qui s'élabore à partir d'elle, tant chez lui que dans la *Constitution d'Athènes* et dans la chronographie hellénistique dont se sert Eusèbe, est cohérente. C'est à ce titre que T. J. Cadoux[5] l'adopte dans son étude sur la chronologie des archontes athéniens.

Cependant, parce qu'elle implique un écart d'une quarantaine d'années entre le meurtre et son jugement, elle a parfois été remise en question. Ainsi E. Lévy[6] propose-t-il de rapprocher la date du sacrilège de celle du jugement, en supposant qu'une erreur de calcul se serait glissée dans les dates retenues pour les premières célébrations olympiques qui, à l'origine, auraient été annuelles. E. Lévy reprend ainsi la théorie de Th. Lenschau, ce qui l'amène à situer le coup d'État de Cylon en 597/6 ou 596/5[7] et à dater de 596/5 la purification d'Athènes. Mais, s'il y a eu erreur, ce qui reste à prouver[8], on ne voit pas pourquoi elle se serait repercutée sur un point du système (Cylon) et pas sur un autre (Épiménide), et ceci d'autant plus que l'on se trouve devant une chronologie qui semble avoir été systématiquement élaborée, mais qui n'est pas nécessairement fausse pour autant. Dans ces conditions, l'intervalle apparemment surprenant d'une quarantaine d'années entre le crime et son juge-

---

1 D. L., I (*Épiménide*), 110 = T. 38 Cadoux. - D. L., I (*Solon*), 62, signale Sosicrate comme source d'information pour la date qu'il donne de l'archontat de Solon ; on peut donc supposer qu'il le suit de même pour celle de la purification d'Athènes : T. J. CADOUX (1948), p. 96.

2 EUS., *Hiéron.*, 45, 4 ; 46, 2 = T. 108 Cadoux.

3 *Supra*, p. 26, n. 1.

4 *Supra*, p. 187, n. 1.

5 T. J. CADOUX (1948), p. 96.

6 E. LÉVY, *Notes sur la chronologie athénienne au VIe siècle*, dans *Historia*, 27 (1978), pp. 513-521.

7 Th. LENSCHAU, dans *Philologus*, 91 (1936), pp. 396-411.

8 Voir à ce sujet les remarques judicieuses de A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, 1945, pp. 428-430.

ment, loin d'être erroné, pourrait être lié au caractère spasmodique de l'*agos* qui, endormi, se réveille brusquement, longtemps après le crime qui passe pour en avoir été la cause[1]. D'où la nécessité de juger les coupables, même s'ils sont morts. Dans ces conditions, la durée de l'intervalle entre le crime et son châtiment pourrait correspondre à un brusque réveil de l'*agos*, inhérent à sa nature.

D'autre part, parce qu'aucune mention de l'*agos cylonien* en relation avec la période de Solon ne figure ni chez Hérodote ni chez Thucydide, quand ils mentionnent ses résurgences au Ve siècle[2], K. W. Welwei[3] estime qu'il était étranger à cette période. Son introduction dans la période de Solon résulterait selon lui d'une « Kombination » dont les premiers éléments seraient dûs aux Atthidographes, tandis que la version finale en aurait été peaufinée par Hermippe, avant d'être reprise par Plutarque. Le récit que celui-ci donnerait de la crise que connut Athènes avant Solon serait donc romanesque. Mais, si tel est le cas, comment expliquer les points communs que ce récit présente avec l'élégie de Solon sur l'*Eunomie*[4] ? Car, chez Plutarque comme chez Solon, la crise qui précède l'archontat présente un double caractère de guerre civile et de guerre étrangère. C'est, en effet, en liaison avec la *stasis* que connaît Athènes avant l'archontat de Solon, que l'*agos*, qui *trouble depuis longtemps la cité*, y prend brusquement une importance telle qu'il importe, selon Plutarque, de constituer un jury exceptionnel pour en déceler les responsables et les juger[5] :

> Ἐν δὲ τῷ τότε χρόνῳ τῆς στάσεως ἀκμὴν λαβούσης μάλιστα καὶ τοῦ δήμου διαστάντος, ἤδη δόξαν ἔχων ὁ Σόλων παρῆλθεν εἰς τὸ μέσον ἅμα τοῖς πρώτοις τῶν Ἀθηναίων, καὶ δεόμενος καὶ διδάσκων ἔπεισε τοὺς ἐναγεῖς λεγομένους δίκην ὑποσχεῖν καὶ κριθῆναι τριακοσίων ἀριστίνδην δικαζόντων.

Et c'est parce que ce jugement et son exécution sont incapables de déraciner un *agos* qui a contaminé la cité que les conséquences continuent à s'en faire sentir, notamment sous la forme d'une contre-offensive mégarienne victorieuse, puisque, selon Plutarque[6] :

---

1 W. PARKER, *Miasma*, Oxford, 1983, pp. 1-17.

2 HDT., V, 71 ; THC., I, 126.

3 K. W. WELWEI (1992), pp. 133-138.

4 SOL., frgt 3, 17-20 G.-P.

5 PLUT., *Sol.*, XII, 3.

6 PLUT., *Sol.*, XII, 5.

> Ταύταις δὲ ταῖς ταραχαῖς καὶ Μεγαρέων συνεπιθεμένων ἀπέβαλόν τε Νίσαιαν οἱ Ἀθηναῖοι καὶ Σαλαμῖνος ἐξέπεσον αὖθις.

L'*agos* chez Plutarque, comme l'*elkos aphukton* chez Solon, est donc relié au double contexte de la guerre civile et de la guerre extérieure, même si, chez Plutarque, cette guerre n'est pas associée, comme elle l'est chez Solon, aux problèmes posés par la libération d'Éleusis, laquelle est systématiquement tue par la tradition antique, avant d'être oubliée par elle. Pourtant, alors même que cette tradition se tait sur un événement capital de l'histoire d'Athènes, dont elle finit par donner une version anachronique, elle signale encore que la prise de conscience de l'*agos*, avant l'archontat de Solon, fut accompagnée par des offensives mégariennes victorieuses, portant sur Salamine et Nisée, c'est-à-dire sur deux positions, l'une maritime, l'autre continentale, qui commandent la sécurité d'Éleusis. Donc, comme Solon qui attribue à l'*agos* — *elkos aphukton* — la domination mégarienne sur Éleusis, de même que la *stasis* et la guerre qui suivirent sa libération, Plutarque, qui reflète la même tradition, sauf sur Éleusis où elle se tait, relie lui aussi *agos* et victoires mégariennes[1]. Loin d'être le résultat d'une version romanesque et tardive, comme le pense Welwei, son texte reste donc proche des poèmes de Solon, si ce n'est que l'on y constate un trou : la victoire de Solon à Éleusis n'y est pas signalée, ce qui signifie que l'on ne veut pas rappeler la domination mégarienne sur Éleusis. Serait-ce que parce que, comme Solon l'avait fait, on relie encore au Ve siècle *agos* et domination étrangère ? Et qu'on attribue à cet *agos* le même pouvoir de provoquer à nouveau la perte d'Éleusis par Athènes ?

---

1 PLUT., *Sol.*, IX, ne connaît Éleusis que comme la *polis* reprise par Solon, c'est-à-dire qu'en fait il ne la connaît pas (*supra*, p. 171). Dans ce contexte, il n'y a donc pas lieu de considérer, comme le fait L. PICCIRILLI, *Solone e la guerra per Salamina*, dans *ASNP* (1978), pp. 1-5, que la conquête de Nisée et de Salamine par Mégare doive être déplacée du triple contexte d'*agos*, de *stasis* et de *polémos*, où elle se trouve chez PLUT., *Sol.*, XII, 5, pour être située avant la conquête de Salamine (et d'Éleusis) par Solon. L'argument de Piccirilli selon lequel ce déplacement permettrait de rapprocher le jugement des *enageis*, contemporain de cette victoire mégarienne, de la date de leur crime, rejoint celui de E. LÉVY (1972), pp. 513-521, tout en suscitant les mêmes critiques.

3. La conquête d'Éleusis par Théagène de Mégare comme manifestation de l'*agos*

C'est Hérodote qui le premier rappelle ce que fut l'*agos cylonien* à propos de sa résurgence en 508/7, lorsque les *enageis*, dont faisait partie l'Alcméonide Clisthène, furent expulsés de l'Attique, à la demande de Cléomène de Sparte qui se préparait à y intervenir pour soutenir Isagoras. Hérodote rapporte alors quelle fut l'origine du nom *enageis* à Athènes[1] :

> Οἱ δ''Εναγέες'Αθηναίων ὧδε ὠνομάσθησαν. Ἦν Κύλων τῶν'Αθηναίων ἀνηρ'Ολυμπιονίκης· οὗτος ἐπὶ τυραννίδι ἐκόμησε, προσποιησάμενος δὲ ἑταιρηίην τῶν ἡλικιωτέων καταλαβεῖν τὴν ἀκρόπολιν ἐπειρήθη· οὐ δυνάμενος δὲ ἐπικρατῆσαι ἱκέτης ἵζετο πρὸς τὸ ἄγαλμα. Τούτους ἀνιστᾶσι μὲν οἱ πρυτάνιες τῶν ναυκράρων, οἵ περ ἔνεμον τότε τὰς'Αθήνας, ὑπεγγύους πλὴν θανάτου·φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει'Αλκμεωνίδας. Ταῦτα πρὸ τῆς Πεισιστράτου ἡλικίης ἐγένετο.
>
> Voici dans quelles circonstances, les *enagées* furent ainsi désignés à Athènes. Cylon était un Athénien, vainqueur olympique qui, en tirant fierté, aspira à la tyrannie. Il gagna à ses projets une *hétairie* composée de gens de son âge avec lesquels il tenta de prendre l'Acropole. Incapable de s'en emparer, il s'assit comme suppliant auprès de la statue. Les en délogèrent les *prytanes des naucrares* qui gouvernaient alors Athènes, en leur garantissant qu'ils n'encourraient pas la peine de mort. On les massacra cependant et l'on en accusa les Alcméonides. Ces événements se passaient avant la période de Pisistrate.

Reprenant le même récit, lorsque le sacrilège refait surface à la veille de la guerre du Péloponnèse, après que les ambassadeurs spartiates aient à nouveau exigé le départ des *enageis*, auxquels Périclès appartenait par sa mère, Thucydide à son tour rappelle ce qu'était ce sacrilège[2] :

> Voilà ce qu'était ce sacrilège. 3 Cylon était un Athénien, vainqueur olympique d'autrefois, noble et puissant. Il avait épousé la fille de Théagène, un Mégarien qui à cette époque-là exerçait la tyrannie à

---

1 HDT., V, 71.

2 THC., I, 126, 2 - 127, 2-4.

Mégare. 4 Comme Cylon consultait l'oracle de Delphes, le dieu lui prescrivit de s'emparer de l'Acropole d'Athènes au cours de la plus grande des fêtes en l'honneur de Zeus. 5 Il prit donc une force armée qu'il reçut de Théagène, persuada ses amis et, lorsque vinrent les fêtes olympiques dans le Péloponnèse, il prit l'Acropole pour s'emparer de la tyrannie : il estimait que c'était là la plus grande fête de Zeus et qu'elle le concernait puisqu'il avait remporté une victoire olympique. 6 S'agissait-il de la plus grande fête de Zeus en Attique ou en quelque autre lieu, il n'approfondit pas la question ; quant à l'oracle, il ne le spécifiait pas (les Athéniens célèbrent, en effet, les *Diasies* qu'ils appellent la plus grande fête de Zeus, en l'honneur du *Meilichios* ; c'est une fête du peuple tout entier qui a lieu en dehors de la ville et où beaucoup de gens offrent non pas des sacrifices sanglants, mais des offrandes non sanglantes, prises sur les produits locaux). Pensant comprendre justement, Cylon passa à l'action. 7 Les Athéniens s'en avisèrent et, en masse, se portant à la rescousse contre eux depuis leurs campagnes, ils s'installèrent pour les assiéger. 8 Mais, comme le temps passait et qu'ils étaient accablés par ce siège, beaucoup s'en retournèrent chez eux, après avoir confié aux neuf archontes la surveillance et leur avoir donné les pleins pouvoirs pour régler cette affaire, selon ce qu'ils jugeraient le meilleur. À cette époque, en effet, une grande partie du pouvoir était exercé par les neuf archontes. 9 Or ceux qui étaient assiégés avec Cylon étaient dans une situation critique à cause de l'absence d'eau et de nourriture. 10 Cylon et son frère s'échappèrent, mais les autres, pressés par la faim qui avait déjà causé la mort d'un certain nombre d'entre eux, s'assirent sur l'autel, en tant que suppliants, sur l'Acropole. 11 Les en firent se lever ceux des Athéniens qui étaient chargés de leur surveillance, en voyant qu'ils étaient en train de mourir dans le sanctuaire, à la condition qu'il ne leur serait fait aucun mal. Or, en les emmenant, ils les tuèrent. Et alors que, dans le trajet, certains d'entre eux s'étaient assis sur les autels des *Semnai théai*, ils les tuèrent. À partir de ce moment, ils furent appelés sacrilèges et criminels envers la déesse, eux et leurs decendants après eux. 12 Les Athéniens chassèrent donc ces *enageis* ; plus tard les chassa de même Cléomène le Lacédémonien, agissant de concert avec des Athéniens qui avaient fait sécession. Chassant les vivants et déterrant les ossements des morts, ils les expulsèrent. Ils revinrent cependant dans la suite, et leur famille est toujours dans la cité.

CXXVII. C'est donc cette souillure que les Lacédémoniens ordonnaient d'éloigner, tout d'abord pour défendre les dieux, à ce qu'ils disaient ; en fait, ils savaient que Périclès, fils de Xanthippe, y touchait par sa mère, et ils pensaient que, s'il était tombé, il leur serait plus facile d'obtenir ce qu'ils voulaient des Athéniens. 2 Toutefois, ils n'espéraient pas tant lui voir subir ce sort que lui apporter le discrédit de la part de la cité, étant donné que l'on dirait que c'est aussi à cause de son malheur que « la part était la guerre ».

Ni Hérodote ni Thucydide ne mentionnent le procès des *enageis* qui eut lieu peu de temps avant la venue d'Épiménide à Athènes, en 595/4. Chez Hérodote, la date à laquelle le massacre eut lieu et celle à laquelle les Alcméonides furent accusés du crime, reste vague[1] :

> φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει Ἀλκμεωνίδας. Ταῦτα πρὸ τῆς Πεισιστράτου ἡλικίης ἐγένετο.

De même Thucydide, après avoir donné la formule de l'*agos*, ne précise-t-il pas quand les *enageis* furent chassés pour la première fois, mais seulement quand ils le furent pour la seconde, à l'époque de Cléomène[2] :

> Καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων. Ἤλασαν μὲν οὖν καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς ἐναγεῖς τούτους, ἤλασε δὲ καὶ Κλεομένης ὁ Λακεδαιμόνιος ὕστερον μετὰ Ἀθηναίων στασιαζόντων, τούς τε ζῶντας ἐλαύνοντες καὶ τῶν τεθνεώτων τὰ ὀστᾶ ἀνελόντες ἐξέβαλον· κατῆλθον μέντοι ὕστερον, καὶ τὸ γένος αὐτῶν ἔτι ἔστιν ἐν τῇ πόλει.

Ne précisant pas la date de la première expulsion, mais spécifiant cependant que la malédiction fut formulée aussitôt après le meurtre, Thucydide donne un texte qui, tout en étant précis sur certains points, reste vague sur d'autres, et dont on va montrer qu'il reste volontairement vague, parce qu'il touche aux conséquences qu'on attribuait à l'*agos* au Ve siècle encore, à savoir d'avoir entraîné la domination mégarienne sur la plaine thriasienne et d'être susceptible de le faire à nouveau.

On constatera d'abord qu'Hérodote et Thucydide tentent l'un et l'autre de disculper les Alcméonides de la responsabilité qu'on leur attribuait dans le meurtre[3]. Aussi ne signalent-ils pas que Mégaclès était archonte éponyme à la date du massacre, renseignement que Plutarque[4] est le seul à donner, tandis qu'ils soulignent, au contraire, qu'à l'époque du meurtre, le pouvoir était partagé à Athènes : Hérodote le situe dans les mains de responsables locaux,

---

1 HDT., V, 71.

2 THC., I, 126, 12.

3 Cf. F. JACOBY, *Atthis*, 1949, pp. 187-188 ; *contra*, mais sans raison suffisante : K. W. WELWEI (1992), p. 134, avec n. 5.

4 PLUT., *Sol.*, XII, 1. K. W. WELWEI (1992), pp. 133-134.

les *prytanes des naucrares*[1], Thucydide[2] affirme de son côté qu'il appartenait aux neuf archontes et que ceux-ci, en l'occurrence, l'avaient reçu du *dèmos* pour continuer le siège. Cette assertion n'est d'ailleurs pas nécessairement contradictoire avec celle d'Hérodote, car les *prytanes des naucrares*, chargés entre autres du recrutement des effectifs militaires locaux, ont pu intervenir dans une situation où l'ensemble du *dèmos*, au-delà des Alcméonides, fut concerné, puisque, comme l'affirme Thucydide lui-même[3] :

> Οἱ δὲ Ἀθηναῖοι αἰσθόμενοι ἐβοήθησάν τε πανδημεὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐπ'αὐτοὺς καὶ προσκαθεζόμενοι ἐπολιόρκουν. Χρόνου δὲ ἐγγιγνομένου [οἱ Ἀθηναῖοι] τρυχόμενοι τῇ προσεδρίᾳ ἀπῆλθον οἱ πολλοί, ἐπιτρέψαντες τοῖς ἐννέα ἄρχουσι τήν τε φυλακὴν καὶ τὸ πᾶν αὐτοκράτορσι διαθεῖναι ᾗ ἂν ἄριστα διαγιγνώσκωσιν·

La responsabilité du crime incombe donc au *dèmos* d'Athènes qui a confié les pleins pouvoirs aux archontes pour continuer le siège. Responsable du crime, le *dèmos* l'est cependant aussi parce qu'il y a participé. Car quels furent les auteurs du crime ? Non pas le seul Mégaclès et ses collègues, mais bien tous ceux qui, comme le souligne Thucydide, *gardaient* l'Acropole, au moment où les Cyloniens se constituèrent comme suppliants[4] :

> Ἀναστήσαντες δὲ αὐτοὺς οἱ τῶν Ἀθηναίων ἐπιτετραμμένοι τὴν φυλακήν, ὡς ἑώρων ἀποθνήσκοντας ἐν τῷ ἱερῷ, ἐφ' ᾧ μηδὲν κακὸν ποιήσουσιν, ἀπαγαγόντες ἀπέκτειναν· καθεζομένους δὲ τινας καὶ ἐπὶ τῶν σεμνῶν θεῶν [τοῖς βωμοῖς] ἐν τῇ παρόδῳ ἀπεχρήσαντο.

Ce texte montre, d'autre part, que le crime comporta deux phases, la première qui se produisit à la sortie de l'Acropole et la seconde devant le sanctuaire des *Semnai* où certains Cyloniens s'étaient réfugiés en tant que suppliants. La même séquence est donnée par Plutarque qui permet de préciser que les armes utilisées contre les Cyloniens, au sanctuaire des *Semnai*, furent des pierres et des couteaux, et ceci, même si contrairement à Hérodote et Thucydide, Plutarque attribue quant à lui le crime aux seuls Alcméonides[5] :

---

1 Sur cette fonction dont les prérogatives restent discutées, voir notamment Julie VELISSAROPOULOS, *Les nauclères grecs*, Genève-Paris, 1980, pp. 14-19 ; et K. W. WELWEI (1992), pp. 123-126.

2 THC., I, 126, 8.

3 THC., I, 126, 7-8.

4 THC., I, 126, 11.

5 PLUT., *Sol.*, XII, 1.

ὥρμησε συλλαμβάνειν ὁ Μεγακλῆς καὶ οἱ συνάρχοντες, ὡς τῆς θεοῦ τὴν ἱκεσίαν ἀπολεγομένης· καὶ τοὺς μὲν ἔξω κατέλευσαν, οἱ δὲ τοῖς βωμοῖς προσφυγόντες ἀπεσφάγησαν· μόνοι δ' ἀφείθησαν οἱ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἱκετεύσαντες.

Puisque les conjurés furent tués à coups de pierres et de couteaux — ceux qui étaient dans le sanctuaire des *Semnai* et qui, au lieu de servir à l'égorgement des victimes, servirent à les égorger en victimes sacrilèges —, le massacre ne fut pas l'œuvre de soldats, mais de la foule qui utilisa dans sa vindicte les armes qu'elle trouva. Le meurtre ne fut donc pas perpétré par les seuls Alcméonides, ni par les seuls magistrats d'Athènes, même si c'est eux que l'on accusa de l'avoir commis, mais par la population d'Athènes tout entière, du moins par tous ceux qui étaient venus assister à la retraite des Cyloniens. Aussi la malédiction porta-t-elle non pas sur les seuls Alcméonides, mais sur tous les responsables du meurtre, sans que leur nom soit précisé dans la formulation de l'*agos*[1] :

Καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων.

Ces *enageis*, coupables de meurtre envers une déesse qui se considère comme intimement associée aux victimes, ce sont donc tous les Athéniens, responsables à des titres divers du crime que la déesse leur impute. Aussi peut-on, à Athènes, en 424 encore, lancer, comme le fait un des personnages des *Cavaliers* d'Aristophane[2] :

Ἐκ τῶν ἀλιτηρίων σέ φημι γεγονέναι τῶν τῆς θεοῦ.

C'est de ceux qui furent criminels envers la déesse que je prétends que tu es issu.

À cette date, la malédiction est encore perçue comme agissante, non seulement contre les Alcméonides, mais contre l'ensemble des Athéniens. Lui attribue-t-on encore alors les mêmes effets qu'à l'époque de Solon ? Si on l'analyse sous cet angle, le récit que Thucydide donne de l'*agos cylonien* prend en tout cas un relief singulier. Car Cylon, dont Thucydide ne donne ni le patronymique ni la région d'origine — ce en quoi il se conforme à l'ensemble de nos sources — est cependant présenté par lui comme le gendre de

1 THC., I, 126, 11.

2 ARISTOPH., *Eq.*, 445-446.

Théagène de Mégare, tandis qu'il précise qu'outre le soutien de ses amis[1], il reçut, pour réaliser son coup d'État et prendre l'Acropole d'Athènes, une force (*dunamis*) qui lui venait de Théagène. Les conjurés, victimes de la vindicte populaire à Athènes, en 636 ou 632, étaient donc non seulement des Athéniens, mais aussi des Mégariens. Il en résulte que — quoique Thucydide ne le dise pas, mais son texte ne l'infirme pas non plus — le massacre dut avoir non seulement des conséquences religieuses, mais aussi politiques. Les modernes[2] supposent généralement qu'elles consistèrent dans la prise de Salamine par Mégare au détriment d'Athènes, ce qui est d'autant plus vraisemblable que, selon Thucydide[3], Cylon et son frère s'étaient échappés avant la reddition des conjurés, ce qui permet de supposer qu'ils avaient rejoint Théagène.

Pourtant si l'on tient compte du rapport que, dans l'élégie sur l'*Eunomie*, Solon[4] établit entre l'*agos*, cette plaie inguérissable qui s'abat sur Athènes, et la domination mégarienne dans laquelle il voit la conséquence de cet *agos*, on en déduira que le massacre des Cyloniens, parmi lesquels il y avait des Mégariens, eut pour conséquence non seulement la domination mégarienne sur Salamine, mais aussi sur Éleusis qui lui fait face. C'est non seulement l'île, mais aussi le continent, face à elle, qui passa alors aux Mégariens, en ce qui apparut aux Athéniens comme une première conséquence non pas de leur massacre des partisans de Théagène, mais de l'*agos* proféré à la suite de ce massacre. Tel est notamment le point de vue de Solon qui voit dans la *doulosunè* qui s'exerça sur Eleusis la conséquence de cet *agos* qu'il désigne, sans oser le nommer, comme un *elkos aphukton*. C'est donc à l'*agos*, malédiction religieuse, et non à des facteurs politiques, tels que la volonté de Théagène de venger l'affront qu'il avait essuyé via son gendre à Athènes ou encore l'infériorité de l'armée athénienne par rapport à l'armée mégarienne, qu'Athènes attribua la domination mégarienne sur Éleusis, et ceci parce qu'elle croyait en l'efficacité de la malédiction qui faisait entrer les meurtriers dans la possession maudite de la déesse. Par elle, l'*agos cylonien* devenait *agos tès théou*, selon

---

1 HDT., V, 71, précise qu'il s'agissait de compagnons de l'*hétairie* de Cylon, composée de gens qui avaient le même âge que lui, c'est-à-dire qui étaient jeunes, si l'on tient compte de l'information de PLUT., *Sol.*, XII, 2, selon laquelle certains survivaient une quarantaine d'années plus tard [E. LÉVY (1978), p. 515].

2 G. BUSOLT, *Griechische Geschichte*, II², Gotha, 1895, pp. 313-322 ; G. GLOTZ, *Histoire Grecque*, I (1926), Paris, 1986⁵, pp. 419-420 ; J. B. BURY et R. MEIGGS, *A History of Greece*, Londres, 1975, pp. 122-123.

3 THC., I, 126, 10.

4 SOL., frgt 3, 17-18 G.-P.

les termes qu'emploie Thucydide pour le définir[1]. Mais quelle est cette divinité que les textes ne mentionnent jamais, laissant ainsi dans le vague la provenance de la malédiction et le nom du clergé qui la formula ? Est-elle cette divinité que les Cyloniens supplient alors qu'ils sont sur l'Acropole et qu'ils se postent comme suppliants sur son autel[2] :

> Ὁ μὲν οὖν Κύλων καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐκδιδράσκουσιν· οἱ δ' ἄλλοι ὡς ἐπιέζοντο καί τινες καὶ ἀπέθνῃσκον ὑπὸ τοῦ λιμοῦ, καθίζουσιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἱκέται τὸν ἐν τῇ ἀκροπόλει.

S'agit-il de cette même divinité à laquelle ils se relient par une corde tressée, pour garder sa protection, alors qu'ils quittent l'Acropole[3] ?

> ἐξάψαντας δὲ τοῦ ἕδους κρόκην κλωστὴν καὶ ταύτης ἐχομένους...

Ou de cette autre divinité qui trône dans le sanctuaire des *Semnai*, à hauteur duquel la corde se brisa et le massacre commença[4] ?

> ὡς ἐγένοντο περὶ τὰς σεμνὰς θεὰς καταβαίνοντες, αὐτομάτως τῆς κρόκης ῥαγείσης, ὥρμησε συλλαμβάνειν ὁ Μεγακλῆς καὶ οἱ συνάρχοντες, ὡς τῆς θεοῦ τὴν ἱκεσίαν ἀπολεγομένης· καὶ τοὺς μὲν ἔξω κατέλευσαν, οἱ δὲ τοῖς βωμοῖς προσφυγόντες ἀπεσφάγησαν· μόνοι δ' ἀφείθησαν οἱ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἱκετεύσαντες.

La déesse de l'*agos* est-elle celle qui trône sur l'Acropole et sur l'autel duquel les Cyloniens se réfugient en suppliants, c'est-à-dire Athéna ? Ou celle qui leur donne accueil dans le sanctuaire des *Semnai*, au moment où la corde se brise et où ils s'y réfugient pour une seconde supplication aussi vaine que la première ? Les textes ici sont clairs qui distinguent deux sanctuaires et deux supplications, tout en reliant la proclamation de l'*agos* à la violation de la seconde seulement. Or c'est à Déméter et à la Terre qu'était consacré le sanctuaire situé à l'entrée de l'Acropole. Comme le rappelle Pausanias[5] :

---

1 THC., I, 126, 2 ; 11.

2 THC., I, 126, 10.

3 PLUT., *Sol.*, XII, 1.

4 PLUT., *Sol.*, XII, 1 ; cf. THC., I, 126, 11.

5 PAUS., I, 22, 3.

Ἔστι δὲ καὶ Γῆς Κουροτρόφου καὶ Δήμητρος ἱερὸν Χλόης· τὰ δὲ ἐς τὰς ἐπωνυμίας ἔστιν αὐτῶν διδαχθῆναι τοῖς ἱερεῦσιν ἐλθόντα ἐς λόγους.
Ἐς δὲ τὴν ἀκρόπολίν ἐστιν ἔσοδος μία·

Il y a là un sanctuaire de Gè *Kourotrophe* et de Déméter *Chloè*. La raison de ces dénominations, on peut l'apprendre en conversant avec les prêtres.
L'Acropole n'a qu'une entrée.

Dans son *Contre Ératosthène*, à propos de l'organisation d'une procession aux Euménides, Polémon signale qu'à proximité du sanctuaire des *Semnai*, on avait érigé un *Kulôneion*, dédié aux victimes de l'*agos cylonien*[1] :

Τῆς δὲ πομπῆς ταύτης Ἡσυχίδαι, ὅ δὴ γένος ἐστὶ περὶ τὰς Σεμνὰς θεὰς, καὶ τὴν ἡγεμονίαν ἔχει. Καὶ προθύονται πρὸ τῆς θυσίας κριὸν Ἡσύχῳ ἱερὸν ἥρῳ, τοῦτον οὕτω καλοῦντες διὰ τὴν εὐφημίαν· οὗ τὸ ἱερόν ἐστι παρὰ τὸ Κυλώνειον, ἐκτὸς τῶν Ἐννέα πυλῶν.

De cette procession, les Hésychidai, dont le *génos* est consacré aux *Semnai Théai*, ont aussi la direction. Et, avant de leur sacrifier, ils sacrifient un bélier au héros Hésychos qu'on appelle ainsi par euphémisme. Le sanctuaire de ce héros est près du *Kulôneion*, en dehors des Neuf Portes.

Or les *Neuf Portes* formaient l'entrée du *Pélargikon*, l'ancien rempart d'Athènes au pied de l'Acropole[2], tandis qu'à cet emplacement, au sud de l'Acropole, c'est un temple de la Terre que Thucydide[3] signale par ailleurs. C'est donc dans le sanctuaire des *Semnai* — ici *Gè Kourotrophos* et *Déméter Chloè* — et sur leurs autels, au pied sud de l'Acropole, que les Cyloniens furent égorgés, alors qu'ils s'y étaient réfugiés comme suppliants. Déméter, en tant que déesse Terre, fut donc outragée. Aussi proféra-t-elle, par la voix de

---

1 POLÉMON, *Contre Eratosthène*, *FGH*, III, pp. 130-131 Müller = Schol. *Soph. O.C.*, 489 ; HONIGMANN, *s. v.* « Kulôneion », dans *R.-E.*, XI, 1922, c. 2461, propose justement de corriger Κολώνειον en Κυλώνειον ; sur le *génos* des Hésychidai : F. BOURRIOT (1976), pp. 1114-1115. - Le sanctuaire des Euménides dont la grotte se trouvait au flanc de l'Aréopage, ne doit pas être confondu avec celui du pied de l'Acropole, même s'il y reproduit probablement le même culte dont LOBON d'ARGOS, dans son étude *Sur les poètes* = D. L., I (*Épiménide*), 112, signale qu'il fut fondé par Épiménide, dans le cadre de sa purification d'Athènes.

2 WACHSMUTH, *s. v.* « Enneapylon », dans *R.-E.*, V^2, 1905, c. 2587.

3 THC., II, 15, 4 ; J. TRAVLOS (1971), pp. 1-2.

son clergé, la condamnation de tous les responsables de l'*agos*, en fait de tous ceux qui étaient là au moment du massacre et qui y avaient participé, c'est-à-dire la majorité des Athéniens et leurs descendants. Ce fut donc la cité tout entière qui fut maudite par Déméter.

Le fait que cette condamnation ne prit pas cours immédiatement après le sacrilège, le fait qu'à Athènes, on attendit quarante ans pour livrer à un procès les responsables de l'*agos* et les identifier, en une entreprise impossible puisque tous les Athéniens se percevaient comme responsables, montre par ailleurs que le clergé qui prononça cette condamnation au nom de la déesse était étranger à la cité au moment où il la prononça. Si la condamnation fut sans effet immédiat, c'est parce qu'elle fut prononcée au nom de Déméter par le clergé des Eumpolpides, alors favorable à Mégare contre Athènes. Athènes et ses responsables politiques n'en tinrent donc pas compte, même s'ils en craignaient le poids. Aussi n'y eut-il d'abord ni jugement ni condamnation. Il fallut attendre pour que ceux-ci surviennent qu'Éleusis fût récupérée par Athènes et pillée par elle, de telle sorte que la malédiction de la déesse d'Éleusis ne pouvait que se répéter en une condamnation qui cette fois fit sentir ses effets, puisque Solon, et Athènes avec lui, attribuèrent à l'*agos* — à la condamnation de Déméter — non seulement l'occupation mégarienne d'Éleusis, mais encore la guerre civile et extérieure provoquées par les difficultés de la redistribution de la terre. D'où l'affirmation de Solon selon laquelle la Justice viendra tôt ou tard pour faire payer la dette et la certitude qu'Athènes est tout entière en proie à une plaie inguérissable, indissociable du problème éleusinien[1].

Indissociable du problème éleusinien qui ressurgit, alors même qu'il semblait résolu par la victoire de Solon, l'*agos* l'est en effet, puisqu'il est ce pouvoir que détient Déméter de vouer au malheur, sur-le-champ et pour toujours, ceux qu'elle exclut de la vie qu'elle détient, comme elle détient le pouvoir inverse de donner l'*olbos*, le bonheur en ses Mystères. En prononçant l'*agos* contre les responsables du massacre cylonien, proclamés *meurtriers envers la déesse*, le clergé des Eumolpides les excluait donc nécessairement des Mystères qui étaient d'ailleurs fermés à tous les auteurs de crimes du sang[2]. Athènes se voyait ainsi exclue des Mystères. D'où l'importance qu'elle attacha à ces Mystères et à la procession qui y conduisait et qu'elle obtint d'organiser après la libération d'Éleusis par Solon, soulignant ainsi non seulement qu'Éleusis était redevenue sienne sur le plan politique, mais encore qu'Éleusis s'était rouverte à elle et que l'*agos* était désormais sans effet.

---

1 SOL., frgt 3, 11-20 G.-P.

2 P. FOUCART (1914), pp. 309-311 : c'était la seule clause d'exclusion avec la méconnaissance du grec.

Encore fallut-il qu'Athènes, très profondément perturbée par l'*agos* sur le plan religieux, par la *stasis* et la guerre sur le plan politique, sorte de sa *Dysnomie*, de son mauvais fonctionnement, et soit réorganisée à la fois politiquement et religieusement. Cette réorganisation impliqua une législation inspirée par Épiménide et rédigée par Solon en ses *kurbeis* dont le nom même rappelle que la source d'inspiration en est crétoise[1]. De manière plus ponctuelle, Épiménide prit des mesures apaisantes, destinées à rétablir l'harmonie de la cité avec ses dieux, notamment en immolant sur l'Aréopage des brebis blanches et noires, supposées s'arrêter à l'endroit précis qui convenait à chacun des dieux irrités, quel qu'il soit[2]. Au flanc de l'Aréopage, Epiménide fonda dans une grotte le culte des Érinyes, devenues Euménides[3]. Cylon reçut son sanctuaire à l'endroit du massacre et sa statue dans le Parthénon, car Athéna elle aussi avait été offensée de ce qu'on avait pas protégé ses suppliants. C'est cette statue que voit Pausanias sans qu'il comprenne pourquoi on l'érigea[4] :

> Κύλωνα δὲ οὐδὲν ἔχω σαφὲς εἰπεῖν ἐφ' ὅτῳ χαλκοῦν ἀνέθεσαν τυραννίδα ὅμως βουλεύσαντα· τεκμαίρομαι δὲ τῶνδε ἕνεκα, ὅτι εἶδος κάλλιστος καὶ τὰ ἐς δόξαν ἐγένετο οὐκ ἀφανὴς ἀνελόμενος διαύλου νίκην Ὀλυμπικὴν καὶ οἱ θυγατέρα ὑπῆρξε γῆμαι Θεαγένους, ὃς Μεγάρων ἐτυράννησε.
>
> Je ne peux rien dire de sûr à propos de Cylon, sur la raison pour laquelle on lui dédia une statue de bronze, alors qu'il avait projeté d'établir la tyrannie. Je présume que c'est parce qu'il était d'une très grande beauté et que sa réputation n'était pas sans éclat, alors qu'il avait remporté la victoire olympique à la double course et qu'il lui avait été donné d'épouser la fille de Théagène, le tyran de Mégare.

Cylon restait ainsi présent sur le lieu même de son coup d'État, témoignant par sa présence dans le temple d'Athéna que celle-ci avait accédé à sa supplication, sinon les Athéniens. Sa statue dans le Parthénon était une sorte de doublet du sanctuaire qui lui avait été édifié auprès de celui des *Semnai*. Ainsi Athènes reconnut-elle sa faute en des fondations religieuses qui remontent à Solon.

---

1 *Supra*, pp. 100-101.

2 D. L. , I (*Épiménide*), 110. - P. SOMVILLE, *Essai sur la poétique d'Aristote*, Paris, 1975, p. 62, souligne que cette purification est le premier exemple de *katharsis* qui ne relève pas du calendrier religieux ou de la mythologie, mais de l'histoire.

3 *Supra*, p. 321, n. 1.

4 PAUS., I, 28, 1

Pourtant ces fondations même témoignent de l'ambiguïté dont était entouré le personnage et ses partisans, cette ambiguïté qu'on ne cesse de ressentir en lisant les textes des auteurs anciens, consacrés à l'*agos* cylonien. Même Thucydide choisit l'imprécision en ne désignant pas les deux déesses associées au meurtre. Ne pas nommer l'Athénienne, c'est, en effet, éviter de citer l'Éleusinienne. Est-ce pour cela encore que l'origine familiale et géographique de Cylon ne se voient signalées nulle part, alors que pourtant Hérodote sait que ses partisans et lui-même étaient du même âge et qu'ils appartenaient à une même *hétairie*[1] ? Cette appartenance commune signifie sans doute qu'ils provenaient d'une même région, celle d'Éleusis probablement qui, en proférant l'*agos* par la voix des Eumolpides, vengeait ses enfants, tandis qu'elle choisissait l'occupation mégarienne plutôt que de rester athénienne, en un choix dont on va montrer qu'elle va le renouveler à trois reprises au moins au cours du Ve siècle.

Dans ces conditions, la trilogie de l'*Orestie* peut affirmer avec Eschyle que le temps qui purifie tout, efface l'*agos*, l'amenuise, le rend inopérant. Il n'en reste pas moins attaché à la personne de ceux qui en ont été la proie et le restent dans leurs descendants, et ceci quand bien même leurs mains ensanglantées ont-elles été lavées par une purification rituelle, comme celle des Alcméonides à Delphes[2], et celle de l'ensemble des Athéniens à Athènes. Il n'empêche. Quand les conditions qui ont accompagné l'*agos* reviennent et passent à nouveau pour en être la conséquence, Athènes, comme par le passé, se croit à nouveau en proie au « malheur ». En ces jours, l'affirmation

---

[1] HDT., V, 71.

[2] Dans ESCH., *Eum.*, 164-168, Oreste est défini en tant qu'*agos* par les Euménides quand il se trouve sur l'*omphalos* de la Terre à Delphes où Apollon va opérer sa purification : *Le trône dégouttant de sang, au pied, à la cime, oui, je le vois, l'*omphalos *de la terre, en train de supporter l'*agos *dressé et terrifiant du meurtre.* Le terme d'*agos*, employé pour définir Oreste, montre qu'il n'est plus rien d'autre, aux yeux de ceux qui l'approchent, que cette souillure avec laquelle il s'identifie, n'existant plus en dehors d'elle. - C'est parce que la supplication d'Oreste reproduit celle des Alcméonides à Delphes que le rituel en est en partie éleusinien, ainsi que le montre le sacrifice du porc qui ne vient rien faire dans un contexte delphique, mais prend, par contre, toute sa signification, si l'on considère que le porc est l'animal de Déméter, non celui d'Apollon. La thèse de M. A. PLASSART, *Eschyle et le fronton est du temple delphique des Alcméonides*, dans *REA*, 42 (1940), pp. 293-299 [cf. J. DEFRADAS (1972), p. 202 ; R. DREYFUS, *Tragiques grecs, Eschyle, Sophocle*, Paris, 1967, pp. 239-240], selon laquelle les *Euménides*, représentées en 458, seraient une œuvre apologétique en faveur de Périclès qu'il importait de détacher de son « statut » d'*enagès*, est donc très plausible, même si J. DEFRADAS, *ibid.*, pp. 192-194, voit dans le rituel de l'*omphalos* un rituel étranger à la purification des Alcméonides, et inspiré par celui du Delphinion, à Athènes.

d'Oreste, autre *enagès*, meurtrier non de ses enfants, mais de sa mère, semble rester vaine[1] :

> βρίζει γὰρ αἷμα καὶ μαραίνεται χερός,
> μητροκτόνον μίασμα δ' ἔκπλυτον πέλει·
> ποταίνιον γὰρ ὂν πρὸς ἑστίᾳ θεοῦ
> Φοίβου καθαρμοῖς ἠλάθη χοιροκτόνοις·
> πολὺς δέ μοι γένοιτ' ἂν ἐξ ἀρχῆς λόγος
> ὅσοις προσῆλθον ἀβλαβεῖ ξυνουσίᾳ·
> χρόνος καθαιρεῖ πάντα γηράσκων ὁμοῦ.

Le sang sur ma main s'endort et se consume. La souillure du meurtre de la mère est désormais lavée. Elle était fraîche encore quand, au foyer du dieu Phoibos, elle fut chassée par les offrandes expiatoires d'un pourceau. Et l'on pourrait faire pour moi le compte de tous ceux que, depuis le début, j'ai approchés en un contact inoffensif. Le temps en vieillissant efface[2] tout.

Mais, si le temps efface tout, pourquoi faire le décompte de ceux qui sont restés intacts au contact de la souillure ? Et si elle a disparu, pourquoi n'est-elle qu'endormie[3] ?

À cette souillure endormie ou que l'on veut espérer telle, correspond une histoire qui se tait et qui obstinément refuse de remonter jusqu'en ces jours du massacre où Athènes se déchira elle-même, mettant à mort sans jugement ses propres enfants, puis tentant en vain d'oublier ce qui s'ensuivit : la conquête d'Éleusis par une Mégare irritée du massacre de ses troupes, la « trahison » des Éleusiniens qui, dans la suite, chaque fois qu'ils le purent, choisirent Mégare et le Péloponnèse plutôt qu'Athènes, et la formulation par Éleusis contre les *enageis* — c'est-à-dire contre Athènes — d'un terrible anathème qui, sur le plan religieux, traduisait ce qui, pour Athènes, fut la première des trahisons éleusiniennes. Athènes, dans la suite, allait se taire sur toutes les autres qu'elle allait inévitablement associer à la souillure dont ses mains étaient rouges encore, tandis que ses ennemis, pour l'affaiblir, en faisaient opportunément ressurgir le souvenir.

---

1 ESCH., *Eum.*, 280-286 ; W. PARKER (1983), pp. 16-17.

2 Comme le note P. MAZON, éd. *Eschyle*, II, Paris, 1945, à *Eum.*, 286, le poète joue sur καθαιρεῖ, *efface*, qu'il assimile à καθαίρει, *purifie*.

3 Sur ces contradictions, J. DEFRADAS (1972), pp. 188-190.

4. Retours de l'*agos*, diplomatie spartiate et silence d'Athènes

508/7 - Expulsion de Clisthène par le héraut de Cléomène et ouverture d'Éleusis à l'armée péloponnésienne

Lorsqu'il fait appel à son allié Cléomène pour l'aider à reprendre le pouvoir que lui a ravi Clisthène, Isagoras commence par lui demander de chasser, par la voix de son héraut, les *enageis*[1] :

> Ἐν τῷ μέρεϊ δὲ ἐσσούμενος ὁ Ἰσαγόρης ἀντιτεχνᾶται τάδε· ἐπικαλέεται Κλεομένεα τὸν Λακεδαιμόνιον, γενόμενον ἑωυτῷ ξεῖνον ἀπὸ τῆς Πεισιστρατιδέων πολιορκίης· τὸν δὲ Κλεομένεα εἶχε αἰτίη φοιτᾶν παρὰ τοῦ Ἰσαγόρεω τὴν γυναῖκα. Τὰ μὲν δὴ πρῶτα πέμπων ὁ Κλεομένης ἐς τὰς Ἀθήνας κήρυκα ἐξέβαλλε Κλεισθένεα καὶ μετ' αὐτοῦ ἄλλους πολλοὺς Ἀθηναίων, τοὺς Ἐναγέας ἐπιλέγων. Ταῦτα δὲ πέμπων ἔλεγε ἐκ διδαχῆς τοῦ Ἰσαγόρεω· οἱ μὲν γὰρ Ἀλκμεωνίδαι καὶ οἱ συστασιῶται αὐτῶν εἶχον αἰτίην τοῦ φόνου τούτου, αὐτὸς δὲ οὐ μετεῖχε οὐδ' οἱ φίλοι αὐτοῦ.
>
> Mis à son tour en état d'infériorité, Isagoras imagina ruse contre ruse : il appela à l'aide Cléomène de Lacédémone qui était devenu son hôte depuis le siège contre les Pisistratides et que l'on accusait de fréquenter la femme d'Isagoras. Tout d'abord Cléomène, en envoyant un héraut à Athènes, chassa Clisthène et avec lui beaucoup d'autres Athéniens qu'on appelait les *Enageis*. En envoyant ce message, il suivait les conseils d'Isagoras. Car les Alcméonides et les membres de leur parti étaient accusés de ce massacre auquel ni Isagoras ni ses amis n'avaient part.

Isagoras, fils de Tisandros, dont Hérodote[2] souligne, en le présentant, qu'il ne connaît pas son origine, mais qu'elle est illustre, est très probablement un membre de la famille des Philaïdes où le nom de Tisandros est usuel

---

1 HDT., V, 69-70.

2 HDT., V, 66.

dès le VIe siècle[1]. Si tel est le cas, on comprend qu'il n'ait pu prendre part au massacre des Cyloniens, puisque les Philaïdes ne sont pas devenus Athéniens avant la libération d'Éleusis et la conquête de Salamine par Solon[2]. Par contre, les Alcméonides, par Mégaclès, étaient *enageis*[3]. Ainsi donc, si l'on en juge par le récit des événements de 508/7 que les Athéniens font à Hérodote, la croyance en la transmission d'une souillure, d'un *agos* vieux de quatre générations, était toujours vivante à Athènes, à tel point qu'il suffit de la voix d'un héraut spartiate pour faire fuir Clisthène[4], alors que celui-ci est pourtant en position de force à Athènes, puisqu'il y a l'appui du *dèmos* et de la *Boulè*[5]. Or ce moyen efficace de faire fuir son adversaire, sans se compromettre personnellement, Isagoras ne l'utilise pas à titre personnel pour reprendre le pouvoir. Il lui faut pour cela la voix du héraut ennemi. Autrement

---

1 HDT., VI, 127, 129 : Tisandros est père d'Hippokleidès, le prétendant athénien à la main d'Agaristè, fille du tyran Clisthène de Sicyone. Comme tel, il a des chances de l'emporter parce que, par ses ancêtres, il est apparenté aux Cypsélides de Corinthe. Il appartient donc à la famille des Philaïdes dont Cypsélos est le premier représentant connu (*supra*, pp. 187-190).

2 *Supra*, pp. 184-191.

3 PLUT., *Sol.*, XII, 1-2 ; *supra*, p. 306.

4 Étudiant la transmission de la souillure, W. PARKER (1983), pp. 16-17, estime que la résurgence de l'*agos* cylonien procède, dès le VIe siècle, davantage de facteurs politiques que de la croyance en l'*agos* en tant que force religieuse efficace. Dans ce sens, il souligne que ce sont les ennemis des Alcméonides qui exploitent l'*agos*, tandis que leurs partisans n'en tiennent pas compte. C'est ce que montreraient les mariages contractés par les Alcméonides. Ainsi, si Pisistrate se refuse à avoir des enfants de la fille de Mégaclès qu'il a épousée pour des raisons politiques (HDT., I, 61), Clisthène de Sicyone n'hésite pas à marier sa fille Agaristé au fils d'Alcméon, Mégaclès, mariage dont naîtra Clisthène, le réformateur athénien (HDT., VI, 126-130). Mais, si effectivement les motifs politiques jouent dans la manière dont les Alcméonides sont accueillis ou rejetés, le fait qu'ils soient *enageis* a toujours une importance décisive dans la manière dont ils perçoivent leur destin et dont on le perçoit autour d'eux. Car, s'ils vont à Delphes après leur jugement, c'est très probablement parce qu'ils savent qu'il y seront purifiés et apaisés (HDT., VI, 125 ; cf. *supra*, p. 324, n. 2). Pur aux yeux d'Apollon, Alcméon peut commander le contingent des troupes athéniennes dans la première guerre sacrée [PLUT., *Sol.*, XI, 2. - Il s'agit d'Alcméon II, fils de Mégaclès I ; *stemma* des Alcméonides : P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET (1983)[2], p. 56]. Dans ce contexte, la malédiction opérée contre lui, et qui subsiste quand il est à Athènes puisqu'on l'en chasse (PLUT., *Sol.*, XII, 2-3), est inexistante. Pour la même raison, son fils peut épouser Agaristé, fille du chef des troupes de l'Amphictionie dans cette guerre (HDT., VI, 126-131 ; PAUS. ; X, 37, 6), alors qu'à Athènes, ce dernier reste suspect même après son retour d'exil, puisque, si c'est pour des raisons politiques que Pisistrate se refuse à avoir des relations avec sa fille, il peut avancer le prétexte de la souillure pour les refuser. De même, en 508/7, le fait que Clisthène obéisse aux injonctions spartiates, montre que lui-même croit en la souillure. Celle-ci est donc agissante, dans la mesure où on la considère — et ses victimes d'abord — comme une malédiction.

5 *Supra*, p. 257, n. 1.

dit, même si Hérodote ne le dit pas, parce que sa source d'information athénienne ne le lui communique pas, c'est quand Athènes est attaquée par l'ennemi, particulièrement dans la plaine thriasienne, dans laquelle se prépare à entrer Cléomène, que la malédiction ancienne retrouve sa vigueur auprès de ceux-là mêmes qui en sont les victimes déclarées, puisque le procès de 595/4 a proclamé ouvertement l'identité des *enageis*, parmi lesquels se trouvent les descendants de Mégaclès. Et c'est parce qu'il se sait *enagès* et qu'il croit Athènes en danger, s'il ne la quitte pas, alors que l'armée ennemie est à ses portes et se prépare à envahir Éleusis que, sur le seul ordre du héraut ennemi, Clisthène quitte subrepticement Athènes. Cléomène ne s'en présente pas moins dans la ville où, en vertu de la même malédiction toujours agissante, il expulse sept cents foyers d'*enageis*, ce qui devait correspondre à peu près à ceux qui avaient été condamnés par le tribunal de 595/4[1] :

> Κλεομένης δὲ ὡς πέμπων ἐξέβαλλε Κλεισθένεα καὶ τοὺς Ἐναγέας, Κλεισθένης μὲν αὐτὸς ὑπεξέσχε· μετὰ δὲ οὐδὲν ἧσσον παρῆν ἐς τὰς Ἀθήνας ὁ Κλεομένης οὐ σὺν μεγάλῃ χειρί, ἀπικόμενος δὲ ἀγηλατέει ἑπτακόσια ἐπίστια Ἀθηναίων, τὰ οἱ ὑπέθετο ὁ Ἰσαγόρης.
>
> Comme Cléomène avait procédé à cet envoi, pour chasser Clisthène et les *enageis*, Clisthène de lui-même quitta subrepticement Athènes. Après cela, Cléomène ne s'en présenta pas moins à Athènes avec une petite troupe; une fois qu'il y fut, il chassa comme souillés sept cents foyers athéniens, ceux que lui avaient indiqués Isagoras.

Comme Clisthène lui-même, les autres *enageis*, choisis sans doute de préférence dans les partisans de la démocratie, obéissent donc à l'injonction ennemie, en dépit de la faible force qui accompagne Cléomène. Athènes se croit donc toujours sous le coup de l'*agos*, ou plutôt celui-ci retrouve sa force quand la plaine thriasienne est envahie et que de surcroît Éleusis se prépare à trahir. En effet, sur le chemin du retour, après qu'il ait été assiégé sur l'Acropole d'Athènes qu'il tentait d'investir et qu'il n'ait obtenu la vie sauve qu'en vertu d'une convention, cette fois respectée, Cléomène et son contingent, dont Isagoras et ses partisans, sont accueillis par Éleusis qui leur ouvre ses portes. Ce fait que ne mentionnent ni Hérodote ni la *Constitution d'Athènes*[2]

---

1 HDT., V, 72 ; cf. *A.P.*, XX, 3.

2 HDT., V, 72, et *A.P.*, XX, 3, signalent l'un et l'autre que le siège de l'Acropole par les partisans de Clisthène dura deux jours et que le troisième il y eut convention. Mais, tandis qu'Hérodote ne mentionne expressément que les termes de cet accord qui touchent les Lacédémoniens, spécifiant que, grâce à lui, ils quittèrent l'Attique, et se tait sur ce qui arrive aux partisans d'Isagoras, *A.P.* précise que la convention touchait Cléomène *et tous ceux qui*

était pourtant connu de tous les Athéniens parce qu'il était signalé sur une stèle qui, sur l'Acropole d'Athènes, rappelait le châtiment des partisans athéniens de Cléomène : la destruction de leurs maisons, la confiscation de leurs biens et leur exécution capitale. C'est ce que l'on apprend de manière indirecte mais sûre par une scholie au vers 273 de la *Lysistrata* d'Aristophane qui fait référence à la retraite de Cléomène[1] :

> Κλεομένης [...] πολιορκηθεὶς ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων καὶ ἀφεθεὶς ὑπόσπονδος, ἀπιὼν οἴκαδε, πάλιν Ἐλευσῖνα κατέσχεν. τῶν δὲ μετὰ Κλεομένους Ἐλευσῖνα κατασχόντων Ἀθηναῖοι τὰς οἰκίας κατέσκαψαν καὶ τὰς οὐσίας ἐδήμευσαν, αὐτῶν δὲ θάνατον ἐψηφίσαντο καὶ ἀναγράψαντες εἰς στήλην χαλκῆν ἔστησαν ἐν πόλει παρὰ τὸν ἀρχαῖον νεών.
>
> Cléomène [...] assiégé par les Athéniens et laissé libre en vertu d'une convention, prit à nouveau Éleusis, alors qu'il était sur le chemin du retour. Comme ses partisans avaient occupé Éleusis, les Athéniens détruisirent leurs maisons, firent de leurs biens des biens publics, et décrétèrent contre eux la mort. Ils inscrivirent ces décisions sur une stèle de bronze qu'ils placèrent dans la cité près de l'ancien temple.

Puisque c'est un décret d'*atimie*, qui est promulgué à Athènes contre les partisans de Cléomène[2], ceux-ci ne peuvent avoir été qu'Athéniens. Le texte de la scholie, qui reproduit peut-être celui d'une *Atthide*[3], se réfère donc au

---

étaient avec lui sur l'Acropole d'Athènes. Dès lors, HDT., V, 72, qui précise que les autres assiégés, c'est-à-dire les partisans d'Isagoras, moururent dans les fers à Athènes, est apparemment contradictoire avec *A.P.* Et c'est ainsi que les deux textes sont en général considérés : H. T. WADE-GERY, dans *CQ*, 27 (1933), p. 18 ; F. JACOBY, *Atthis*, p. 337, n. 40 ; D. J. MCGARGAR, dans *Historia*, 25 (1976), p. 390 ; P. J. RHODES (1985)[2], p. 246. - Pourtant, si l'on suppose qu'entre la convention qui laisse la vie sauve à tous les conjurés — comme le dit *A.P.* — et la mort des partisans d'Isagoras à Athènes que signale Hérodote, se place un épisode éleusinien qui aboutit à leur capture, on constatera que ces deux textes, cessant d'être contradictoires, donnent des tranches différentes, mais non antinomiques, d'une même séquence événementielle.

1 Schol. *Aristoph., Lys.*, 273 ; D. MCCARGAR, dans *Historia*, 25 (1976), p. 390.

2 Sur le « vieux temple » à proximité duquel fut dressé le décret d'atimie : F. PREISSHOFEN, dans *AA*, 1 (1977), p. 82. Ce temple, qui remonte à la fin du VIIe siècle et se trouvait au sud de l'Érechtheion, doit être distingué de l'Hékatompédon.

3 Tandis que A. KIESSLING et U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Philologische Untersuchungen*, Berlin, I, 1880, pp. 68-71, supposent que la source de Schol. *Aristoph., Lys.*, 273, est le recueil de décrets de Cratéros, F. JACOBY, *F Gr Hist*, IIIb, *Commentary*, 1955, p. 98, et IIIb, 2, *Notes*, p. 66, pense à une *Atthis*, ce qui est sans doute plus vraisemblable, car cette source devait permettre une interprétation du décret plus facile que l'original.

sort ultime qui toucha les partisans d'Isagoras, ce sort que signale de même Hérodote quand il rapporte qu'ils moururent dans les fers à Athènes[1]. La scholie ne précise cependant pas quelle fut l'attitude des Éleusiniens dans ces circonstances qui nous resteraient inconnues si on n'apprenait indirectement, par la *Lysistrata* d'Aristophane, qu'Éleusis ouvrit volontairement les portes de son acropole à Isagoras et à son allié spartiate. Se réjouissant de contrer Lysistrata et ses suivantes qui occupent l'Acropole, les vieillards du chœur évoquent ainsi le sort que jadis Athènes a réservé à Cléomène qui l'a prise avant elles[2] :

Οὐ γὰρ μὰ τὴν Δήμητρ' ἐμοῦ ζῶντος ἐγχανοῦνται·
ἐπεὶ οὐδὲ Κλεομένης, ὃς αὐτὴν κατέσχε πρῶτος,
ἀπῆλθεν ἀψάλακτος, ἀλλ'
ὅμως Λακωνικὸν πνέων
ᾤχετο θὤπλα παραδοὺς ἐμοί,
σμικρὸν ἔχων πάνυ τριβώνιον,
πινῶν ῥύπ', ἀπαράτιλτος,
ἓξ ἐτῶν ἄλουτος.

Non, par Déméter, moi vivant, elles ne me riront pas au nez. Cléomène lui-même qui l'a prise le premier, ne s'en est pas retourné indemne, mais, en dépit de sa morgue laconienne, il ne partit qu'après m'avoir livré ses armes, vêtu d'une toute petite casaque, couvert de crasse et tout velu, depuis six ans qu'il ne s'était plus lavé.

Vêtu d'une toute petite casaque, Cléomène était sans armes quand il a fait retraite ; sans armes quand il a pris Éleusis dont l'Acropole lui a donc ouvert spontanément ses portes. Souvenir qu'Aristophane se garde de rappeler, mais qu'évoque encore le juron « par Déméter » qui ouvre son évocation de la retraite de Cléomène[3]. À Athènes, en effet, si l'on se souvient avec plaisir des retraites de l'ennemi, on déteste se souvenir qu'Éleusis en a profité pour trahir. Pourtant, comme l'a montré L. A. Tritle[4], l'absence de toute référence à la capitulation d'Éleusis et à sa réintégration dans la cité athénienne amène Hé-

---

1 HDT., V, 72.

2 ARISTOPH., *Lys.*, 271-280.

3 Sur la signification que revêtent les jurons dans les comédies d'Aristophane où on les trouve expressément employés en fonction du contexte où ils figurent : Jeannine LALLEMAND, *Le mécanisme des jurons dans la Grèce antique*, Mém. Univ. Liège, 1968, notamment p. 72. Aikaterini LEFKA, *Le Zeus de Platon. Une interprétation philosophique*, Maîtrise en philosophie, Univ. Liège, 1992, souligne de même leur signification chez Platon.

4 L. A. TRITLE, *Kleomenes at Eleusis*, dans *Historia*, 37 (1988), pp. 457-460.

rodote, c'est-à-dire sa source athénienne, à donner un récit incohérent de la contre-offensive que Cléomène lance ensuite contre Athènes. Car, pour ne pas signaler que son objectif était de soutenir Isagoras, retranché avec ses partisans à Éleusis, il affirme contre toute vraisemblance que Cléomène avait rassemblé la Ligue du Péloponnèse[1] sans lui communiquer l'objectif de son expédition[2] :

> Κλεομένης δὲ ἐπιστάμενος περιυβρίσθαι ἔπεσι καὶ ἔργοισι ὑπ' Ἀθηναίων συνέλεγε ἐκ πάσης Πελοποννήσου στρατόν, οὐ φράζων ἐς τὸ συλλέγει, τείσασθαί τε ἐθέλων τὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων καὶ Ἰσαγόρην βουλόμενος τύραννον καταστῆσαι·
>
> Cléomène, conscient que les Athéniens l'avaient gravement humilié en paroles et en actes, rassembla une armée venue de tout le Péloponnèse, sans dire pourquoi il la rassemblait. Il avait l'intention de se venger du peuple des Athéniens et voulait établir Isagoras comme tyran.

Comme le souligne Ph. -E. Legrand[3], « tout ce que Cléomène a pu tenir secret n'est que le projet qu'il aurait eu d'établir tyran Isagoras ». Cependant le souci de ne pas impliquer Éleusis dans ces événements, de ne pas rappeler sa nouvelle « trahison » est tel à Athènes qu'on ne peut mentionner les objectifs des Péloponnésiens, pas plus qu'on ne peut signaler pourquoi brusquement ils se modifièrent sur le champ de bataille[4] :

> Μελλόντων δὲ συνάψειν τὰ στρατόπεδα ἐς μάχην, Κορίνθιοι μὲν πρῶτοι σφίσι αὐτοῖσι δόντες λόγον ὡς οὐ ποιοῖεν τὰ δίκαια μετεβάλλοντό τε καὶ ἀπαλλάσσοντο. Μετὰ δὲ Δημάρητος ὁ Ἀρίστωνος, ἐὼν καὶ οὗτος βασιλεὺς Σπαρτιητέων, καὶ συνεξαγαγών τε τὴν στρατιὴν ἐκ Λακεδαίμονος καὶ οὐκ ἐὼν διάφορος ἐν τῷ πρόσθε χρόνῳ Κλεομένεϊ. Ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς διχοστασίης ἐτέθη νόμος ἐν Σπάρτῃ μὴ ἐξεῖναι ἕπεσθαι ἀμφοτέρους τοὺς βασιλέας ἐξιούσης στρατιῆς· τέως γὰρ ἀμφότεροι εἵποντο· [...] Τότε δὴ ἐν τῇ Ἐλευσῖνι ὁρῶντες οἱ λοιποὶ τῶν συμμάχων τούς τε βασιλέας τῶν Λακεδαιμονίων οὐκ ὁμολογέοντας καὶ Κορινθίους ἐκλιπόντας τὴν τάξιν οἴχοντο καὶ αὐτοὶ ἀπαλλασσόμενοι...

---

1 C'est la première fois qu'une expédition péloponnésienne — et non plus seulement lacédémonienne — est mentionnée explicitement comme telle : P. CARLIER, *La vie politique à Sparte sous le règne de Cléomène Ier. Essai d'interprétation*, dans *Ktèma*, 2 (1977), p. 75.

2 HDT., V, 74.

3 Ph.-E. LEGRAND (éd.), *Hérodote, Histoires*, V, Paris, 1946, p. 112, n. 3 ; de même L. A. TRITLE (1988), pp. 457-460.

4 HDT., V, 75.

> On était sur le point d'engager les armées pour le combat, lorsque les Corinthiens les premiers se convainquirent que l'on ne ferait pas des choses justes. Aussi firent-ils demi-tour et se retirèrent. Après cela, ce fut le tour de Démarate, fils d'Ariston. Lui aussi était roi des Spartiates et il avait amené l'armée de Lacédémone de concert avec Cléomène avec lequel il n'était pas jusque-là en désaccord. C'est à la suite de cette dissension qu'une loi fut promulguée à Sparte qui défendait aux deux rois d'accompagner une armée en campagne ; jusque-là, ils l'accompagnaient tous les deux [...]. Dès lors, le reste des alliés, à Éleusis, voyant que les rois des Lacédémoniens n'étaient pas d'accord et que les Corinthiens quittaient le rang, se retirèrent à leur tour.

Suit le décompte par Hérodote[1] des invasions des Péloponnésiens dans la plaine thriasienne, depuis celle qui, sous Codros, aboutit à la fondation de Mégare jusqu'à celle de Cléomène... abstention faite toutefois de celle qui, sous Théagène de Mégare, eut comme conséquence de donner aux Mégariens une Éleusis consentante qui venait, par la voix de son clergé, de maudire Athènes, en proférant contre elle l'*agos* de Déméter.

Que l'*agos* et ses conséquences restent pourtant présents à la mémoire des Péloponnésiens, lorsque, brusquement, sur le champ de bataille, ils font volte-face, c'est ce que semble montrer l'expression employée par les Corinthiens pour justifier leur refus de combattre dans la plaine thriasienne : ce ne serait pas, disent-ils « agir justement », ce ne serait pas « faire des choses justes » (δίκαια). Mais pourquoi combattre l'ennemi serait-il injuste, à moins qu'Éleusis elle-même n'ait changé de camp et réintégré, juste avant la bataille, les rangs de l'armée athénienne ? C'est dans ce cas, et dans ce cas seulement, que l'attaquer devient injuste, c'est-à-dire dangereux, si l'on tient compte du pouvoir de l'*agos* que détient Déméter à Éleusis. Ce pouvoir pourtant, la source athénienne d'Hérodote ne peut le signaler, de telle sorte que l'ensemble de l'expédition de Cléomène contre Athènes devient incompréhensible. On n'en comprend ni l'objectif ni les péripéties qui ne s'expliquent que si l'on tient compte d'une donnée éleusinienne qui en est absente. C'est cette même donnée qui manque pour comprendre les préliminaires de la guerre du Péloponnèse, de telle sorte que le récit que Thucydide en donne, rend incompréhensible l'importance qu'Athènes accorde alors à l'affaire mégarienne.

---

[1] Texte cité *supra* pp. 221-222.

432/1 - L'affaire mégarienne et l'analyse des causes de la guerre du Péloponnèse par Thucydide

La cause la plus réelle sans la cause la plus illusoire

Se proposant de traiter des motifs et des griefs qui conduisirent à la guerre du Péloponnèse, Thucydide commence par dégager quelle en fut à ses yeux la cause la plus réelle[1] :

> Τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ, τοὺς Ἀθηναίους ἡγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους καὶ φόβον παρέχοντας τοῖς Λακεδαιμονίοις ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν· αἱ δ' ἐς τὸ φανερὸν λεγόμεναι αἰτίαι αἵδ' ἦσαν ἑκατέρων, ἀφ' ὧν λύσαντες τὰς σπονδὰς ἐς τὸν πόλεμον κατέστησαν.
>
> En fait la cause la plus réelle, celle aussi qui fut la moins mise en avant, fut selon moi que les Athéniens, en devenant puissants, suscitèrent de la peur chez les Lacédémoniens, les contraignant ainsi à la guerre. Mais les motifs ouvertement avancés par les deux camps étaient les suivants, à partir desquels ils rompirent les traités et entrèrent dans la guerre.

Suit le développement des affaires de Corcyre et de Potidée qui débouchent sur le premier congrès de Sparte où les Alliés expliquent les plaintes qu'ils formulent contre Athènes, plaintes que Thucydide distingue à nouveau de la raison pour laquelle Sparte dès ce moment se décide à la guerre[2] :

> Ἐψηφίσαντο δὲ οἱ Λακεδαιμόνιοι τὰς σπονδὰς λελύσθαι καὶ πολεμητέα εἶναι, οὐ τοσοῦτον τῶν ξυμμάχων πεισθέντες τοῖς λόγοις ὅσον φοβούμενοι τοὺς Ἀθηναίους μὴ ἐπὶ μεῖζον δυνηθῶσιν, ὁρῶντες αὐτοῖς τὰ πολλὰ τῆς Ἑλλάδος ὑποχείρια ἤδη ὄντα.
>
> Mais, si les Lacédémoniens avaient décrété que les traités étaient rompus et qu'il fallait faire la guerre, ce n'était pas tant sous l'influence des discours de leurs alliés que parce qu'ils craignaient que les Athéniens n'étendissent encore davantage leur pouvoir, car ils voyaient qu'ils avaient déjà une grande partie de la Grèce entre leurs mains.

---

1 THC., I, 23, 6.

2 THC., I, 88.

Thucydide réaffirme ainsi que l'*archè* de la guerre, sa raison profonde, celle qu'il affirme être la plus vraie, la plus réelle, est la peur du Péloponnèse devant la puissance grandissante d'Athènes, et il le démontre par une construction dramatique qui part de la crise et de ses aspects multiples pour remonter jusqu'à ce facteur unique que constitue la naissance de l'Empire athénien et son développement[1], puis redescendre aux plaintes émises par les Lacédémoniens, à Athènes, au cours des ambassades qui précédèrent la guerre. Il souligne ainsi par contraste ce qu'étaient ces dernières, non pas les causes de la guerre, mais la justification qu'en donnaient les Péloponnésiens[2] :

> Ἐν τούτῳ δὲ ἐπρεσβεύοντο τῷ χρόνῳ πρὸς τοὺς Ἀθηναίους ἐγκλήματα ποιούμενοι, ὅπως σφίσιν ὅτι μεγίστη πρόφασις εἴη τοῦ πολεμεῖν, ἢν μή τι ἐσακούωσιν.
>
> Pendant ce temps, ils envoyaient des ambassades à Athènes pour formuler des plaintes, afin de se donner la meilleure raison (μεγίστη πρόφασις) de faire la guerre, si on ne les écoutait pas.

La meilleure raison de faire la guerre, *mégistè prophasis*, qu'avancent les Péloponnésiens, s'oppose ainsi à celle pour laquelle ils l'ont réellement entreprise, cette *alèthestatè prophasis* que prétend dégager Thucydide, en opposant son point de vue au leur et en montrant qu'il rejoint seul le réel, l'*alètheia*[3]. C'est donc en fonction de l'adjectif qui accompagne *prophasis* que le mot varie de façon radicale chez Thucydide, où, d'une part, il désigne la cause profonde, et, d'autre part, la cause avancée pour masquer la première et qui s'exprime par un ensemble de griefs qui font porter sur Athènes — et non sur la peur des Péloponnésiens devant la puissance d'Athènes — la raison d'être de la guerre[4].

---

1 Sur cette construction : Jacqueline DE ROMILLY, *Thucydide et l'Impérialisme athénien*, Paris, 1947, pp. 22-23 ; ID. (éd.), *Thucydide, La Guerre du Péloponnèse*, I, Paris, 1958, pp. XL-XLV.

2 THC., I, 126, 1.

3 O. LONGO, *Scrivere in Tucidide : Communicazione e ideologia*, dans *Studi in onore di A. Ardizzoni*, I, Rome, 1977, pp. 517-554, montre que THC., I, 23, 6, associe ἀληθής (vrai) et ἀφανής (invisible), en les opposant à φανερός (visible), employé pour les αἰτίαι, les *casus belli*.

4 Relevant l'emploi des termes *prophasis* et *aitiai* chez Thucydide, A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, I, Oxford, 1945, pp. 153-154, souligne que *aitia* est le « chef d'accusation », le « motif de plainte » (THC., I, 69, 6), *prophasis* la « défense avancée ». Jacqueline DE ROMILLY (1947), p. 23, n. 1, note à propos de l'emploi de *prophasis* et *aitiai* chez Thucydide : « Dans *aitiai*, il faut que se retrouve le sens de *chef d'accu-*

Pourtant, si l'exposé des causes de la guerre présente chez Thucydide une cohérence interne très forte en ce qu'il commence par en formuler l'*archè*[1], puis continue en montrant qu'elle fut à l'œuvre dans les différends (*aitiai*) qui éclatèrent entre les deux camps, par contre, l'exposé qu'il donne des prétextes avancés par les Péloponnésiens pour la justifier, au moment où elle va éclater, est quant à lui dépourvu de fil conducteur. Il en résulte que l'on ne comprend pas pourquoi, au fil des ambassades que les Péloponnésiens envoient à Athènes, l'opposition entre Athènes et la Ligue se polarise progressivement sur une affaire unique qui passe de plus en plus pour être l'enjeu exclusif du conflit qui va s'engager. Il s'agit de l'affaire mégarienne.

Que ce soit pourtant de Mégare, et non de Potidée, de Corcyre, d'Égine ou de tout autre point de friction que l'on discute à Athènes dans la dernière assemblée qui, chez Thucydide, précède la guerre, c'est ce qui apparaît dans les arguments mêmes qu'il met dans la bouche de Périclès et qui portent d'abord sur le décret qui interdit aux Mégariens la fréquentation des marchés de l'Attique et des ports de l'Empire. Selon Périclès, retirer ce décret serait témoigner de la peur qu'à Athènes on ressent devant la guerre[2] :

> Ὑμῶν δὲ μηδεὶς νομίσῃ περὶ βραχέος ἂν πολεμεῖν, εἰ τὸ Μεγαρέων ψήφισμα μὴ καθέλοιμεν, ὅπερ μάλιστα προύχονται εἰ καθαιρεθείη μὴ ἂν γίγνεσθαι τὸν πόλεμον, μηδὲ ἐν ὑμῖν αὐτοῖς αἰτίαν ὑπολίπησθε ὡς διὰ μικρὸν ἐπολεμήσατε· τὸ γὰρ βραχύ τι τοῦτο πᾶσαν ὑμῶν ἔχει τὴν βεβαίωσιν καὶ πεῖραν τῆς γνώμης, οἷς εἰ ξυγχωρήσετε, καὶ ἄλλο τι μεῖζον εὐθὺς ἐπιταχθήσεσθε ὡς φόβῳ καὶ τοῦτο ὑπακούσαντες·
>
> Non. Aucun de vous ne doit penser que c'est pour peu de chose que l'on ferait la guerre en n'abrogeant pas le décret mégarien, ce décret dont ils prétendent surtout que s'il était abrogé, la guerre n'aurait pas lieu, et vous ne devez pas garder en vous-mêmes l'arrière-pensée que l'on est entré en guerre pour une petite affaire. Car ce peu de choses implique dans son ensemble l'affirmation et la mise à l'épreuve de vos sentiments. Si vous leur cédez sur ce point, aussitôt ils exigeront quelque chose de plus grand. Car on pensera que c'est par crainte que vous avez déjà cédé ceci.

---

sation, de sujet *mis en cause* [...]. D'où l'emploi de *prophasis*, en apparence étonnant, dans l'autre membre. »

1 Ce mot qu'on attendrait peut-être ici davantage que celui de *prophasis* pour désigner la cause initiale et fondamentale (cf. son emploi dans le même contexte chez ARISTOPH., *Ach.*, 528) aurait évidemment prêté à confusion dans la mesure où il désigne aussi l'Empire (cf. THC., I, 97).

2 THC., I, 140, 4-5.

Mais pourquoi est-ce sur ce décret, sur « cette petite affaire », que Sparte appuie alors le levier de la peur, de telle sorte qu'à la peur des Péloponnésiens devant la formation de l'Empire athénien répond désormais celle des Athéniens devant une guerre que l'on pourrait soit-disant éviter pourvu qu'Athènes retire ce décret ? À cette question qu'inévitablement son lecteur se pose, Thucydide ne répond pas. Il ne la formule d'ailleurs même pas, lui préférant une analyse qui, mise dans la bouche de Périclès dont le jugement apparaît ainsi conforme au sien, renvoie de nouveau à l'idée de cause profonde[1]. Certes, l'on peut considérer avec J. de Romilly[2] que, « grâce à cette disposition du récit [...] les faits sont là, complets, corrects, inattaquables, mais qu'ils apparaissent dans un ensemble si lucidement charpenté qu'ils y retrouvent leur importance réelle, et redeviennent secondaires ». Néanmoins se pose la question de savoir pourquoi, si ces faits qui concernent Mégare et non l'Empire sont à ce point secondaires, on leur attache à Athènes une importance telle qu'ils y passent pour être la cause de la guerre[3].

Si pourtant on considère que la dramatisation de l'affaire mégarienne dans les mois qui précèdent la guerre résulte d'une volonté délibérée de la diplomatie spartiate de rééditer sa politique de 508/7, en convainquant les Athéniens que toute guerre qui porterait sur Éleusis — comme ce sera nécessairement le cas de celle qui s'annonce — résulterait de l'*agos cylonien*, c'est un fil conducteur unique que l'on voit se dérouler d'une ambassade lacédémonienne à l'autre. Car, en persuadant les Athéniens qu'ils sont responsables de la guerre à venir, en fonction d'une cause mythique qui se répète, les Péloponnésiens déplacent sur Athènes et le champ de la responsabilité et celui de la peur. L'*agos* et la peur qu'il engendre à Athènes deviennent l'*archè* qui explique la guerre. Celle-ci ne réside pas, selon le point de vue que développe Thucydide, dans l'Empire athénien et dans la peur que les Péloponnésiens ressentent face à sa puissance[4], mais dans l'*agos* et dans la peur qu'à Athènes, on éprouve devant son pouvoir récurrent.

S'opposant à ce point de vue par l'analyse qu'il donne des causes de la guerre, Thucydide s'est cependant refusé de le traiter. La cause la plus réelle

---

1 THC., I, 140-145.

2 Jacqueline DE ROMILLY, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, 1990, pp. 9-10.

3 P. J. RHODES, *Thucydides on the Causes of the Peloponnesian War*, dans *Hermes*, 115 (1987), pp. 154-165, considère qu'aux yeux de Thucydide l'affaire mégarienne est secondaire, mais ne met pas en évidence que, par contre, elle est à la veille de la guerre capitale aux yeux des Athéniens.

4 P. J. RHODES (1987), pp. 163-165, distingue une part de subjectivité dans l'analyse de la cause profonde chez Thucydide, dans la mesure où, dit-il, l'historien insiste sur la peur des Péloponnésiens bien plus que sur la volonté de puissance des Athéniens.

de la guerre, fortement éclairée, reste chez lui privée de ce versant de l'ombre[1] qu'aurait constitué le développement de sa cause la plus trompeuse, la plus illusoire. Pourtant, parce qu'il a voulu rendre compte avec exactitude des débats préliminaires à la guerre, c'est l'importance qu'à Athènes, on accorda à cette cause la plus illusoire, mais aussi la plus apparente, que l'on aperçoit encore tant dans les initiatives diplomatiques de Sparte que dans les réponses qu'Athènes leur donne.

L'axe de la diplomatie spartiate : rendre Athènes responsable d'une guerre dont elle ne veut pas

La première ambassade que les Lacédémoniens envoyèrent à Athènes en 432/1, exigea le départ des *enageis* parmi lesquels se trouvait Périclès, *enagès* par sa mère[2] :

> Τοῦτο δὴ τὸ ἄγος οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον ἐλαύνειν δῆθεν τοῖς θεοῖς πρῶτον τιμωροῦντες, εἰδότες δὲ Περικλέα τὸν Ξανθίππου προσεχόμενον αὐτῷ κατὰ τὴν μητέρα καὶ νομίζοντες ἐκπεσόντος αὐτοῦ ῥᾷον ἂν σφίσι προχωρεῖν τὰ ἀπὸ τῶν Ἀθηναίων. Οὐ μέντοι τοσοῦτον ἤλπιζον παθεῖν ἂν αὐτὸν τοῦτο ὅσον διαβολὴν οἴσειν αὐτῷ πρὸς τὴν πόλιν, ὡς καὶ διὰ τὴν ἐκείνου ξυμφορὰν τὸ μέρος ἔσται ὁ πόλεμος.

Si Sparte doute que Périclès s'attribue la responsabilité de la guerre en tant qu'*enagès* et fuie, comme Clisthène l'avait fait avant lui, elle s'attend néanmoins à ce que, sinon lui, du moins les Athéniens attribuent à l'*agos* les mêmes pouvoirs maléfiques que par le passé, à savoir celui de provoquer la guerre. L'*agos* passe donc en 432/1 encore pour être susceptible d'entraîner la guerre, et ceci en fonction d'une notion de *part* (*méros*) qui est propre au vocabulaire des Mystères d'Éleusis, où l'initié a part à l'*olbos* de Déméter, tandis que le non initié qui n'y a pas part, est dit *ammoros*[3].

La part de ceux qui sont touchés par l'*agos cylonien* consiste quant à elle non seulement à rester à tout jamais éloignés des bienfaits de la déesse, mais encore à transmettre le malheur à leur cité, un malheur comparable à celui

---

1 L'expression est de Jacqueline DE ROMILLY (1990), p. 13, qui l'emploie pour les différents thèmes que Thucydide laisse dans l'ombre pour éclairer sa thèse des causes de la guerre du Péloponnèse. Ainsi non seulement le thème du décret mégarien, mais aussi celui de la colonisation.

2 THC., I, 127, 2. - Traduction *supra*, pp. 314-315.

3 *Supra*, pp. 70-72.

qu'elle a subi lorsqu'à la suite de la proclamation de l'*agos* par les Eumolpides, Théagène a conquis Éleusis. Cependant, pas plus que Solon qui désignait l'*agos* comme cette *plaie inguérissable* qui touchait Athènes[1], les ambassadeurs spartiates que cite Thucydide ne le désignent nommément : il est ce malheur (ξυμφορά) dont ils évitent de prononcer le nom, et dont il n'est d'ailleurs pas nécessaire qu'ils le fassent, pour qu'il suscite à Athènes la peur de voir à nouveau Éleusis dominée par l'ennemi. Cette peur est sans doute d'autant plus vive en 432/1 que la stratégie de Périclès prévoit d'abandonner momentanément la *chôra* à l'ennemi, de façon à sauvergarder le capital humain d'Athènes[2]. Dans ces conditions, on peut se demander quelles vont être les réactions des Éleusiniens : abandonner leur plaine pour trouver refuge dans l'*astu* ou y rester et sans doute passer à l'ennemi ?

Cependant Thucydide, qui explique ce que les Spartiates attendent de la remémoration de l'*agos*, le fait en reprenant leurs propres termes qu'il n'explicite pas, de telle sorte que leur discours est accessible à deux niveaux : destiné, d'une part, à ceux qui savent ce qu'est l'*agos* et quelles sont les peurs qu'il provoque et, d'autre part, à ceux qui, venant plus tard — et qui sont pourtant ceux pour lesquels Thucydide dit écrire son histoire[3] —, seront incapables, à partir des éléments qu'il leur donne, de le décoder. *La cause la plus réelle de la guerre* est donc bien destinée à rester dans son œuvre à tout jamais isolée de la cause la plus illusoire, à partir de laquelle pourtant elle se formule.

Aussi, de même qu'il n'explique pas les raisons précises pour lesquelles les ambassadeurs spartiates font ressurgir l'*agos*, Thucydide ne nous dit pas si leurs prévisions étaient fondées, ni si la diplomatie spartiate, ce faisant, avait misé juste. Il ne signale pas quel fut l'état d'esprit à Athènes devant la peur que les ambassadeurs ennemis essayèrent d'y susciter en exigeant le départ des *enageis*, mais seulement quelles furent les décisions qui y furent prises et qui consistèrent non pas à les éloigner, mais à reprocher aux Lacédémoniens leurs propres souillures, en leur envoyant à leur tour une ambassade pour le faire. Le récit de Thucydide[4] s'écarte alors d'Athènes en une longue digression, de telle sorte que lorsqu'il y revient, le rapport n'est plus évident entre l'objet de la première ambassade et celui des suivantes[5] :

---

1 *Supra*, pp. 301-303.

2 THC., I, 143, 5. Sur cette stratégie : Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris, 1972, pp. 29-33.

3 THC., I, 22, 4.

4 THC., I, 128-139.

5 THC., I, 139, 1. - Thucydide situe ces ambassades successives entre le second Congrès péloponnésien qui s'est tenu à Sparte à l'automne 432/1 (THC., I, 125) et la prise de Pla-

> Λακεδαιμόνιοι δὲ ἐπὶ μὲν τῆς πρώτης πρεσβείας τοιαῦτα ἐπέταξάν τε καὶ ἀντεκελεύσθησαν περὶ τῶν ἐναγῶν τῆς ἐλάσεως· ὕστερον δὲ φοιτῶντες παρὰ Ἀθηναίους Ποτειδαίας τε ἀπανίστασθαι ἐκέλευον καὶ Αἴγιναν αὐτόνομον ἀφιέναι, καὶ μάλιστά γε πάντων καὶ ἐνδηλότατα προύλεγον τὸ περὶ Μεγαρέων ψήφισμα καθελοῦσι μὴ ἂν γίγνεσθαι πόλεμον, ἐν ᾧ εἴρητο αὐτοὺς μὴ χρῆσθαι τοῖς λιμέσι τοῖς ἐν τῇ Ἀθηναίων ἀρχῇ μηδὲ τῇ Ἀττικῇ ἀγορᾷ.
>
> Quant aux Lacédémoniens, voilà donc ce qu'ils exigèrent lors de leur première ambassade et ce qu'on leur enjoignit en retour au sujet des *enageis* à écarter. Plus tard, par d'autres ambassades auprès des Athéniens, ils exigèrent qu'ils rappellent leurs troupes de Potidée et qu'ils laissent à Égine son autonomie. Et, ce dont ils les avertissaient avant tout et le plus clairement, c'est que la guerre n'aurait pas lieu s'ils retiraient le décret sur les Mégariens par lequel ils leur interdisaient d'utiliser les ports de l'Empire athénien et l'*agora* de l'Attique.

Pourquoi, parmi d'autres griefs, les Lacédémoniens mettent-ils l'accent sur ce décret qui prive les Mégariens de la fréquentation des ports de l'Empire et de l'*agora* de l'Attique ? En quoi ce décret, qui n'est pas une nouveauté, puisque les Mégariens en avaient déjà demandé le retrait au Congrès péloponnésien de l'été 432[1], les irrite-t-il brusquement au point qu'il devient pour eux un *casus belli* ? Et pourquoi, si ce décret n'est qu'une « petite chose », comme le dit Périclès dans la dernière assemblée qui, chez Thucydide[2], précède la guerre, les Athéniens prétendent-ils le maintenir tout aussi fermement que les Lacédémoniens entendent le leur faire retirer ? Pourquoi la tension entre les deux camps se concentre-t-elle sur ce point ?

Parce que Thucydide n'explique pas pourquoi les Péloponnésiens attachent une importance décisive à l'abrogation de ce décret, ni pourquoi les Athéniens refusent tout aussi fermement de le retirer, la portée de ce décret, sur base des informations qu'il nous donne, nous échappe nécessairement. Le « décret mégarien » demeure un des problèmes apparemment insolubles de l'histoire d'Athènes. D'où les interprétations multiples qu'il n'a cessé de susciter. Déplaçant l'accent des objectifs économiques qu'on lui attribue généralement, G. E. M. de Ste Croix[3] a proposé d'y voir une sorte de décret

---

tées, au début de mars 431 (THC., II, 2). - Sur cette chronologie : Jacqueline DE ROMILLY (éd.), *Thucydide*, I, pp. 105-106 ; II, p. 86.

1 THC., I, 67, 4.

2 THC., I, 140, 4.

3 G. E. M. DE STE-CROIX, *The Origins of the Peloponnesian War*, New York, 1972, pp. 225-289 ; 381-399 ; de même J. B. SALMON, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 BC*, 1986[2], pp. 424-426.

d'*atimie* qui aurait frappé les Mégariens, non pas avec la volonté de les anéantir économiquement, mais de les humilier publiquement, en leur interdisant l'accès de l'Agora civique d'Athènes et des ports de l'Empire. Que l'on regarde, dit-il, les motifs qu'Athènes allègue à Sparte pour refuser l'abrogation de ce décret, et l'on verra que ce n'est pas d'économie qu'il s'agit, mais de religion et de politique ! Car c'est la culture de l'*orgas* que les Athéniens reprochent aux Mégariens[1], et c'est pour cette raison qu'ils décident de les humilier par ce décret qui reste cependant modéré, afin d'éviter toute rupture unilatérale de la Trêve de Trente Ans[2].

Que pourtant le décret poursuive des objectifs économiques, c'est ce que montre nettement son contenu, tel que le résume Thucydide, qui mentionne d'abord l'exclusion des Mégariens des ports de l'Empire avant de citer leur exclusion de l'*agora*[3]. Quant à Plutarque, s'il signale d'abord l'*agora*, puis les *limenes*, il les cite ensemble. Les Mégariens, dit-il, accusaient les Athéniens « de les exclure de tous les marchés et de tous les ports qu'ils dominaient »[4] :

> αἰτιώμενοι πάσης μὲν ἀγορᾶς, ἁπάντων δὲ λιμένων ὧν Ἀθηναῖοι κρατοῦσιν εἴργεσθαι...

---

1 THC., I, 139, 2.

2 G. E. M. DE STE-CROIX (1972), p. 256.

3 THC., I, 67, 4. ; 139, 1. - Critiquant la thèse de G. E. M. DE STE-CROIX, Ph. GAUTHIER, dans *Historia*, 24 (1975), p. 502, souligne que « la juxtaposition des *limenes* et de l'agora suggère nettement que dans le décret il s'agissait de l'agora-marché » ; de même R. P. LEGON (1981), p. 217. - Selon W. SCHULLER, *Die Herrschaft der Athener im Ersten Attischen Seebund*, Berlin, 1974, pp. 76-79, il conviendrait par ailleurs de ne pas restreindre arbitrairement la portée du terme *Mégariens* chez THC., I, 139, 2, où il ne s'appliquerait pas exclusivement aux citoyens mégariens, mais à tous ceux qui commerçaient pour Mégare. - Envisageant les conséquences juridiques du décret, Julie VÉLISSAROPOULOS, *Les nauclères grecs*, Genève, 1980, pp. 167-172, souligne : « Exclure les Mégariens de l'Agora et des ports des cités alliées signifie renoncer aux décrets d'asylie permettant aux Mégariens, individuellement, de débarquer dans les ports des cités alliées sans risque de représailles, ainsi qu'aux éventuelles conventions judiciaires leur permettant d'ester en justice devant les tribunaux de la cité partenaire et enfin aux traités de paix et d'alliance instaurant le libre accès dans les territoires des cités contractantes. » Le décret poursuit donc, selon J. VÉLISSAROPOULOS, *ibid.*, p. 172, des objectifs économiques, même si, à travers eux, ce qu'Athènes escompte, c'est isoler les Mégariens et les exclure des cités de l'Empire. - B. R. MCDONALD, dans *Historia*, 22 (1983), pp. 385-409, estime que le décret avait notamment pour fonction d'empêcher la pénétration, dans les ports de l'Empire, d'agitateurs mégariens.

4 PLUT., *Per.*, XXIX, 4.

Or, si l'exclusion des Mégariens concerne tous les ports de l'Empire, elle concerne aussi nécessairement l'ensemble des marchés de l'Attique, et pas seulement l'Agora d'Athènes, comme l'estime G. E. M. de Ste Croix. Ἀττικὴ ἀγορά chez Thucydide et πάση ἀγορά chez Plutarque sont donc l'un et l'autre employés comme singulier collectif pour désigner le vaste marché intérieur que représente pour une Mégare agricole l'ensemble des « consommateurs » de l'Attique. Le décret mégarien a donc bien une portée économique. Aussi est-ce sur le plan économique que les effets s'en font d'abord sentir, comme le montre le tableau que, dans les *Acharniens*, Aristophane fait du boycottage des produits mégariens à la veille de la guerre[1] :

Ἡμῶν γὰρ ἄνδρες, — οὐχὶ τὴν πόλιν λέγω·
μέμνησθε τοῦθ', ὅτι οὐχὶ τὴν πόλιν λέγω, —
ἀλλ' ἀνδράρια μοχθηρά, παρακεκομμένα,
ἄτιμα καὶ παράστημα καὶ παράξενα,
ἐσυκοφάντει· «Μεγαρέων τὰ χλανίσκια.»
Κεἴ που σίκυον ἴδοιεν ἢ λαγῴδιον
ἢ χοιρίδιον ἢ σκόροδον ἢ χόνδρους ἅλας,
ταῦτ' ἦν Μεγαρικὰ κἀπέπρατ' αὐθημερόν.

C'est chez nous que des hommes — je ne dis pas la cité, rappelez vous bien cela que je ne dis pas la cité — mais des hommes répugnants, de mauvais aloi, des *atimoi*, de faux citoyens, à demi-étrangers, se faisaient délateurs publics : « Voilà de petites casaques mégariennes ! », et si quelque part il leur arrivait de voir un concombre, un levraut, un tout petit cochon, une gousse d'ail ou des grains de sel, tous ces produits mégariens étaient le jour même vendus à l'encan.

Même les grains de sel mégariens n'échappent pas à ce boycottage qu'Aristophane présente comme systématique mais aussi comme spontané, non voulu par la cité mais opéré par de mauvais citoyens, les sycophantes détestés sans doute. Son paysan est, en effet, contre le décret dans lequel il voit un des éléments essentiels qui ont conduit à une guerre qu'il réprouve. En conséquence, il se refuse à l'attribuer à Athènes. Cependant il y eut décret. Tant Thucydide que Plutarque et même Aristophane, par les conséquences qu'il lui attribue, l'attestent. Alors que signifie cet empressement dans le boycottage des produits mégariens ? Sinon que le décret, promulgué plus tôt déjà — peut-être depuis la trahison mégarienne de 446 — mais sans doute quelque peu oublié entretemps, dans la mesure où il était préjudiciable aux intérêts économiques d'Athènes, avait été remis en vigueur à la veille de la guerre,

[1] ARISTOPH., *Ach.*, 515-522.

sans pour cela qu'une nouvelle décision politique soit nécessaire[1]. Car, à Athènes, l'animosité contre Mégare désormais bat son plein : plus personne ne veut acheter ni consommer les produits mégariens. Ce mouvement brusque et généralisé, ni Aristophane ni Thucydide ni Plutarque n'en expliquent cependant la raison.

Si pourtant on tient compte de la peur que l'*agos* a fait ressurgir à Athènes, cette brusque vague d'antipathie mégarienne s'explique. L'*agos* ressurgissant, c'est la peur de perdre Éleusis qui réapparaît, et c'est en conséquence Mégare, plus que la Ligue, qui devient l'ennemi dont on appréhende qu'il ne réédite ses méfaits, à savoir enlever de nouveau à Athènes la plaine thriasienne, comme au temps de Théagène. Que ce soit bien ainsi qu'il faille comprendre les réactions athéniennes devant la remémoration de l'*agos*, c'est ce que montrent d'ailleurs les raisons au nom desquelles Athènes se refuse à retirer le décret contre Mégare[2] :

> Οἱ δ' Ἀθηναῖοι οὔτε τἆλλα ὑπήκουον οὔτε τὸ ψήφισμα καθῄρουν, ἐπικαλοῦντες ἐπεργασίαν Μεγαρεῦσι τῆς γῆς τῆς ἱερᾶς καὶ τῆς ἀορίστου καὶ ἀνδραπόδων ὑποδοχὴν τῶν ἀφισταμένων.
>
> Les Athéniens ne cédèrent sur aucun des autres points, pas plus qu'ils n'abrogèrent le décret : ils invoquaient contre les Mégariens la culture de la terre sacrée et de la terre sans bornes, ainsi que l'accueil donné aux esclaves fugitifs.

La *terre sacrée* et la *terre sans bornes* assurent la neutralité de la frontière athéno-mégarienne depuis Solon. En accusant les Mégariens de violer la neutralité de cette frontière, les Athéniens les accusent indirectement de vouloir toucher à Éleusis, et les avertissent qu'ils ne le toléreront pas. Or, les observations archéologiques faites à cette frontière tendent nettement à montrer qu'elle n'était pas alors réellement menacée, puisque les Mégariens n'y avaient établi à cette époque aucune installation permanente, ni fermes ni fortifications, comme ils le firent à la fin de la guerre du Péloponnèse, au moment où la puissance d'Athènes avait fléchi[3]. Les reproches qu'Athènes formule vis-à-vis de Mégare et qui justifient son maintien du décret ont donc valeur d'avertissement. Il s'agit d'avertir nettement les Mégariens de respecter la frontière établie par Solon, c'est-à-dire de ne pas toucher à Éleusis qu'il a libérée, et dont Athènes entend signaler qu'elle a l'intention de continuer à la

---

1 R. P. LEGON (1981), pp. 204-205.

2 THC., I, 139, 2.

3 *Supra*, pp. 145-150.

défendre, comme elle l'a fait depuis Solon. La fermeté vis-à-vis de Mégare sur un point — le décret — est le signe de la fermeté de la politique d'Athènes vis-à-vis d'elle sur tous les autres points. C'est pourquoi Athènes ne peut abroger le décret, alors même que les Lacédémoniens en tirent profit pour l'accuser de vouloir la guerre, faisant ainsi preuve de la plus mauvaise foi.

Ainsi, même si Thucydide ne le dit pas — mais son texte ne l'infirme pas non plus —, tandis que les informations qu'il apporte le confirment, la remémoration de l'*agos* à Athènes a porté ses fruits. Athènes désormais craint à nouveau pour Éleusis, et ceci non seulement parce qu'objectivement la plaine thriasienne sera menacée dans la guerre qui s'annonce, mais encore parce qu'elle attribue à l'*agos* le pouvoir d'entraîner la même domination que cette plaine a subie au temps de Théagène, avant que Solon ne la reconquière. L'effroi religieux rejoint d'ailleurs ici les appréhensions fondées, puisqu'on peut s'interroger à juste titre sur l'attitude des Éleusiniens dans le conflit qui vient. Quel camp choisiront-ils ? Celui de Mégare comme à l'époque de Théagène, celui de Sparte comme à l'époque de Cléomène ? Ou celui d'Athènes ?

À ces questions, la guerre apporta la réponse que redoutait Athènes, puisqu'Éleusis opta à nouveau pour les Péloponnésiens, comme le montre un décret athénien qui organise sa réintégration ultérieure dans la cité athénienne. Cette réintégration implique une période de *stasis* antérieure à ce décret que l'épigraphie — et non les textes littéraires qui ne font pas mention de ce décret — permet de dater de la guerre archidamique[1] :

[Ἔδοχσεν τε̄ι βολε̄ι καὶ τō̄ι δέμοι· - - - ἐπρυτάνευε, - - -] στοιχ. 50
..3. ἐγ[ραμμάτευε, - - - ἐπέστατε, - - - εἶπε· παραδιδ]-
[ό]ναι τ[οῖς? - - - - - -]. .ονε[- - - - -hι]
. οδε[- - - - - - - - - τ] 10 ερο̣π̣[οιο - - -]

---

[1] *SEG*, X, 60, ll. 1-29 ; K. KOUROUNIOTIS, dans *Hellenica*, 2 (1929), pp. 5-10 ; S. B. KOUGEAS, *ibid.*, pp. 116-118. - La fin du décret (ll. 34-37), connue plus tôt (*I.G.*, I², 185) concerne la prestation de serment qui eut lieu à Éleusis, tandis que les deux dernières lignes en placent les dispositions sous la garde de Zeus, d'Athéna, de Déméter et des autres dieux du *dèmos* des Athéniens. Un troisième fragment, découvert par H. T. WADE-GERY au Musée d'Éleusis et publié par lui dans *ABSA*, 33 (1932/3), pp. 127-131, contient le début du décret (ll. 1-12), mais sans le nom de la tribu qui exerçait la prytanie, ni celui de l'auteur de la proposition. K. KOUROUNIOTIS, *ibid.*, pp. 5-10, S. B. KOUGEAS, *ibid.*, pp. 116-118, et U. KAHRSTEDT, dans *GGA*, 1 (1932), pp. 77-84, avaient d'abord daté ce décret de la période 403/2 à 401/0, estimant qu'il appartenait à la période de la sécession éleusinienne qui suit la fin de la guerre du Péloponnèse et qui est la seule à être signalée par les textes. Mais, ainsi que A. A. PALAIOS, dans *Polemôn*, 1 (1929), pp. 174-180, et H. T. WADE-GERY (1932/3), pp. 127-131, *SEG*, X, 60, l'ont montré, en se fondant notamment sur l'alphabet attique qui y est utilisé, il date plus que probablement de la guerre archidamique.

ὃν *hι*[εροποιῶν ? - - -] ειδ - - - - - - - -
τος κ - - - - - - - - - - - - . . τ - - - - - - - - -
. νδο- - - - - - - - - - - - *lacuna*
. σον - - - - - - - - - - - -
[- -*hάπα*]ντα παραδιδόντον τ[οῖ]ς
[ιεροποιοῖς ? ἢ ἐνεχέσθον τῆι γεγραμμέ]νει ζεμίαι· ἐὰν δέ τις ἀμ-
[φισβετῆι *hάτε* ἔδε παραδεδοκός, ἐσαγ]όντον πέντε *h*εμερῶν *h*έο-
[ς ἂν πάντες παραδεδοκότες ὄσι· καθιστ]άντον δὲ φύλακας *h*οι ἄρ-
[χοντες ? (*vel* ἀρ|[χιτέκτονες]) - - - *h*οὶ τερέσοσι] τός τε ἐσιόντας
καὶ τὸς ἐ-
[χσιόντας καὶ φυλάχσονται *h*όπος ἂν με]δὲς ἐσίει παρὰ τὰ *h*εφσε-
[φισμένα· ..4.. εἶπε· τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ] τῆι βολῆι, Ἐλευσινίος δ-
[ὲ οἰκῆν ἐᾶν *h*όπο *h*έκαστος ἐτύγχανεν π]ρὸ τῶ πολέμο οἰκῶν Ἐλευ-
[σῖνι - ο]ἰκῆν δὲ καὶ ἐσιέναι Ἐλ[ευ]-
[σινάδε ἔχσέστο καὶ τῶι βολομένοι Ἀθ]εναίον καθάπερ πρὸ τῶ [πο]-
[λέμο ἐχσῆν αὐτοῖς· μὲ δέχεσθαι δὲ μεδέν]α χσένον ἐχσέστο
ἐ[ς τὰς ο]-
[ικίας μέτε *h*ικέτεν μεδένα μέτε αὐτό]μολον, ἢ ἐνέχεσ[θαι . . 5. . .]
[- τὰ]ς στρατιὰς τὰς . . . .9. . . .
[- - - τῶν πολ]εμίον- -
- - - σαντ -
- - - *h*- -

Qu'on livre aux hiéropes (?) tout ce qui doit être apporté, sinon que l'on soit soumis à la peine prévue par écrit. Si quelqu'un émet une contestation sur le fait qu'il a déjà livré [ce qui devait l'être], qu'il l'introduise dans les cinq jours jusqu'à ce que tous aient livré.
Que les archontes (?) [*ou* les architectes] placent des gardes pour contrôler ceux qui entrent et ceux qui sortent, de telle sorte que personne ne puisse entrer contrairement à ce qui a été décrété.
..[4].. Pour tout le reste, qu'il en soit comme la *Boulè* l'a décidé. Quant aux Éleusiniens, qu'ils habitent là où chacun se trouvait habiter avant la guerre, à Éleusis. [----------] Qu'habiter et pénétrer à Éleusis soit permis également à tout Athénien qui le désire, comme c'était le cas avant la guerre. Qu'il ne soit permis de recevoir aucun étranger dans les maisons, aucun suppliant, ni transfuge, ni de retenir [..[5]...] [----------les] armées qui ...[9].....[--- des ennemis]----------

Quoique le contexte historique de ce décret nous échappe, puisqu'aucun texte littéraire n'en fait mention, tandis que certaines de ses dispositions, notamment celles qui concernent ce qui doit être livré aux *hiéropes* — des armes peut-être — demeurent obscures, il est clair cependant qu'il organise le rétablissement de la concorde entre Athènes et Éleusis. C'est donc à la suite d'une période de sécession éleusinienne qu'il fut promulgué, tandis que les der-

nières lignes de son amendement montrent que cette sécession se produisit durant une période de guerre que l'écriture du décret permet de dater des débuts de la guerre du Péloponnèse. En conséquence, il est plus que probable que ce sont les archontes, et non les architectes[1], qui sont chargés de contrôler les entrées et les sorties d'Éleusis, de façon à n'y laisser pénétrer aucun étranger, même au titre de suppliant, ni aucun transfuge, bref personne qui, une fois introduit dans la ville, serait susceptible d'y provoquer cet état de *stasis* auquel le décret se réfère pour veiller à ce qu'il ne se reproduise pas. Le décret prend, d'autre part, des dispositions de façon à ce que chaque Éleusinien conserve ses biens à Éleusis, sans qu'on lui tienne rigueur de son comportement pendant la *stasis*. Inversement, les Athéniens se voient garantir à Éleusis les droits dont ils disposaient avant la guerre : ils pourront y habiter et y pénétrer librement, ce qui implique que, pendant la période de *stasis*, ils n'ont pu le faire. Sans doute Éleusis avait-elle expulsé de son sol les Athéniens, montrant ainsi qu'elle ne les considérait pas comme autochtones, et adoptant l'attitude inverse des Athéniens qui, avec Solon, puis avec Clisthène, et avec ce décret encore, réintègrent les Éleusiniens à chacune de leurs sécessions.

Pas plus que les précédentes, cette *stasis* n'est mentionnée par les historiens d'Athènes. Thucydide en particulier n'a pas jugé bon d'en faire état, alors qu'il prétend pourtant rendre scrupuleusement compte des faits et gestes de chacun des deux camps[2]. Mais il s'agit ici d'Éleusis et d'une *stasis* qui se situe dans le prolongement de cet *agos* dont, pas plus que les autres historiens d'Athènes, il ne signale les conséquences qu'il passe pour engendrer. Ici encore, on constate que, dans son œuvre, la cause la plus réelle de la guerre reste démunie de son pendant, l'*agos*, qui en est la cause la plus illusoire. Thucydide estime ainsi travailler pour la postérité, comme il le rappelle en signalant — mais de manière générale — que, dans son œuvre, le mythe n'a pas de place[3] :

> Καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται· ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἕξει. Κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται.

---

[1] La restitution ἀρ[χιτέκτονες], à la l. 17, due à Wade-Gery, est sans justification.

[2] THC., I, 22, 2.

[3] THC., I, 22, 4.

> Quand on les entendra, l'absence de mythe dans les faits rapportés les rendra sans doute plus pénibles à écouter, mais pour ceux qui veulent voir clair dans les événements passés, ainsi que dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présenteront des similitudes ou des analogies, qu'on les juge utile et cela suffira : ils constituent un bien pour toujours plutôt qu'un morceau d'apparat pour un auditoire du moment.

Dans cette conception de l'histoire que défend Thucydide, ce n'est plus le mythe invariant, mais les faits singuliers qui prennent une valeur exemplaire et occupent ainsi la fonction que le mythe avait jadis dans une civilisation de type oral, où la singularité des faits se perdait dans la mémoire collective et s'expliquait au niveau du mythe qui était *Alètheia*, non-oubli, mémoire[1]. L'*alètheia* de Thucydide, par laquelle il prétend discerner la vérité au-delà des apparences qui la masquent et la léguer à titre d'utilité aux générations futures[2], s'oppose à celle du maître de vérité de jadis, en même temps qu'elle la prolonge encore, comme le montre le vocabulaire même que Thucydide emploie.Ainsi, contrairement au maître de vérité, tel par exemple Solon qui dans son élégie sur l'*Eunomie* avait attribué à l'*agos* une valeur causale[3], l'historien qu'est Thucydide ne trouve plus l'*alètheia* dans le mythe, mais dans l'interprétation lucide d'une histoire particulière dont il entend distinguer la causalité propre. Cette histoire particulière devient, parce qu'il l'écrit, mémoire, « non oubli », *alètheia*. Elle prend ainsi la place du mythe qu'elle détrône. Aussi le mythe est-il absent de l'œuvre de Thucydide. La cause la plus réelle de la guerre du Péloponnèse — cette *alèthestatè prophasis* qu'en fonction de son jugement personnel, il s'estime apte à déceler — est donc traitée sans son pendant et son opposé qui en est la cause la plus apparente, la plus mise en valeur de son temps, tout en étant la plus illusoire, alors même qu'elle est la plus efficace pour l'ennemi — *mégistè prophasis* —, puisqu'elle lui permet de reporter sur Athènes la responsabilité d'une guerre qu'elle n'a pas voulue.

Mais si l'*agos* est la cause supposée de la guerre, non sa cause réelle, pourquoi ne pas le dire ? Pourquoi ne pas la situer à la place où réellement elle se situe, c'est-à-dire dans l'imaginaire des Athéniens ? Serait-ce qu'en définitive, l'*agos*, pour Thucydide aussi, reste menaçant et qu'écrire l'histoire

---

1 Sur l'*alètheia* du maître de vérité à l'époque archaïque : *supra*, pp. 239-240, n. 3.

2 Par une étude systématique du vocabulaire chez Thucydide, Catherine DARBO-PESCHANSKI, *La politique de l'histoire : Thucydide historien du présent*, dans *Annales (ESC)*, 44 (1989), pp. 653-675, souligne que celui-ci envisage la méthode historique par analogie à celle des orateurs dans l'assemblée qui, eux aussi, en dégageant les choses dans leur clarté, affirment vouloir faire œuvre d'utilité.

3 SOL., frgt 3, 17-18 G.-P.

est pour lui un exorcisme ? Quoi qu'il en soit, en proposant son analyse des causes de la guerre, Thucydide rejoint le point de vue de Périclès qui, dépassant la peur de l'*agos*, c'est-à-dire de la défaite, propose de ne pas fléchir devant les Péloponnésiens et de situer l'enjeu de la guerre là où il est réellement, dans une Athènes maîtresse d'un Empire et qui doit le garder. Le débat sur le décret mégarien qui ouvre le discours de Périclès, dans l'ultime séance de l'Assemblée que rapporte Thucydide avant le déclenchement de la guerre, est ainsi dépassé avant même d'avoir été abordé[1] :

> Σκέψασθε δέ· εἰ γὰρ ἦμεν νησιῶται, τίνες ἂν ἀληπτότεροι ἦσαν; καὶ νῦν χρὴ ὅτι ἐγγύτατα τούτου διανοηθέντας τὴν μὲν γῆν καὶ οἰκίας ἀφεῖναι, τῆς δὲ θαλάσσης καὶ πόλεως φυλακὴν ἔχειν, καὶ Πελοποννησίοις ὑπὲρ αὐτῶν ὀργισθέντας πολλῷ πλέοσι μὴ διαμάχεσθαι [...] τήν τε ὀλόφυρσιν μὴ οἰκιῶν καὶ γῆς ποιεῖσθαι, ἀλλὰ τῶν σωμάτων· οὐ γὰρ τάδε τοὺς ἄνδρας, ἀλλ' οἱ ἄνδρες ταῦτα κτῶνται.
>
> Réfléchissez plutôt. Si nous étions des insulaires, ne serions-nous pas davantage invincibles ? Eh bien, c'est le plus possible de cet état d'esprit qu'il faut nous rapprocher. Il faut laisser de côté terre et maisons pour assurer la garde de la mer et de l'*astu*. Et il faut éviter en prenant les premières trop à cœur d'engager le combat contre les Péloponnésiens, supérieurs en nombre [...] Ce n'est pas sur les maisons et sur la terre qu'il faut se lamenter, mais sur les êtres vivants. Car ce ne sont pas elles qui permettent d'acquérir des hommes, ce sont les hommes qui se les procurent.

Reprenant le thème solonien, selon lequel une cité est d'abord formée des hommes qui la composent, Périclès, comme Thémistocle l'avait fait en 480[2], le dissocie cependant de celui de la *chôra* que Solon estimait indispensable pour que cette cité vive. La terre, fondamentale dans la pensée de Solon et qui le restait dans celle de Thémistocle — puisque ce n'est qu'à contre-cœur, forcé et contraint, qu'il se résignait en 480 à l'éventualité de devoir la quitter — devient accessoire dans la pensée de Périclès : Athènes est une île au milieu de cette Égée que son Empire contrôle. L'Empire s'est substitué à la terre dans sa pensée, puisque c'est lui qui fait vivre Athènes[3].

---

1 THC., I, 143, 5 ; Y. GARLAN (1972), pp. 29-33.

2 HDT., VIII, 61 ; *supra*, p. 176.

3 THC., II, 63, 2 : « Or cet Empire est dès à présent entre vos mains comme une tyrannie, dont l'acquisition semble injuste, mais l'abandon dangereux. » - M. I. FINLEY, *Democracy, Ancient and Modern*, tr. fr., Paris, 1976, pp. 100-107, montre que la démocratie

Mais comment faire comprendre qu'Athènes est une île à des paysans qui depuis toujours habitent la terre de leurs ancêtres et que Périclès, pour assurer le succès de sa stratégie, va évacuer dans l'*astu*[1] ? À ces paysans inquiets, crédules et d'autant plus enclins à croire que la guerre qui s'annonce renouvelle celle du passé, qu'ils habitent depuis des générations la même terre et que la notion d'Empire leur reste étrangère, il faut aussi donner satisfaction. De même, faut-il avertir les Éleusiniens qu'Athènes n'est pas prête à tolérer la moindre défection de leur part (même si dans la suite elle sera contrainte de le faire), et faire savoir aux Mégariens que la stratégie de Périclès n'implique pas l'abandon définitif d'Éleusis en leurs mains avides. Aussi, avant même que Platées soit attaquée par un membre de la Ligue en un acte d'hostilité que Thucydide considère comme marquant le début de la guerre du Péloponnèse[2], Athènes décrète-t-elle la guerre contre Mégare, de telle sorte que, si on suit la ligne de l'*agos*, c'est Athènes et non le Péloponnèse qui porte la responsabilité de l'ouverture des hostilités.

En décrétant la guerre contre Mégare, Athènes ouvre-t-elle la guerre du Péloponnèse ?

Lorsqu'il rapporte les causes de la guerre du Péloponnèse, Plutarque signale non pas un, mais trois décrets mégariens. Selon lui, en effet, le refus de Périclès de retirer le décret interdisant aux Mégariens la fréquentation des ports de l'Empire et du marché de l'Attique, aurait abouti à un second décret stipulant l'envoi d'un héraut athénien à Mégare et à Sparte pour se plaindre de l'exploitation de l'*orgas*, tandis que la mort de ce héraut au cours de sa mission aurait donné lieu à un troisième décret promulguant l'état de guerre entre Athènes et Mégare. Plutarque qui cite ces décrets les attribue à la politique de Périclès et à l'animosité personnelle qu'il ressentait envers les Mégariens[3] :

> Ὑπῆν μὲν οὖν τις ὡς ἔοικεν αὐτῷ καὶ ἰδία πρὸς τοὺς Μεγαρεῖς ἀπέχθεια, κοινὴν δὲ καὶ φανερὰν ποιησάμενος αἰτίαν κατ' αὐτῶν, ἀποτέμνεσθαι τὴν ἱερὰν ὀργάδα, γράφει ψήφισμα κήρυκα πεμφθῆναι πρὸς αὐτοὺς καὶ πρὸς Λακεδαιμονίους τὸν αὐτόν, κατηγοροῦντα τῶν Μεγαρέων. Τοῦτο μὲν οὖν τὸ ψήφισμα Περικλέους ἐστὶν εὐγνώμονος καὶ φιλανθρώπου δικαιολογίας ἐχόμενον· ἐπεὶ δ' ὁ πεμφ-

athénienne repose au Ve siècle sur l'Empire dans la mesure où c'est l'Empire qui fait vivre les rameurs de la flotte, pris parmi les classes les plus pauvres.

1 THC., II, 16, 2.

2 THC., II, 1-2.

3 PLUT., *Pér.*, XXX, 2-3.

θεὶς κῆρυξ Ἀνθεμόκριτος αἰτίᾳ τῶν Μεγαρέων ἀποθανεῖν ἔδοξε, γράφει ψήφισμα κατ' αὐτῶν Χαρῖνος « ἄσπονδον μὲν εἶναι καὶ ἀκήρυκτον ἔχθραν, ὃς δ' ἂν ἐπιβῇ τῆς Ἀττικῆς Μεγαρέων, θανάτῳ ζημιοῦσθαι, τοὺς δὲ στρατηγοὺς ὅταν ὀμνύωσι τὸν πάτριον ὅρκον ἐπομνύειν ὅτι καὶ δὶς ἀνὰ πᾶν ἔτος εἰς τὴν Μεγαρικὴν εἰσβαλοῦσι· ταφῆναι δ' Ἀνθεμόκριτον παρὰ τὰς Θριασίας πύλας » αἳ νῦν Δίπυλον ὀνομάζονται.

Périclès éprouvait, à ce qu'il semble, une haine sous-jacente et personnelle à l'égard des Mégariens. La raison qu'au nom de l'État, il invoqua ouvertement contre eux [pour ne pas retirer le décret qui les excluait de l'agora et des ports de l'Empire] était qu'ils découpaient l'*orgas* sacrée. Il fit donc décréter qu'un héraut leur serait envoyé et que le même héraut irait accuser les Mégariens auprès des Lacédémoniens. Ce décret qui est de Périclès se présente sous la forme d'une plaidoirie modérée et bienveillante. Mais, comme le héraut Anthémocrite était mort en mission, à ce qu'il semble, par la faute des Mégariens, Charinos fit promulguer contre eux un décret selon lequel :

« - la haine serait sans trêve et sans héraut ;
- tout Mégarien qui mettrait le pied sur le sol de l'Attique serait puni de mort ;
- les stratèges, quand ils prêteraient le serment ancestral, jureraient d'envahir deux fois par an la Mégaride ;
- Anthémocrite serait enterré près des portes de Thria »

qu'on appelle aujourd'hui Dipylon.

Plutarque, qui a utilisé le recueil de décrets de Cratéros, se réfère fréquemment à des décrets dans sa *Vie de Périclès*[1]. On peut donc supposer que c'est de ce recueil que proviennent les deux décrets qu'il résume ici, en en citant les promoteurs : Périclès pour le premier et un des amis de Périclès, Charinos, pour le second[2]. Les informations qu'il apporte sur le premier de ces décrets, qui charge le héraut athénien Anthémocrite de se plaindre de l'exploitation de l'*orgas* à Mégare et à Sparte, sont confirmées par Thucydide[3],

1 Les nombreuses références aux décrets de Périclès que l'on trouve dans cette *Vie* (X, 4 ; 17 ; XX, 2 ; XXIV, 1 ; XXX, 2 ; XXXIV, 2 ; XXXVII, 3) doivent s'expliquer par la consultation d'un recueil de décrets sans doute dû à Cratéros qui, même s'il n'est pas nommé dans cette *Vie*, est cité comme source dans *Arist.*, 26, 1-4 ; cf. KRATEROS 342 J ; *Kom.* IIIb, pp. 94-109 ; F. JACOBY, *s. v.* « Krateros », dans *R.-E.*, XI, 1922, c. 1617-1621 ; G. L. CAWKWELL, dans *REG*, 82 (1969), p. 332 ; G. E. M. DE STE-CROIX (1972), p. 246.

2 Cf. PLUT., *Praec. ger. reip.*, 812D.

3 THC., I, 139, 1.

puisque celui-ci signale que les Athéniens arguèrent de la culture de l'*orgas* par les Mégariens pour refuser d'abroger le décret qui leur interdisait tout commerce dans les zones contrôlées par Athènes. Comme c'est durant l'automme et l'hiver 432/1 que Sparte mena ces ambassades à Athènes, c'est aussi durant cette période que se situa l'envoi du héraut athénien à Mégare et à Sparte. Cependant, alors que Thucydide ne signale ni la mort du héraut athénien, ni l'ouverture de la guerre avec Mégare qui en aurait résulté, Plutarque cite un troisième décret par lequel les Athéniens arguèrent de la mort de leur héraut, pour ouvrir cette guerre. Ce décret, pris à l'initiative de Charinos, stipulait que la « haine » entre Athènes et Mégare serait « sans trêve et sans héraut » et se traduirait par des invasions bisannuelles de la Mégaride.

Sans héraut, cette guerre, ouvertement proclamée par les Athéniens contre les Mégariens, ne leur sera pas annoncée ; elle sera de même sans trêve, ni accommodement possible, puisque c'est le héraut qui est chargé d'ouvrir les contacts diplomatiques et d'en garantir l'inviolabilité en temps de guerre[1]. La guerre qu'Athènes déclare ouverte contre Mégare sera donc guerre à outrance, tandis que le décret précise que tout Mégarien qui se trouvera sur le sol de l'Attique sera puni de mort[2]. Ce décret est donc nettement distinct du premier par lequel Athènes interdisait aux Mégariens de commercer sur son territoire et celui de son Empire. Par ailleurs, il prévoit l'ensevelissement d'Anthémocrite sur la voie Sacrée, à proximité des portes de Thria, dans ce lieu hautement symbolique des vieilles rivalités athéno-éleusiniennes.

Si ce dernier décret est authentique, l'affaire mégarienne eut non seulement des prolongements que ne signale pas Thucydide, mais encore il ouvre une guerre que l'on peut considérer comme marquant le début de la guerre du Péloponnèse, puisque, dès avant la prise de Platées, au début mars 431[3], Athènes prit l'initiative d'attaquer un État membre de la Ligue. En fonction de ces données, on a souvent proposé de déplacer le décret de Charinos soit après Platées[4], soit en 350/49, lorsque la guerre entre Athènes et Mégare re-

---

1 Sur la fonction du héraut dans les relations internationales : Louise-Marie WÉRY, *Mém. Lic. Univ. Liège*, 1963 ; ID. (1966), pp. 468-486. - Pour le même usage du héraut dans les relations entre Grecs et Barbares, R. LONIS, *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares*, Annales Littéraires de l'Univ. Besançon, Paris, 1969.

2 Il en sera de même à partir de Platées pour toutes les relations entre Athéniens et ressortissants de la Ligue. Aussi, à partir de cette date, n'y aura-t-il plus entre les deux camps désormais en guerre — et dont on voit clairement qu'ils le sont à ce signe — de relations *sans héraut*, c'est-à-dire sans protection officiellement garantie (THC., I, 146 ; II, 1).

3 THC., II, 2. - La chronologie donnée par Thucydide permet de situer la prise de Platées au début de mars 431 : Jacqueline DE ROMILLY (1962), p. 86.

4 Ainsi L. HOLZAPFEL, *Untersuchungen über die Darstellung der griechischen Geschichte, von 489 bis 413 vor Chr.*, Leipzig, 1879, pp. 176-186 ; A. W. GOMME

prit à propos de l'*orgas*[1]. Mais ni l'une ni l'autre de ces modifications ne s'impose si l'on tient compte des indications chronologiques fournies par Thucydide lui-même, qui amènent à situer les deux derniers décrets mégariens dans le cadre des préliminaires de la guerre du Péloponnèse, et donc avant Platées. D'autre part, les offensives biannuelles menées par Athènes contre Mégare dans les premières années de la guerre jusqu'en 424[2] confirment que le décret de Charinos fut bien appliqué[3]. Le silence de Thucydide sur ce décret et la guerre qui en résulte participe donc ici encore à sa mise en évidence de la cause la plus réelle de la guerre — à savoir qu'elle résulte de la peur des Péloponnésiens devant la croissance de l'Empire —, et à son occultation de celle qu'il estime en être la plus illusoire — à savoir qu'elle résulte de la peur des Athéniens de perdre Éleusis en fonction d'un *agos* toujours agissant. C'est le poids qu'Athènes attribue à l'*agos* qui explique, en effet, l'envoi du héraut Anthémocrite à Mégare et à Sparte, pour y affirmer qu'Athènes défendra coûte que coûte sa frontière avec Mégare, c'est-à-dire Éleusis, et c'est lui encore qui explique l'ouverture de la guerre avec Mégare qui suit la mort de ce héraut, en fait opportune pour Athènes. Car cette mort, qu'Athènes estime être un assassinat, légitime son entrée dans la guerre mégarienne qu'Athènes désire, parce qu'elle entend montrer aux Mégariens qu'elle a dépassé le stade de la peur et qu'elle ne lui abandonnera jamais, quoi qu'il advienne, Éleusis qui, depuis Solon, est sienne.

L'érection de la tombe d'Anthémocrite à la sortie d'Athènes, près des portes de Thria où se forme chaque année la procession des Mystères en direction d'Éleusis, s'inscrit elle aussi dans la même volonté d'affirmer que le passé ne se reproduira plus, alors même que l'on en redoute le poids. Car cette tombe témoigne que désormais ce sont les Mégariens et non plus les Athéniens qui, comme au temps de Théagène, violent le droit des gens. Ce sont donc eux et non plus les Athéniens qui encourent le courroux des Deux

---

(1945), p. 450 (à titre d'hypothèse) ; G. E. M. DE STE-CROIX (1972), p. 248 ; J. B. SALMON (1986), p. 425.

1 W. R. CONNOR, dans *AJPh*, 83 (1962), pp. 230-246 ; ID, dans *REG*, 83 (1970), p. 308. *Contra* G. L. CAWKWELL, dans *REG*, 82 (1969), pp. 327-335, qui estime que le décret de Charinos n'a qu'un rôle mineur dans le déclenchement de la guerre du Péloponnèse.

2 THC., IV, 66, 1.

3 ARISTOPH., *Ach.*, 523-540, traduit l'opinion populaire sur les causes de la guerre du Péloponnèse en assimilant le premier décret mégarien, relatif à l'exclusion économique, et le troisième, relatif à l'exclusion de tout Mégarien du territoire dominé par Athènes : la « terre », l'« agora », la « mer » et le « continent », aux vers 533-534, constituent des hyperboles destinées à souligner ironiquement la puissance d'Athènes.

Déesses, ainsi que le rappelle le commentaire que l'on faisait devant cette tombe à l'époque de Pausanias encore[1] :

> Ἰοῦσι δὲ ἐπ' Ἐλευσῖνα ἐξ Ἀθηνῶν ἣν Ἀθηναῖοι καλοῦσιν ὁδὸν ἱερᾶν, Ἀνθεμοκρίτου πεποίηται μνῆμα. Ἐς τοῦτον Μεγαρεῦσίν ἐστιν ἀνοσιώτατον ἔργον, οἳ κήρυκα ἐλθόντα, ὡς μὴ τοῦ λοιποῦ τὴν χώραν ἐπεργάζοιντο, κτείνουσιν Ἀνθεμόκριτον· καὶ σφισι ταῦτα δράσασι παραμένει καὶ ἐς τόδε μήνιμα ἐκ τοῖν θεοῖν, οἷς οὐδὲ Ἀδριανὸς ὁ βασιλεὺς ὥστε καὶ ἐπαυξηθῆναι μόνοις ἐπήρκεσεν Ἑλλήνων.
>
> Quand on va à Éleusis depuis Athènes, par la route que les Athéniens appellent la voie Sacrée, on trouve le tombeau d'Anthémocrite à l'égard duquel les Mégariens commirent un acte tout à fait impie. Car, alors qu'Anthémocrite était venu comme héraut pour leur dire de ne plus cultiver le pays à l'avenir, ils le mirent à mort. Et, contre les auteurs de cet acte, la colère des Deux Déesses se poursuit jusqu'aujourd'hui. Aussi l'Empereur Hadrien leur a-t-il refusé à eux seuls parmi les Grecs son soutien pour l'expansion de leur cité.

Érigée non loin de la tombe de Sciros, ce devin venu de Dodone pour aider les Éleusiniens dans la guerre contre Érechthée[2], la tombe d'Anthémocrite y faisait contrepoint à ce que la légende affirmait de façon constante et qui faisait frémir Athènes dans le conflit qui, en 432/1, s'annonçait, à savoir que les Éleusiniens, notamment les Eumolpides, avaient toujours été du côté de Mégare et du Péloponnèse. Et maintenant ? Allaient-ils prendre à nouveau parti pour les Mégariens, alors que ceux-ci venaient de violer l'*orgas* et d'assassiner un héraut, commettant ainsi un double sacrilège ? Athènes n'était donc pas la seule à assassiner, à massacrer, à commettre ces crimes que la déesse ne tolérait pas et qui entraînaient son anathème et l'exclusion de ses Mystères. Si jadis Athènes avait été coupable envers elle, c'était au tour des Mégariens de l'être. Qu'Éleusis les exclue donc des Mystères ! Ce qui fut fait, comme le rappelle la *Lettre de Philippe* aux Athéniens[3] :

> Καίτοι τὸ παρανομεῖν εἰς κήρυκα καὶ πρέσβεις τοῖς ἄλλοις τε πᾶσιν ἀσεβὲς εἶναι δοκεῖ καὶ μάλισθ' ὑμῖν· Μεγαρέων γοῦν Ἀνθεμόκριτον ἀνελόντων, εἰς τοῦτ' ἐλήλυθεν ὁ δῆμος ὥστε μυσ-

---

1 PAUS., I, 36, 3-4.

2 PAUS., I, 36, 3.

3 [DEM]., XII (*Phil.Op.*), 4 ; cf. HARPOCR., *s. v.* Ἀνθεμόκριτος Dindorf : « Il s'agissait de ce héraut qui avait été assassiné par les Mégariens, alors qu'il leur enjoignait de ne pas cultiver l'*orgas* sacrée des Deux Déesses. »

τηρίων μὲν εἴργειν αὐτούς, ὑπομνήματα δὲ τῆς ἀδικίας στῆσαι ἀνδριάντα πρὸ τῶν πυλῶν.

Pourtant faire violence à un héraut et à des ambassadeurs est un acte impie pour tout le monde et pour vous en particulier. Comme les Mégariens avaient mis à mort Anthémocrite, le peuple alla jusqu'à les exclure des Mystères, et, en mémorial de cette injustice, à élever une statue devant les portes.

Située au point de départ de la voie Sacrée, la tombe d'Anthémocrite y proclamait le bon droit d'Athènes, l'infamie des Mégariens et la condamnation de leur comportement par le clergé éleusinien. Placé devant un crime de sang et devant une violation manifeste du droit des gens, le clergé des Eumolpides — et non Athènes comme le croit l'auteur de la *Lettre à Philippe* — ne pouvait, en effet, qu'exclure les Mégariens des Mystères. Athènes obtenait ainsi ce qu'elle voulait. Elle avait le crime à opposer au crime, la souillure à opposer à la souillure, la malédiction à opposer à la malédiction. Elle se justifiait devant l'opinion hellénique et devant elle-même de la guerre à outrance qu'avant même le déclenchement des hostilités par la Ligue, elle entreprenait contre Mégare, sans la lui déclarer, puisque Mégare mettait à mort les hérauts qu'elle lui envoyait.

Cette politique, Thucydide n'a pas jugé bon de la signaler parce qu'elle résulte d'une interprétation mythique de l'histoire qu'il récuse. Toutefois, en ne développant que la cause la plus réelle de la guerre, et en se refusant à donner au mythe une valeur que selon lui il n'a pas, ne témoigne-t-il pas en réalité de l'inverse de ce qu'il entend démontrer ? Car, si le mythe est inopérant, pourquoi ne pas le signaler, en le mettant à la place où il existe, c'est-à-dire dans l'imaginaire de ses concitoyens ? Le silence de Thucydide, loin de montrer que l'*agos* a cessé d'être considéré comme agissant, n'affirme-t-il pas, au contraire, qu'il reste pour lui aussi une force qui est à l'œuvre dans la guerre, quand bien même la *ratio* s'efforce de l'en chasser ? Ce silence prolonge en tout cas celui de la tradition athénienne qui systématiquement s'est tue sur le pouvoir qu'Athènes accordait à l'*agos* en tant que cause des occupations successives qu'avait connues la plaine thriasienne, depuis celle de Théagène de Mégare, vers 636, jusqu'à celle qu'Athènes risque à nouveau de connaître en 432/1. Dans ces conditions, cette même tradition ne pouvait que se taire sur la libération d'Éleusis par Solon qui mettait fin au pouvoir de l'*agos* jusqu'à ce qu'une nouvelle occupation d'Éleusis, associée à une nouvelle *stasis* des Éleusiniens, convainque à nouveau de sa puissance. C'est dans cette situation qu'Athènes se retrouve en 403/2 lorsque Sparte, à nouveau, lui remémore l'*agos*.

403/2 - Dix *diallaktai* pour séparer Éleusis d'Athènes

Lorsqu'en 403/2 Pausanias voulut régler la séparation entre Athéniens de la ville et oligarques, il fit appel à dix experts qui arrivèrent de Sparte comme *diallaktai*, munis des pleins pouvoirs pour réconcilier entre eux les Athéniens, en fait pour donner Éleusis aux oligarques[1]. La *Constitution d'Athènes*, qui cite le texte du traité instaurant cette « réconciliation » (*dialusis*) qui est en réalité une séparation, permet d'en appréhender les clauses par opposition à la réconciliation — celle-là bien réelle — qui avait marqué la fin de la *stasis* entre Éleusis et Athènes, au début de la guerre du Péloponnèse. Ainsi, tandis que le décret promulgué à cette époque autorisait les Athéniens à venir à Éleusis et à y habiter, comme ils le faisaient avant la guerre, le traité de 403/2 interdit, au contraire, toute cohabitation et même toute fréquentation entre Éleusiniens et Athéniens, exception faite pour la trêve des Mystères[2] :

> Μὴ ἐξεῖναι δὲ μήτε τοῖς Ἐλευσινόθεν εἰς τὸ ἄστυ μήτε τοῖς ἐκ τοῦ ἄστεως Ἐλευσῖνάδε ἰέναι, πλὴν μυστηρίοις ἑκατέρους. [...] Ἐὰν δέ τινες τῶν ἀπιόντων οἰκίαν λαμβάνωσιν Ἐλευσῖνι, συμπείθειν τὸν κεκτημένον· ἐὰν δὲ μὴ συμβαίνωσιν ἀλλήλοις, τιμητὰς ἑλέσθαι τρεῖς ἑκάτερον, καὶ ἥντιν' ἂν οὗτοι τάξωσιν τιμὴν λαμβάνειν. Ἐλευσινίων δὲ συνοικεῖν οὓς ἂν οὗτοι βούλωνται.
>
> Ceux d'Éleusis ne pourront venir dans l'*astu* ni ceux de l'*astu* aller à Éleusis, exception faite pour chacun des deux camps dans les Mystères [...] Si des émigrés veulent occuper une maison à Éleusis, l'accord du propriétaire sera nécessaire ; s'ils n'arrivent pas à un accord, chacune des deux parties choisira trois experts et le propriétaire recevra le prix fixé par eux. Vivront avec les émigrés les gens d'Éleusis que ceux-ci acceptent.

Cette dernière clause montre que tous les Éleusiniens n'étaient pas du côté des Trente et de leurs partisans qui s'installent à Éleusis pour y former une cité séparée d'Athènes, qui n'a plus rien de commun avec elle, si ce n'est la célébration des Mystères qu'Éleusis continue à ouvrir à tous. L'accueil qu'Éleusis donne aux oligarques, n'en témoigne pas moins que les Eumolpides choisissent à nouveau le camp du Péloponnèse et des ennemis de la démocratie[3]. Aussi la monnaie qu'Éleusis frappe durant cette période de *stasis*,

---

1 *A.P.*, XXXVIII, 4 ; *supra*, p. 226.

2 *A.P.*, XXXIX, 2-3.

3 C'est aussitôt après la bataille de Phylè au cours de l'hiver 403/2 que les Trente, en position de faiblesse, fortifient Salamine et Éleusis pour s'y retirer en cas d'échec : XEN.,

représente sur l'avers Triptolème — héros éleusinien par excellence — tenant des épis (?), assis sur son char traîné par des dragons ailés, et au revers un porc tourné vers la droite, debout sur un *bacchos*, le rameau des Mystes éleusiniens. En haut, la légende porte : ΕΛΕΥΣΙ [1]. Les Eumolpides et leur héros Triptolème ont donc à nouveau choisi le camp opposé à celui d'Athènes. Dans ce contexte de rupture qui ne peut renvoyer qu'aux autres, et d'abord à celle qui se produisit sous Théagène et à laquelle mit fin Solon, le choix du terme *diallaktai*, pour désigner les arbitres de Sparte, résonne comme une note de cruelle ironie. Il semble dire aux Athéniens que ce que Solon avait fait comme *diallaktès*, pour réunir Éleusis à Athènes, ces arbitres sont maintenant en mesure de le défaire, et que ce que Cléomène n'avait pu réussir au début du siècle, Pausanias est maintenant en mesure de le réaliser.

Pourtant, si Sparte à nouveau remémore indirectement le souvenir de l'*agos* à Athènes par le choix même du titre qu'elle donne à ses mandataires, Athènes quant à elle, plus que jamais, choisit de se taire. Elle le fait en mettant l'accent sur la législation de Solon à laquelle elle affirme alors revenir[2], ce qui est encore une manière d'oublier l'autre versant de son œuvre : la libération. Et quand, après deux années de *stasis*, elle récupère Éleusis, en 401/0, par une opération militaire[3], elle choisit de restaurer une nouvelle fois la concorde[4]. Au même moment, Cybèle, sinon sur l'Agora, du moins à Athènes, se substitue à la triade solonienne et se fond avec elle, ce qui est une

---

Hell., II (4), 8 ; LYS., XII, *Eratosth.*, 52 ; *Agor.*, 44 ; DIOD., XIV, 32, 4. - *A.P.*, 37, 1, ne signale pas ces projets de retraite des Trente à Salamine et à Éleusis qui, selon LYS., *ibid.*, 52, avaient été préparés par l'arrestation à Éleusis des démocrates et des partisans d'Athènes, qui étaient 300. Ce chiffre est minime. À la fin du Ve siècle, à Éleusis, les partisans de la démocratie et d'Athènes restaient donc peu nombreux, raison pour laquelle les Trente choisirent de s'y retirer. Les études des modernes — ainsi P. J. RHODES (1985)[2], p. 452, qui renvoie à P. CLOCHÉ, *La restauration démocratique à Athènes en 403*, Paris, 1915, *ch. IV Éleusis*, pp. 34-46 — sont presqu'inexistantes en la matière. Les périodes de *stasis* entre Éleusis et Athènes n'ont jamais été envisagées dans leur ensemble.

[1] E. CAVAIGNAC, *Les monnaies d'Éleusis*, dans *RN*, 12 (1908), pp. 311-333 ; pl. X et XI. Quelques pièces qui portent la légende ΑΘΕ doivent, selon Cavaignac, dater de la période de la réintégration d'Éleusis dans la cité athénienne en 401/0. - Cette documentation n'est pas reprise par C. M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, Londres, 1976, ch IV *Athens*.

[2] *Supra*, p. 291.

[3] Selon XEN., *Hell.*, II (4), 43, les Athéniens, après avoir mené une expédition militaire contre les Éleusiniens, exécutèrent froidement leurs stratèges venus pour négocier, puis envoyèrent auprès des autres leurs amis et leurs parents pour les convaincre de la nécessité d'une entente.

[4] *Supra*, p. 227.

manière d'exprimer l'universalité de la Mère, en dehors de ce contexte éleusinien où il est lié à tant de haine et d'amour à la fois, à l'*olbos* et à l'*agos* qui en est le versant opposé.

Conclusion

La double mémoire d'Athènes

ou l'impossible rejet de l'histoire

La libération d'Éleusis par Solon est un des événements majeurs de l'histoire d'Athènes. Cet événement, célébré par Solon dans ses poèmes et commémoré dans le temps liturgique d'Athènes par les *kurbeis*, ne fut pourtant jamais explicitement mentionné par les historiens d'Athènes. Non qu'Athènes ait oublié au Ve siècle la libération d'Éleusis par Solon. Au contraire, elle s'en souvient d'autant plus qu'elle croit dans le caractère répétitif des événements dramatiques qu'elle a vécus avant cette libération. Pour l'Athènes du Ve siècle, en effet, l'*agos*, cette malédiction qui la touche pour avoir exécuté les partisans de Cylon, reste une réalité vivante, menaçante, dont l'efficacité paraît prouvée par les invasions successives qu'a connues la plaine thriasienne, depuis celle de Théagène de Mégare vers 636 jusqu'à celle qui menace Athènes à la veille de la guerre du Péloponnèse.

À cette conception mythique d'une histoire qui passe pour invariablement se répéter, Thucydide oppose son analyse des causes de la guerre du Péloponnèse. Cependant, parce qu'il choisit de mettre en lumière la cause qu'il estime être la plus réelle de cette guerre, tout en laissant dans l'ombre la cause qu'il estime en être la plus illusoire — à savoir qu'elle résulte de l'*agos* —, Thucydide aussi participe à cette « loi du silence » qui veut que l'on ne dise jamais à Athènes au Ve siècle les conséquences de l'*agos*. Aussi, de même que l'on n'y rappelle pas la domination mégarienne sur Éleusis, qui passe pour avoir été la première conséquence de l'*agos*, on n'y rappelle jamais que Solon mit fin à cette domination en rendant Éleusis à Athènes et en faisant de la déesse de l'*agos*, Déméter, la Mère de la cité.

Le contenu des poèmes de Solon, son calendrier, ses lois qui unissent les Athéniens, en faisant d'eux des *homoioi*, rendaient cependant impossible l'oubli total de son œuvre. Celle-ci était d'ailleurs inscrite non seulement dans le temps liturgique mais aussi dans l'espace civique, tant au centre qu'à la frontière, par ce culte de la Terre-Mère d'Éleusis dont il avait fait la Mère d'Athènes. Aussi, au VIe et au Ve siècles, sur l'Agora, les hommes politiques — des Pisistratides aux démocrates de la fin du siècle — célèbrent-ils la Mère en apposant de nouvelles pierres à son sanctuaire du *Bouleutèrion-Mètrôon*, fondé par Solon. Ils légitiment ainsi leur œuvre politique par rapport à la sienne qui leur sert de point de référence, même si, avant la fin du Ve siècle, la littérature athénienne ne présente jamais Solon comme tel. Mais, à Athènes, la mémoire est double, inscrite d'une part dans le culte et dans l'espace civique, et d'autre part, dans une histoire qui se refuse à se souvenir de Solon en tant que libérateur de la *Terre Noire* d'Éleusis et arracheur des bornes-frontières mégariennes.

Son œuvre de libération, visible au centre d'Athènes, dans le sanctuaire de la Mère, restait cependant à cette même époque visible à la frontière mégarienne qui gardait les traits que Solon lui avait donnés, en la neutralisant en tant que terre sacrée — *orgas* des Deux Déesses — et terre non bornée. La frontière elle aussi illustrait la victoire de Solon qui, après avoir arraché les bornes-frontières mégariennes à l'Aigaléos, avait imposé une *terre sans bornes* aux Mégariens dans le Patéras, tandis qu'aux Kérata, Déméter, en son *orgas*, affirmait qu'elle protégeait désormais Athènes contre Mégare. C'est donc non seulement l'Agora fondée par Solon, mais aussi la frontière constituée par lui qui, au Ve siècle, restait un vivant commentaire de ces trimètres iambiques du fragment 30 G.-P. où il résumait son œuvre politique. L'examen de l'Agora, comme celui de la frontière, confirme ainsi l'interprétation qu'H. van Effenterre le premier a donnée du début de ce poème en montrant qu'il concerne la libération de la *Terre Noire* d'Éleusis par Solon et l'arrachage des bornes mégariennes.

En conséquence, c'est le concept de la cité chez Solon que l'on peut saisir, tel qu'il apparaît à la lecture de ses poèmes, désormais mieux compris. Solon y affirme l'importance essentielle des hommes (*andres*). Ce sont eux qui forment Athènes, eux tous sans exception. Il importe donc de n'en exclure aucun, quel que soit son statut social, quels que soient ses principes civiques, mais d'unir les uns et les autres dans l'égalité que leur donne la soumission égale à une loi qui, en contrepartie, garantit à chacun les mêmes droits. L'Athènes de Solon se veut ainsi l'Athènes des *homoioi*, parfaite transposition de l'idéal hoplitique, revu et corrigé par l'idéal éleusinien de filiation par rapport à une Terre-Mère devenue celle d'Athènes.

Si la Terre, sa liberté par rapport à l'étranger, son unité par rapport à elle-même, sont fondamentales dans la pensée de Solon, sa possession par la cité, son intégrité, ne se conçoivent jamais sans les citoyens qui en quelque sorte la prolongent, puisqu'ils en sont les fils et qu'ils retournent à elle. Aussi est-ce pour que chacun à Athènes soit libre ou retrouve sa liberté, si la guerre la lui a fait perdre, que, d'abord et avant tout, Solon a voulu libérer Éleusis et sa plaine. C'est ce que montre l'importance qu'il attache à la libération des hommes dans son poème et sa volonté de faire rentrer à Athènes tous les exclus, et d'abord ceux-là même que nul ne réclamait plus, lorsqu'ils avaient été vendus comme esclaves à l'étranger. C'est ce que montre encore sa volonté de rendre Athènes à tous les exilés, quand bien même ont-ils cessé de parler cette langue ionienne qui les désigne comme Athéniens. C'est ce que montre enfin sa politique de restitution aux Éleusiniens des terres qu'ils avaient perdues, alors qu'ils étaient devenus *hectèmores*, dépendants de Mégare, avec l'approbation de la famille des Eumolpides.

La priorité que Solon donne au facteur humain influencera la manière dont Athènes se définira aux heures les plus tragiques de son histoire, en une référence constante à sa pensée. Car, à Salamine, Thémistocle qui a choisi de défendre Athènes sur mer, en abandonnant momentanément le territoire civique, affirme qu'Athènes, en dépit de cet abandon, reste Athènes, c'est-à-dire une *polis* et une terre (*gè*), aussi longtemps qu'elle possède deux cents navires pleins d'hommes. Rééditant dans une certaine mesure cette politique, Périclès encourage ses concitoyens à penser Athènes comme une île dotée d'un Empire et qui, en conséquence, se doit de défendre d'abord ses hommes, et non sa *chôra* qu'il convient momentanément d'abandonner à l'ennemi. Il pousse ainsi jusqu'au paradoxe l'affirmation de la priorité des hommes sur la cité, mais en se distançant de Solon qui n'avait jamais envisagé une telle rupture entre terre et citoyens.

L'Athènes du Ve siècle se définit ainsi en une innovation constante, mais qui s'établit toujours en fonction d'un premier fondateur : Solon. C'est cette fidélité même qui est d'ailleurs angoissante pour Athènes. Car la confiance en la Mère, qui y est l'expression première et constante du patriotisme, a son corollaire dans le doute que la cité ressent d'elle-même lorsque les trahisons d'Éleusis et les invasions péloponnésiennes répétées l'amènent à revenir non plus à l'*olbos* de Déméter, qui est le sentiment qu'elle a de former une communauté unifiée, mais à l'*agos*, qui est le sentiment de la fragilité de cette communauté, menacée par le double fléau de la guerre et de la *stasis* éleusinienne.

Dès lors ne plus croire avec Thucydide qu'invariablement l'histoire se répète, ce sera faire confiance encore au destin d'Athènes même si elle va, dans la guerre qu'il décrit, de plus en plus vers la défaite. Ce sera substituer au poids oppressant d'un mythe invariant le trésor unique d'une histoire que l'on appréhende dans sa singularité. Ce sera prendre la succession des maîtres de vérité de jadis en mettant au centre non plus une connaissance fondée sur le sacré mais sur le « je » d'une raison qui pense la cité et qui, à ce titre, se veut *alètheia*. Dans ce sens, l'éclosion de l'histoire à Athènes apparaît comme le prolongement immédiat de la démocratie, parce qu'elle transpose dans le domaine scientifique les idées même qui président à sa formation.

Bibliographie

Bibliographie générale

Les ouvrages qui sont cités sous cette rubrique sont ceux qui interviennent de manière spécifique dans deux des parties au moins de cette étude. Suit une bibliographie classée en fonction des thèmes plus particulièrement abordés dans chacune des parties.

Dans le texte lui-même, après avoir été citée une première fois *in extenso*, la référence est abrégée par le nom de l'auteur, suivi par la mention de l'année donnée entre parenthèse, et la mention des pages concernées. Ainsi Géza ALFÖLDY (1969), pp. 33-34. - L'abréviation des revues est celle de l'*Année philologique*.

La bibliographie a été clôturée en mai 1993, date du dépôt de la thèse de doctorat qui est à l'origine de ce livre. Les études qui, exceptionnellement, ont été citées après cette date le sont entre crochets droits.

ALFÖLDY, Géza, *Der Attische Synoikismos und die Entstehung des Athenischen Adels*, dans *RBPhH*, 47 (1969), pp. 5-36.

ANDREWES, A., *The Growth of the Athenian State*, pp. 360-391; *The Tyranny of Pisistratus*, pp. 392-416, dans J. BOARDMAN et N. G. L. HAMMOND (éds), *CAH*, III, 3, *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Century*, Cambridge, 1982^2.

BENVENISTE, É, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.

BÉRARD, Cl., *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel, 1974.

BÉRARD, Cl., *Entrer en imagerie*, pp. 19-31, et *Fêtes et mystères*, pp. 105-116, dans *La cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Institut d'archéologie et d'histoire ancienne (Lausanne) et Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes (Paris), Lausanne-Paris, 1984.

BESCHI, L. et MUSTI, D., *Pausania, Guida della Grecia, Libro I, L'Attica*, Fondazione Lorenzo Valla, 1987.

BESCHI, L., *s. v.* « Demeter », dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, IV, 1, 1988, pp. 844-892; IV, 2, 1988, pp. 563-598.

BOURRIOT, F., *Recherches sur la nature du génos*, Lille-Paris, 1976.

BURY, J. B. - MEIGGS, R., *A History of Greece*, Londres, 1975.

BUSOLT, G., *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*, II^2, Gotha, 1895.

CADOUX, T. J., *The Athenian Archons from Kreon to Hypsichides*, dans *JHS*, 68 (1948), pp. 70-123.

CARLIER, P., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984.

CASEVITZ, M., POUILLOUX, J., CHAMOUX, F. (éds), *Pausanias. Description de la Grèce. Livre I. L'Attique*, Paris, 1992.

CASEVITZ, M., *Les mots de la frontière en grec*, dans Y. ROMAN (éd.), *La frontière* [*Travaux de la Maison de l'Orient*, 21 (1993), p. 17-24].

CERRI, G., *La Madre degli Dei nell'*Elena *di Euripide : tragedia e rituale*, dans *QS*, 18 (1983), pp. 155-195.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, I, 1968, II, 1970, III, 1974.

CLINTON, K., *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, dans *TAPhS*, 64 (1974).

CLINTON, K., *The Author of the Homeric* Hymn to Demeter, dans *OAth*, 16 (1986), pp. 43-49.

CLINTON, K., *The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis*, dans N. MARINATOS et R. HÄGG (éds), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres et New York, 1993.

DAVIES, J. K., *Athenian Propertied Families, 600-300 B.-C.*, Oxford, 1971.

DE SCHUTTER, X., *Le culte d'Apollon Patrôos à Athènes*, dans *AC*, 57 (1987), pp. 103-129.

DETIENNE, M., *La notion mythique d'ΑΛΗΘΕΙΑ*, dans *REG*, 73 (1960), pp. 27-35.

DETIENNE, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), Paris, 1981^2.

DEUBNER, L., *Attische Feste*(1932), Berlin, 1956^2.

DIEHL, E., *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1949^3.

DONTAS, G. S., *The True Aglaurion*, dans *Hesperia*, 52 (1983), pp. 49-61.

EFFENTERRE, H. (van), *Solon et la terre d'Éleusis*, dans *RIDA*, 24 (1977), pp. 91-129.

FAURE, P., *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964.

FERRARA, G., *La politica di Solone*, Naples, 1964.

FLACELIÈRE, R. (éd.), *Plutarque, Vies*, II, Paris, 1961.

FOUCART, P., *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914.

GARLAN, Y., *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris, 1974.

GAUTHIER, Ph., *De Lysias à Aristote (Ath. Pol., 51, 4) : le commerce du grain à Athènes et les fonctions des sitophylaques*, dans *RD*, 59 (1981), pp. 5-28.

GENTILI, B. et PRATO, C., *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*, I, Teubner, 1988^2.

GOMME, A. W., *A Historical Commentary on Thucydides*, I, Oxford, 1945.

HIGNETT, C., *A History of the Athenian Constitution*, Oxford, 1952.

HORNBLOWER, S., *A Commentary on Thucydides*, I, Oxford, 1991.

HUMBERT, J. (éd.), *Homère, Hymnes*, Paris, 1936.

JACOBY, F., *Atthis. The local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949.

JACOBY, F., *Die Fragmente der Griechischen Historiker (F Gr Hist)*, Berlin, 1923 - Leiden, 1955; III, b, *Commentary*, 1954 ; II, b, 2, *Notes*, 1954.

JAEGER, W., *Paideia. La formation de l'homme grec* (1933), tr. fr., Paris, 1988[2].

JEANMAIRE, H., *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.

L'HOMME-WÉRY, Louise-Marie, *Solon, libérateur d'Éleusis dans les « Histoires » d'Hérodote*, dans *REG*, 107 [1994], pp. 362-380.

LA GENIÈRE, Juliette (de), *Le culte de la Mère des dieux dans le Péloponnèse*, dans *CRAI*, 1986, pp. 29-48.

LABARBE, J., *La loi navale de Thémistocle*, Paris, 1957.

LEGON, R. P., *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Ithaca et Londres, 1981.

LEGRAND, Ph.-E. (éd.), *Hérodote, Histoires*, Paris, V, 1946; VIII, 1953.

LÉVÊQUE, P. et VIDAL-NAQUET, P., *Clisthène l'Athénien. Sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, 1983[2].

LINFORTH, I. M., *Solon the Athenian*, Berkeley, 1919.

LINK, S., *Landverteilung und Sozialer Frieden im archaischen Griechenland*, dans *Historia, Einzelschriften, Heft* 69 (1990).

LORAUX, Nicole, *L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique*, dans *Annales (ESC)*, 34 (1979), pp. 3-26.

LORAUX, Nicole, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, 1981.

LORAUX, Nicole, *Solon au milieu de la lice*, dans *Hommage à Henri van Effenterre*, Paris, 1984, pp. 190-214.

LORAUX, Nicole, *Solon et la voix de l'écrit*, dans M. DETIENNE (éd.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce Ancienne*, Lille, 1989, pp. 95-129.

LOUCAS, Éveline et Ioannis, *Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déesse de Phlya*, dans *Latomus*, 45 (1986), pp. 392-404.

MANFREDINI, M. et PICCIRILLI, L. (éds), *PLutarco, La Vita di Solone*, Fondazione Lorenzo Valla, 1977.

MARTIN, R., *Recherches sur l' Agora grecque*, Paris, 1951.

MASARACCHIA, A., *Solone*, Florence, 1958.

MATHIEU, G. (éd.), *Aristote, Constitution d'Athènes* (1922), Paris, 972[8].

MAZON, P. (éd.), *Eschyle*, II, Paris, 1945.

MCCREDIE, J. R., *Fortified Military Camps in Attica*, dans *Hesperia, Suppl.*, 9 (1966), pp. 63-72.

MCDONALD, B. R., *The Megarian Decree*, dans *Historia*, 22 (1983), pp. 385-409.

MCGREGOR, M. F., *Solon's Archonship : the Epigraphic Evidence*, dans *Studies in Honour of E. T. Salmon*, Toronto, 1974, pp. 31-34.

MOSSÉ, Claude, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969.

MOSSÉ Claude, *Athènes : L'économie et la société*, dans E. WILL, C. MOSSÉ, P. GOUKOWSKY, *Le monde grec et l'Orient*, II, *Le IVe siècle et l'époque hellénistique*, Paris, 1975.

MOSSÉ, Claude, *Le thème de la PATRIOS POLITEIA dans la pensée grecque du IVème siècle*, dans *Eirene*, 16 (1978), pp. 81-89.

MOTTE, A., *L'expression du sacré dans la religion grecque*, dans J. RIES (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-La-Neuve, 1986, pp. 109-256.

MOTTE, A., *Silence et secret dans les Mystères d'Éleusis*, dans J. RIES et H. LIMET (éds), *Rites d'initiation, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve*, dans *Homo Religiosus*, 13 (1986), pp. 317-334.

MOTTE, A. et PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *Le mot et les rites. Aperçu des significations de* ΘΡΓΙΑ *et de quelques dérivés*, dans *Kernos*, 5 (1992), pp. 119-140.

MYLONAS, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, New Jersey, 1961.

NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, dans *Handbuch der Altertumswissenschaft*, V, 2, 1, Munich, 1955.

NILSSON, M. P., *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece* (1951), Göteborg, 1986^2.

OBER, J., *Fortress Attica. Defense of the Athenian Land Frontier. 404-322*, dans *Mnemosyne, Suppl.*, 84 (1985).

OSTWALD, M., *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969.

OSTWALD, M., *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1986.

PADGUG, R. A., *Eleusis and the Union of Attica*, dans *GRBS*, 13 (1972), pp. 135-150.

PAPACHATZIS, N. D. (éd.), *Παυσανίου Ἑλλάδος περιήγησις. I. Ἀττικά*, Athènes, 1974, p. 456.

PARKE, H. W., *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977.

PARKER, R., *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.

PÉLÉKIDIS, Ch., *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962.

PHILIPPSON, A., *Die griechische Landschaften*, Frankfurt am Main, I, 2, 1951; I, 3, 1952.

PICARD, Ch., *Les luttes primitives entre Athènes et Éleusis*, dans *RHR*, 166 (1931), pp. 1-76.

PICCIRILLI, L., ΜΕΓΑΡΙΚΑ. *Testimonianze e frammenti*, Pisa, 1975.

PRITCHETT, W. K., *The Attic Stelai. Part I*, dans *Hesperia*, 22 (1953), pp. 225-279, et *The Attic Stelai. Part II*, dans *Hesperia*, 25 (1956), pp. 178-317.

RHODES, P. J., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1985^2.

RICHARDSON, N. J., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974.

ROMILLY, Jacqueline (de) (éd.), *Thucydide, La Guerre du Péloponnèse*, I, Paris, 1958.

ROUX, G., *Quatre récits de la bataille de Salamine*, dans *BCH*, 98 (1974), pp. 51-98.

RUSCHENBUSCH, E., ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. *Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, dans *Historia*, 7 (1958), pp. 398-424.

RUSCHENBUSCH, E., ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. *Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, dans *Historia, Einz.*, 9 (1966) = (1983)^2.

SAKELLARIOU, M. et FARAKLAS, N., *Ancient Greek Cities, Μεγαρίς, Αἰγόσθενα, Ἐρένεια*, Athènes, 1972.

SAKURAI, M., et RAUBITSCHEK, A. E., *The Eleusinian Spondai (IG I^3, 6, Lines 8-47)*, dans *Mélanges G. Mylonas* (1987), II, pp. 263-265.

SALMON, J. B., *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford, 1986^2.

SÉCHAN, L. et LÉVÊQUE, P., *Les grandes divinités*, Paris, 1990^2.

SERVAIS, J., *Hérodote et la chronologie des Cypsélides*, dans *AC*, 38 (1969), pp. 39-52.

SHAPIRO, H. A., *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mayence,1989.

SOKOLOWSKI, F., *Lois sacrées des cités grecques, Suppl.*, Paris, 1962.

SOKOLOWSKI, F., *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.

SOMVILLE, P., *Études grecques*, Liège-Bruxelles, 1990.

STROUD, R., *The Axones and Kurbeis of Drakon and Solon*, dans *Class. Stud.*, 19 (1979), pp. 1-62.

THOMPSON, H. A. et WYCHERLEY, R. E., *The Athenian Agora*, XIV, *The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, New Jersey, 1972.

TRAILL, J. S., *The Political Organisation of Attica*, dans *Hesperia, Suppl.*, 14 (1975).

VERMAESEREN, M. J., *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, II, Leiden, 1982.

VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir et les origines de l'éphébie attique*, dans *Annales (ESC)*, 23 (1968), pp. 947-963 = *Le chasseur noir, formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981^2, pp. 151-175.

VOX O., *Solone autoritratto*, Padoue, 1984.

WELWEI, K. W., *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis*, Darmstadt, 1992.

WÉRY, Louise-Marie, *Le Meurtre des hérauts de Darius en 491*, dans *AC*, 35 (1966), pp. 468-486.

WEST, M. L., *Iambi et elegi graeci*, II, Oxford, 1972.

WILL, Éd. *c.r. de M. Ostwald, Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, dans *RPh*, 45 (1971), pp. 102-113.

WILL, Éd., *c.r. de G. Ferrara, La politica di Solone* dans *RH*, 236 (1966), pp. 235-239.

WILL, Éd., *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955.

WILL, Éd., *Le monde grec et l'Orient, I, Le Ve siècle*, Paris, 1972.

WILL, Er., *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec*, dans *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne, Colloque de Strasbourg 1958*, Paris, 1960, pp. 95-111.

WILL, Éd., *La Grèce archaïque*, dans *Actes de la deuxième conférence internationale d'histoire économique, Aix en Provence, 1962*, I, Paris, 1965, pp. 41-96.

WOODHOUSE, W. J., *Solon the Liberator. A Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century*, Oxford (1938), New York, 1965[2].

WYCHERLEY, R. E., *The Athenian Agora*, III, *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, New Jersey, 1957.

Chapitre premier. Terres et bornes dans le fragment 30 G.-P. de Solon

ANDREWES, A., *The Greek Tyrants*, Londres, 1956.

AUSTIN, C., *De nouveaux fragments de l'*Érechthée *d'Euripide*, dans *Recherches de papyrologie*, IV, Paris, 1967, pp. 11-66.

AUSTIN, M. et VIDAL-NAQUET, P., *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1972.

BAURAIN, Cl., *Passé légendaire, archéologie et réalité historique : L'hellénisation de Chypre*, dans *Annales (ESC)*, 44 (1989), pp. 463-477.

BEAUCHET, L., *Histoire du droit privé de la république athénienne*, II, Paris, 1897.

BENGTSON, H., *Griechische Geschichte*, dans *Handbuch der Altertumswissenschaft*, III, 4, 1960.

BOARDMAN, J., *Herakles, Peisistratos and Eleusis*, dans *JHS*, 95 (1975), pp. 1-12.

BOISACQ, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1916.

CASSOLA, F., *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, dans *PP*, 28 (1973), pp. 26-68.

CASSOLA, F., *Solone. La terra e gli ectemori*, dans *PP*, 19 (1964), pp. 26-68.

CATAUDELLA, M. R., *Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti economici e sociali dell'Attica arcaica*, Catane, 1966.

CROISET, M . (éd), *Platon. Œuvres complètes*, I, Paris, 1963.

DAIN, A. et BON Anne-Marie (éds), *Enée le Tacticien, Poliorcétique*, Paris, 1967.

DARESTE, R., HAUSSOULLIER, B. et REINACH, Th., *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, Paris, 1891.

FERRARA, G., *Su un'interpretazione delle riforme di Solone*, dans *PP*, 15 (1960), pp. 21-39.

FIGUEIRA, T. J., *The Ten Archontes of 579/8 at Athens*, dans *Hesperia*, 53 (1984), pp. 447-473.

FINE, J. V. A., *Horoi. Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens*, dans *Hesperia, Suppl.*, 9 (1951).

FINLEY, M. I., *Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C. The Horos-Inscriptions*, New Brunswick, 1951.

FINLEY, M. I., *Land, Debt and the Man of Property in Classical Athens*, dans *Political Science Quarterly*, 68 (1953), pp. 249-269 = M. I. FINLEY, *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, 1981 (avec complément bibliographique).

FINLEY, M. I., *La servitude pour dettes*, dans *RD*, 43, (1965), pp. 159-184.

FINLEY, M. I., *L'aliénabilité de la terre en Grèce ancienne : un point de vue*, dans *Annales (ESC)*, 25 (1970), pp. 1271-1277.

FINLEY, M. I., *The Ancestral Constitution* (leçon inaugurale 1971), dans *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, 1981, pp. 209-251.

FORREST, W. G., *La naissance de la démocratie grecque*, tr. fr., Paris, 1966.

FRENCH, S. A., *The Economic Background to Solon's Reforms*, dans *CQ*, 49 (1956), pp. 11-25.

FRISK, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg, 1961.

FRITZ, K. (von), *The Meaning of the Hektemoros*, dans *AJP*, 62 (1941), pp. 144-156.

FRITZ, K. (von), *Once More the Hektemoroi*, dans *AJP*, 64 (1943), pp. 24-43.

FUKS, A., *The Ancestral Constitution*, Routledge, 1953.

FUSTEL de COULANGES, *La cité antique* (1864), Paris, Flammarion, 1984.

FUSTEL de COULANGES, *Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire*, Paris, 1891.

GAUTHIER, Ph., *À propos des clérouquies athéniennes*, dans M. I. FINLEY (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris, 1973, pp. 179-186.

GERMAIN, L. R. F., *Antinomie entre le témoignage des* horoi *et celui des orateurs attiques*, dans *Akten des VI. internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik*, Munich, 1972, pp. 430-433.

GERNET, L., *« Horoi »*, dans *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, 1955, pp. 345-353 = *« Horoi » hypothécaires*, dans L. GERNET, *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, 1982^2, pp. 251-264.

GILLIARD, Ch., *Quelques réformes de Solon*, Lausanne, 1907.

GRAILLOT, H., *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912.

GUIRAUD, P., *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 1893.

HAMMOND, N. G. L., *Land Tenure in Attica and Solon's* Seisachtheia, dans *JHS*, 81 (1961), pp. 76-98.

HARDING, P., *Atthis and Politeia*, dans *Historia*, 26 (1977), pp. 148-160.

LALONDE, G. V., *Inscriptions, Horoi*, dans *The Athenian Agora*, XIX, Princeton, 1991.

LÉVY, E., Politeia *et* politeuma *chez Aristote*, dans M. PIÉRART (éd.), *Aristote et Athènes*. Actes de la table ronde *Centenaire de l'* Αθηναίων Πολιτεία, *Fribourg, 23-25 mai 1991*, Fribourg, 1993, pp. 65-90.

LEWIS, N., *Solon's Agrarian Legislation*, dans *AJP*, 62 (1941), pp. 144-156.

MERITT, B. D., *Greek Inscriptions*, dans *Hesperia*, 8 (1939), pp. 59-65.

MILLER, Molly, *The Accepted Date for Solon : Precise, but Wrong?* dans *Arethusa*, 2 (1969), pp. 62-86.

MILLETT, P., *The Attic* Horoi *Reconsidered in the Light of Recent Discoveries*, *Opus*, 1 (1982), pp. 219-230.

MOSSÉ, Claude, *Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IVe siècle avant J.-C. La fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962.

MOSSÉ, Claude, *Le statut des paysans en Attique au IVe siècle*, dans M. I. FINLEY (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris, 1973, pp. 179-186.

MOSSÉ, Claude, *Comment s'élabore un mythe politique : Solon, « père fondateur » de la démocratie athénienne*, dans *Annales (ESC)*, 34 (1979), pp. 425-437.

MURRAY, O., *Early Greece*, Oxford, 1980, pp. 173-191.

NILSSON, M. P., *Political Propaganda in the VIth Century Athens*, dans *Studies D. M. Robinson*, II, 1953, pp. 743-748.

OLIVA, P., *Solon und seine* Seisachtheia, dans *ZAnt*, 21 (1971), pp. 103-122.

OLIVA, P., *Solon. Legende und Wirklichkeit*, dans *Xenia*, 20 (1988).

RUSCHENBUSCH, E., c.r. de *P. Oliva, Solon. Legende und Wirklichkeit*, *Xenia*, 20 (1988), dans *Gnomon*, 61 (1989), pp. 444-447.

RUSCHENBUSCH, E., *Über das Bodenrecht im archaischen Athen*, dans *Historia*, 21 (1972), pp. 753-755.

SCHILS, G., *Solon and the* Hektemoroi, dans *AncSoc*, 22 (1991), pp. 75-90.

SEALEY, R., *A History of the City States*, Berkeley, 1976.

SNODGRASS, A., *Archaic Greece. The Age of Experiment* (1980), tr. fr., Paris, 1986.

SWOBODA, H., *Beiträge zur griechischen Rechtsgeschichte*, dans *ZRG*, 26 (1905), pp. 191-280.

THOMAS, Rosalind, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989.

WALLACE, R. W., *The Date of Solon's Reforms*, dans *AJAH*, 8 (1983), pp. 81-95.

WHITEHEAD, D., *1-41, 42-69 : A Tale of Two Politeiai*, dans M. PIÉRART (éd.), *Aristote et Athènes*, Actes de la table ronde *Centenaire de l'*Athènaiôn Politeia, *Fribourg, 23-25 mai 1991*, Fribourg, 1993, pp. 25-38.

WILCKEN, U., *Zu Aristoteles'* ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΑΘΗΝΑΙΩΝ, dans *Hermès*, 30 (1895), pp. 619-623.

WILL, Éd., *Soloniana. Notes critiques sur des hypothèses récentes*, dans *REG*, 82 (1969), pp. 104-106.

Chapitre II. Libération d'Éleusis de la domination mégarienne

ALLEN, T. W., HALLIDAY, W. R., et SIKES, E. E., *The Homeric Hymns*, Oxford, 1936.

BALLÉRIAUX, O, *Φιλοσόφως τὰ θεουργικὰ ἐξετάξειν. Syrianus et la télestique*, dans *Kernos*, 2 (1989), pp. 13-25.

BALLÉRIAUX, O. , *Mantique et télestique dans le Phèdre de Platon*, dans *Kernos*, 3 (1990), pp. 35-43.

BOLLACK, J., *L'or des Rois*, dans *RPh*, 37 (1963), pp. 234-254.

BURKERT, W., *La Genèse des choses et des mots*, dans *EPh*, 25 (1970), pp. 443-455.

BURKERT, W., *Ancient Mystery Cults* (1987), tr. fr., Paris, 1992.

BYL, S., *Pourquoi Aristophane a-t-il intitulé sa comédie de 423 « Les Nuées »?* dans *RHR*, 204 (1987), pp. 239-247.

CALAME, Cl., *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne, 1990.

CLINTON, K., *The Nature of the Late Fifth-Century Revision of the Athenian Law Code*, dans *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography*, presented to E. Vanderpool, *Hesperia, Suppl.*, 19 (1982), pp. 27-37.

CLINTON, K., *Sacrifice at the Eleusinian Mysteries*, dans *Early Greek Cult Practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Athènes, 1988, pp. 69-80.

CRAHAY, R., *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956.

CROISSANT, Jeanne, *Aristote et les Mystères*, Liège, 1932.

DAUX, G., *La Grande Démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)*, dans *BCH*, 87 (1963), pp. 603-634.

DE HEER, C. , ΜΑΚΑΡ-ΕΥΔΑΙΜΩΝ-ΟΛΒΙΟΣ-ΕΥΤΥΧΗΣ, *A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.*, Amsterdam, 1969.

DEMOULIN, H., *Epiménide de Crète*, Bruxelles, 1901.

DELCOURT, M. (éd.), *Tragiques Grecs, Euripide*, Paris, 1962.

DETIENNE, M., *La cité en son autonomie. Autour d'Hestia*, dans *QS*, 22 (1985), pp. 59-78.

DETIENNE, M., *La phalange : problèmes et controverses* dans J.-P. VERNANT (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 119-142.

DODDS, R., *The Greeks and the Irrational* (1959), tr. fr., Paris, 1965.

DOW, S., *The Athenian Calendar of Sacrifices : the Chronology of Nikomakhos' Second Term*, dans *Historia*, 9 (1960), pp. 271-293.

DOW, S., *Six Athenian Sacrificial Calendars*, dans *BCH*, 92 (1968), pp. 170-186.

DOW, S., *The Walls inscribed with Nikomakhos' Law Code*, dans *Hesperia*, 30 (1961), pp. 58-73.

EFFENTERRE, H. (van), *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe* (1948), Paris, 1968^2.

FINGARETTE, Ann, *A New Look at the Wall of Nikomakhos*, dans *Hesperia*, 40 (1971), pp. 330-335.

FLACELIÈRE, R. (éd.), *Plutarque, Vies*, I, Paris, 1957.

GERNET, L. (éd.), *Lysias, Discours*, II, Paris, 1926.

GRÉGOIRE, H., *Sur un chœur d'Euripide*, dans *Ét.Cl*, 3 (1938), pp. 321-330.

GRÉGOIRE, H. et MÉRIDIER, L. (éds), *Euripide, Hélène*, V, Paris, 1950.

HATZFELD, J., *Alcibiade*, Paris, 1951.

JEFFERY, Lilian H., *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961 ; 1990^2 (révision par A. W. JOHNSTON).

JOST, Madeleine, *Les Grandes Déesses d'Arcadie*, dans *REA* 72 (1970), pp. 138-151.

KANNICHT, R., *Euripides-Helena*, Heidelberg, 1969.

KERN, O., *s.v.* « *Ballètus* », dans *R.-E.*, II^2, cc. 2830-2831.

KÖRTE, A., *Eleusinisches*, dans *Glotta*, 25 (1936), pp.134-142.

LECLERC, Marie Christine, *Épiménide sans paradoxe*, dans *Kernos*, 5 (1992), pp. 221-233.

LÉVÊQUE, P., *Ὄλβιος et la félicité des initiés*, dans *Rayonnement grec. Hommages à Ch. Delvoye*, Bruxelles, 1982, pp. 113-126.

LÉVÊQUE, P., *La naissance d'Érichthonios ou de quelques distorsions dans la Sainte Famille*, dans *REA*, 94(1992), pp. 315-323

LORAUX, Nicole, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981.

LOUCAS, I., *Η Ρέα-Κυβέλη και οι γονιμικές λατρείες της Φλύας*, Athènes, 1988.

MANSFIELD, J. M., *The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos*, Diss. Berkeley, 1985.

MIKALSON, J. D., *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, New Jersey, 1975.

MILES, M., *The Temple of Triptolemos in the City Eleusinion*, dans *AJA*, 86 (1982), p. 276.

MOTTE, A., *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973.

MURRAY, G., *Euripidis Fabulae*, Oxford, 1957[2].

NILSSON, M. P., *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954.

OLIVER, J. H., *Greek Inscriptions*, dans *Hesperia*, 4 (1935), pp. 5-29.

PICARD, Ch., *La prédiction de Déméter aux Éleusiniens*, dans *RPh*, 56 (1930), pp. 257-265.

PIRENNE Vinciane, *Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes*, dans *Studia Phœnicia*, 5 (1987), pp. 145-156.

PORTULAS, J., *La condition héroïque et le statut religieux de la louange*, dans H. LLOYD-JONES (éd.), *Pindar and the After Life*, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 31 (1984), p. 207-243.

ROBERTSON, N., *Solon's Axones and Kyrbeis, and the Sixth-Century Background*, dans *Historia*, 35 (1986), pp. 147-176.

RUDHARDT, J., *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971.

SABATUCCI, D., *Saggio sul misticismo greco* (1979[2]), tr. fr., Paris, 1982.

SFAMENI-GASPARRO, Giulia, *Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell'« Elena » (vv. 1301-1365)*, dans *Hommages Vermaeseren*, III, EPRO, Leiden, 1978, pp. 1148-1187.

SFAMENI-GASPARRO, Giulia, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Rome, 1986.

SIMONDON, Michèle, *Le temps, « père de toutes choses ». Chronos-Kronos*, dans *Actes du colloque « Le temps et l'histoire »*, dans *ABPO*, 83 (1976), pp. 227-230.

WILL, Éd., c. r. de *Ruschenbusch,* ΣΟΛΩΝΟΣ NOMOI. *Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, dans *RPh*, 42 (1968), pp. 134-135.

Chapitre III. D'une frontière à l'autre. De l'Aigaléos aux Kérata et au Patéras

ADAM, J. P., *L'architecture militaire grecque*, Paris, 1982.

ADRADOS, R., *Liricos griegos, elegiacos y yambographos*, II, Barcelone, 1959.

BELOCH, K. J., *Zur Karte von Griechenland. 3. Eleutherae*, dans *Klio*, 11 (1911), pp. 436-439.

BERTRAND, J. -M., *Inscriptions historiques grecques*, Paris, 1992.

BOHRINGER, F., *Cultes d'athlètes en Grèce classique : propos politiques, discours mythiques*, dans *REA* 81 (1979), pp. 5-18.

BOHRINGER, F., *Mégare. Traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité*, dans *AC*, 49 (1980), pp. 5-22.

BONNET Corinne et JOURDAIN-ANNEQUIN Colette (éds), *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives. Actes de la table ronde, Rome, 15-16 juin 1989*, Bruxelles-Rome, 1992.

BRAVO, B., *Théognida, 825-830 : un témoignage sur les* horoi *hypothécaires à l'époque archaïque*, dans *Mélanges P. Lévêque*, V, *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 104 (1990), pp. 14-52.

BRELICH, A., *Guerre, agoni et culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961.

CARRIÈRE, J.(éd.) , *Théognis. Poèmes élégiaques*, Paris, 1975.

CHANDLER, Lilian, *The North-West Frontier of Attica*, dans *JHS*, 46 (1926), pp. 1-21.

DAUX, G., *Le Serment des éphèbes athéniens*, dans *REG*, 84 (1971), pp. 370-383.

DAVERIO ROCCHI, Giovanna, *La* ΙΕΡΑ ΟΡΓΑΣ *e la frontiera attico-megarica*, dans *Acme*, 9 (1987), pp. 97-109.

DAVERIO ROCCHI, Giovanna, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Rome, 1988.

DELEBECQUE, Éd. (éd.), *Xénophon, l'Art de la chasse*, Paris, 1970.

DURRBACH, F. (éd.), *Lycurgue, Contre Léocrate*, Paris, 1932.

FERGUSON, W. S, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911.

FERGUSON, W. S., *The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion*, dans *Hesperia*, 7 (1938), pp. 1-76.

FOUCART, P., *Décret athénien de l'année 352 trouvé à Éleusis*, dans *BCH*, 13 (1889), pp. 433-467.

FOUCART, P., *Étude sur Didymos*, Paris, 1896.

FROST, F. J., *Plutarch's Themistocles*, Princeton, New Jersey, 1980.

HAMMOND, N. G. L., *The Heraeum at Perachora and Corinthian Encroachment*, dans *ABSA*, 49 (1954), pp. 93-102.

HANRIOT, C., *Recherches sur la topographie des dèmes*, Paris, 1853.

HICKS, E. I. et HILL, G. F., *Greek Historical Inscriptions*, Oxford, 1901.

HINSTIN, G., *Théâtre d'Euripide et fragments*, II.

HONIGMANN, *s.v.* « Kykala », dans *R.-E.*, XI, 1 (1922), c. 2308.

HUDSON -WILLIAMS, T., *The Elegies of Theognis*, Londres, 1910.

HYDE, *s.v.* « Orsippos », dans *R.-E.*, XVIII, 2, 1942, c. 1419.

JONES, J. E., SACKETT, L. H. et ELIOT, C. W., *TO DEMA : A Survey of the Aigaleos Parnes Wall*, dans *ABSA*, 52 (1957), pp. 152-189.

KAHN, Laurence, *Hermès, la frontière et l'identité ambiguë*, dans *Ktèma*, 4 (1979), pp. 201-211.

KAHRSTEDT, U., *Die Landgrenzen Athens*, dans *AM*, 57 (1932), pp. 8-28.

LABARBE, J., *L'âge correspondant au sacrifice du* Koureion *et les données historiques du sixième discours d'Isée*, dans *BAB*, 39 (1953), pp. 358-394.

LABARBE, J., *Quel Critias dans le* Timée *et le* Critias *de Platon*?, dans *SEJG*, 31 (1989-1990), pp. 240-255.

MERITT, B. D., *Greek Inscriptions*, dans *Hesperia*, 8 (1939), pp. 69-76.

MERKELBACH, R., *Aglauros. Die Religion der Epheben*, dans *ZPE*, 9 (1972), pp. 277-283.

MEYER, *s. v.* « Megara », dans *R.-E.*, XV, 1, 1931, c. 166.

MILCHHOEFER, A., dans CURTIUS-KAUPERT, *Karten von Attika, Erlautender Text*, 1900, *Heft* 7.

MULLER, A., *Megarika*, dans *BCH*, 104 (1980), pp. 83-89.

MULLER, A., *Megarika*, dans *BCH*, 105 (1981), pp. 203-225.

MULLER, A., *Megarika*, dans *BCH*, 106 (1982), pp. 379-407.

REINMUTH, O. W., *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B. C.*, Leyde, 1971.

ROBERT, L., *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, pp. 297-307.

ROBERT, L., *Recherches épigraphiques*, dans *REA*, 62 (1960), pp. 304-305.

ROUSSEL, P., *Un nouveau document concernant le génos des Céryces*, dans *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 819-834.

ROUSSEL, P., *Les chlamydes noires des éphèbes athéniens*, dans *REA*, 43 (1941), pp. 163-165.

SARTRE, M., *Aspects économiques et religieux de la frontière dans les cités grecques*, dans *Ktèma*, 4 (1979), pp. 213 -224.

SCHMIDT, *s. v.* « Lithophoros », dans *R.-E.*, XIII[1], 1926, cc. 774-775.

SCHWENN, *s.v.* « Kephalos », dans *R.-E.*, XI, 1, 1922, cc. 217-221.

SIEWERT, P., *The Ephebic Oath*, dans *JHS*, 97 (1977), pp. 102-111.

THREPSIADIS M. J., *apud* KOURONIOTIS, K.,*'Ελευσινιακά*, Athènes 1932, pp. 233-236.

TOEPFFER, I., *Attische Genealogie*, Berlin, 1889.

TRAVLOS, J., *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen, 1988.

VAN DE MAELE, S., *Le site d'Eréneia et la frontière attico-mégarienne*, dans *Phœnix*, 34 (1980), pp. 153-159.

VAN DE MAELE, S., *Fortifications antiques sur la frontière attico-mégarienne*, dans *EMC*, 26, n.s. 1 (1982), pp. 199-205.

VAN DE MAELE, S., *La route antique de Mégare à Thèbes par le défilé du Kandili*, dans *BCH*, 111 (1987), pp. 191-205.

VAN GRONINGEN, B. A., *Théognis. Le premier livre*, Amsterdam, 1966.

VERBANCK-PIÉRARD, Annie, *Héraclès l'Athénien*, dans Annie VERBANCK-PIÉRARD et D. VIVIERS (éds), *Culture et Cité. L'avénement d'Athènes à l'époque archaïque*, Actes du Colloque de l'Université libre de Bruxelles, 25-27 avril 1991, Bruxelles, [1995], pp. 103-125.

VERBANCK-PIÉRARD, Annie, *Le double culte d'Héraklès : légende ou réalité?* dans *Annales littéraires de l'Univ. Besançon* 86 (1989), pp. 43-64.

Chapitre IV. La bataille

ARATOWSKY, B., *Notes on Salamis*, dans *Studies to D. M. Robinson*, II, 1953, pp. 789-796.

BEATTIE, A. J., *Nisaea and Minoa*, dans *RhM*, 103 (1960), pp. 21-43.

BÖLTE, F. et WEICKER, G., *Nisaia und Minoa*, dans *MDAI(A)*, 29 (1904), pp. 79-100.

BRADEEN, D. W., *The Fifth-Century Archon List*, dans *Hesperia*, 32 (1963), pp. 187-193.

BÜRCHNER, *s. v.* « Salamis », dans *R.-E.*, 2e série, I, 2, 1920, cc. 1829-1830.

DETIENNE, M. et VERNANT, J. -P., *Les ruses de l'intelligence. La* mètis *des Grecs*, Paris, 1978[2].

DOW, S. et HEALEY, R., *A Sacred Calendar of Eleusis*, dans *Harvard Theological Studies*, 21 (1965), pp. 32-38.

EGGINK, J., *Observationes in Plutarchi Vitam Solonis*, Leyde, 1878, p. 22.

FLACELIÈRE, R., *Le bonnet de Solon*, dans *REA*, 49 (1947), pp. 235-247.

GEYER, *s. v.* « Skiradion », dans *R.-E.*, 2e série, III, 1, 1927, c. 533.

KOCH, *s. v.* « Skiras », dans *R.-E.*, 2e série, III, 1, 1927, cc. 534-535.

LABARBE, J., *Chiffres et modes de répartition de la flotte grecque à l'Artémision et à Salamine*, dans *BCH*, 76 (1952), pp. 384-441.

LENORMANT, F., *Recherches archéologiques à Éleusis*, Paris, 1862.

LEWIS, D. M., *Cleisthenes and Attica*, dans *Historia*, 12 (1963), pp. 22-40.

MCLEOD, W. E., *Boudoron, an Athenian Fort on Salamis*, dans *Hesperia*, 29 (1960), pp. 316-323.

ROBERT, C., *Athena Skiras und die Skirophorien*, dans *Hermes*, 20 (1885), pp. 349-379.

SIMON, Erika, *Festivals of Attica. An Archaeological Survey*, Wisconsin, 1983.

Chapitre V. De la libération à la législation

BENVENISTE, É, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948.

BIANCIOTTI, H., *Sans la miséricorde du Christ*, Paris, 1985.

CASEVITZ, M., *Mon astu, sa polis : les exemples d'Hérodote*, dans *Ktèma*, 8 (1983), pp. 75-83.

DE SANCTIS, G., *Atthis*, Turin, 1912.

DEN BOER, W., *A New Fragment of Solon?*, dans *Mnemosyne*, 19 (1966), pp. 46-47.

DETIENNE, M., *Géométrie, politique et société*, dans *Annales (ESC)*, 20 (1965), pp. 425-441.

DETIENNE, M. et SVENBRO J. , *Les loups au festin ou la cité impossible*, dans *QS*, 9 (1979), pp. 3-23 = *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, pp. 215-237 .

EFFENTERRE, H. (van), *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, Paris, 1985.

EFFENTERRE, H. (van), *Les Béotiens. Aux frontières de l'Athènes antique*, Paris, 1989.

FAURE, P., *Les parfums de la Grèce*, dans Claude MOSSÉ (éd.), *La Grèce ancienne*, Paris, 1986.

GAGARIN, M., *The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law*, dans *TAPhA*, 111 (1981), pp. 71-77.

GARLAN, Y., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1982.

GERNET, L., *L'institution des arbitres publics à Athènes*, dans *REG*, 52 (1939), pp. 389-414.

GIGON, O., *Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons*, dans *MH*, 11 (1954), pp. 201-230.

GRAS, M., *Amphores commerciales et histoire archaïque*, dans *DArch*, 5 (1987), pp. 41-50.

GRAS, M., *L'apport des amphores à la connaissance des commerces archaïques en mer Tyrrhénienne*, dans *PACT*, 20 (1988), pp. 291-303.

GREENHALGH, P.A., *Early Greek Warfare. Horsemen and Chariots in the Homeric and Archaic Ages,* Cambridge, 1973.

HAVELOCK, E. A., *The Greek Concept of Justice*, Cambridge (Mass.), 1978.

JAEGER, W., *Solons Eunomie*, dans *SDAW*, 11 (1926), pp. 69-85 = *Five Essays*, Montréal, 1966, pp. 77-99.

KNOX, B. M., *Greek Literature*, dans EASTERLING, P. E. et KNOX, B. M. (éds), *The Cambridge History of Classical Literature*, 1985.

LABARBE, J., *L'apparition de la notion de tyrannie dans la Grèce archaïque*, dans *AC*, 40 (1971), pp. 471-504.

LAROCHE, E., *Histoire de la racine NEM en grec ancien*, Paris, 1949.

LÉVY, E. , *Les origines du mirage scythe*, dans *Ktèma*, 6 (1981), pp. 57-68.

LÉVY, E., Astu *et* polis *dans l'Iliade*, dans *Ktèma*, 8 (1983), pp. 55-74.

LEWIS, D., *Les biens publics dans la cité*, dans MURRAY O. et PRICE S. (éds), *The Greek City from Homer to Alexander* (1990), tr. fr., Paris, 1992, pp. 284- 303.

LLOYD-JONES, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971.

LLOYD-JONES, H., *More about Antileon, tyrant of Chalcis*, dans *CPh*, 70 (1975), p. 197.

MAAS, P., *How Antileon's Tyranny Ended*, dans *CR*, 70 (1956), p. 200.

MARTINA, A., *A proposito di un nuovo studio sulle idee politiche di Solone*, dans *QUCC*, 14 (1972), pp. 131-135.

MELE, A., *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Naples, 1979.

MORAUX, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

MOSSÉ, Claude, *Classes sociales et régionalisme à Athènes au début du VIe siècle*, dans *AC*, 33 (1964), pp. 4O2-413.

MOSSÉ, Claude , *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Paris, 1984.

NAGY, G., *Théognis et Mégare. Le poète dans l'âge du fer*, dans *RHR* 201(1984), pp. 239-279.

PICCIRILLI, L., *Gli arbitrati Interstatali Greci*, Pise, 1973.

PIÉRART, M., *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des « Lois »*, Bruxelles, 1974.

POSITANO, Lidia Massa, *L'elegia di Solone alle Muse*, Naples, 1947.

PREISSHOFEN, F., *Zur Topographie der Akropolis*, dans *AA*, 1 (1977), pp. 74-84.

RHODES, P. J., *« Alles eitel gold »? The Sixth and Fifth Centuries in Fourth-Century Athens*, dans M. PIÉRART (éd.), *Aristote et Athènes*, Actes de la table ronde *Centenaire de l'*Ἀθηναίων Πολιτεία, *Fribourg, 23-25 mai 1991*, Fribourg, 1993, pp. 53-64.

RUSCHENBUSCH, E., Διατίθεσθαι τὰ ἑαυτοῦ. *Ein Beitrag zum sogenannten Testamentsgesetz des Solon*, dans *ZRG*, 79 (1962), pp. 307-311.

RUZÉ, Françoise, *Au début de l'écriture politique : le pouvoir de l'écrit dans la cité*, dans M. DETIENNE (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1989, pp. 82-94.

SEALEY, R., *The Athenian Courts for Homicide*, dans *CPh*, 78 (1983), pp. 275-296.

STAHL, M., *Solon F 3 D : The Birth of Democratic Ideas*, *Colloque de l'Université libre de Bruxelles, 25-27 avril 1991*, *Résumé des communications*, pp. 13-14 (non repris dans les *Actes*).

STROUD, R. S., *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley et Los Angeles, 1968.

VERNANT, J.-P., *Les origines de la pensée grecque* (1962), Paris, 1983^2.

VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, I (1965), Paris, 1982^2.

VIVIERS, D., *La conquête de Sigée par Pisistrate*, dans *AC*, 56 (1987), pp. 5-25.

VOX, O., *Solone "nero". Aspetti della saggezza nella poesia solonica*, dans *QS*, 9 (1983), pp. 305-321.

WALLACE, P. W., *Hesiod and the Valley of the Muses*, dans *GRBS*, 15 (1974), pp. 5-24.

WILL, Éd., *Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien*, dans *REA*, 59 (1957), pp. 5-50.

WILL, Er., *Hésiode : Crise agraire? Ou recul de l'aristocratie?*, dans *REG*, 78 (1965), pp. 542-556.

Chapitre VI. Le culte de la Mère sur l'Agora d'Athènes

ANDERSON IMMERWAHR, Sara, *The Athenian Agora*, XIII, *The Neolithic and Bronze Ages*, Princeton, New Jersey, 1971.

BAKALAKIS, G., *Les kernoi éleusiniens*, dans *Kernos*, 4 (1991), pp. 105-113.

BÉRARD, Claude, *Récupérer la mort du prince : héroïsation et formation de la cité*, dans G. GNOLI et J.-P. VERNANT (éd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, pp. 89-105.

BOEGEHOLD, A. L., *The Establishment of a Central Archive at Athens*, dans *AJA*, 76 (1972), pp. 23-30.

BOERSMA, J. S, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Groningen, 1970.

BORGEAUD, Ph. , *Comment lui trouver un nom?*, dans *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 45 (1992), pp. 173-187.

CAMP, J. M., *The Athenian Agora. Excavations in the Hearth of Classical Athens*, Londres, 1986.

CAMP, J. M., *et alii*, *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*, Athènes, 1990[4].

CLINTON, K., *The date of the Classical Telesterion at Eleusis*, dans *Mélanges G. Mylonas*, Athènes, 1987, pp. 254-262.

COLDSTREAM, J. N., *Hero-Cults in the Age of Homer*, dans *JHS*, 96 (1976), pp. 8-17.

CROSBY, Margaret, *The Altar of the Twelve Gods in Athens*, dans *Hesperia, Suppl.*, 8 (1949), pp. 82-103.

DE LAIX, R. A., *Probouleusis at Athens : A Study of Political Decision-Making*, Berkeley et Los Angeles, 1973, pp. 19-20.

DESPINIS, G., *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ 'Αγορακρίτου*, Athènes, 1971.

DINSMOOR, W. B., *Observations on the Hephaisteion*, dans *Hesperia, Suppl.*, 5 (1941).

DUCAT, J., *Aristote et la réforme de Clisthène*, dans *BCH*, 116 (1992), pp. 37-51.

FARNELL, L. R., *The Cults of the Greek States*, III, Oxford, 1907.

FOUCART, P., *Inscription d'Éleusis du Ve siècle*, dans *BCH*, 4 (1880), pp. 225-256.

FRAPPICINI Nicoletta, *L'arrivo di Cibele in Attica*, dans *PP*, 232 (1987), pp. 13-26.

GADBERY, Laura M., *The Sanctuary of the Twelve Gods in the Agora : A revised view*, dans *Hesperia*, 61 (1992), pp. 447-490.

GOMME, A. W., ANDREWES, A., et DOVER, K. J., *A Historical Commentary on Thucydides*, IV, Oxford, 1970.

GUILLON, P., *Le décret athénien relatif aux prémices d'Éleusis et la paix de Nicias*, dans *BCH*, 86 (1962), pp. 467-475.

HARRIS, E. M., *Pericles'Praise of Athenian Democracy. Thucydides 2.37.1*, dans *HSPh*, 94 (1992), pp. 157-167.

HILL, Ida T., *The ancient City of Athens*, Londres, 1953.

JUDEICH, W., *Topographie von Athen*, dans *Handbuch der Altertumswissenschaft*, III, 2, 2, Munich, 1905.

KOUROUNIOTIS, K. et MYLONAS, G., *Excavations at Eleusis : 1932*, dans *AJA* 37 (1933), pp. 271-286.

L'HOMME-WÉRY, Louise-Marie, *L'Athènes de Solon comme modèle dans l'« Hymne homérique à la Terre »*, dans *Kernos* [1995], pp. 139-150.

LALONDE, G. V., *A Fifth Century Hieron Southwest of the Athenian Agora*, dans *Hesperia*, 37 (1968), pp. 123-133.

LÉVY, E., *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris, 1976.

LORAUX, Nicole, *Les Mères en deuil*, Paris, 1990.

MAAS, P., Στεφανώ, *Title of a Priestess*, dans *Hesperia*, 15 (1946), p. 72.

MOTTE, A., *Mort et renaissance dans les Mystères d'Éleusis*, dans *Mort et fécondité dans les mythologies*, Actes du coll. de Poitiers, 13-14 mai 1983, Paris, 1986, pp. 71-91.

MOTTE, A., *L'expression du sacré chez Platon*, dans *REG*, 102 (1989), pp. 10-27.

NAUMANN, Friederike, *Die Ikonographie der Kybele in der Phrygischen und der Griechischen Kunst*, Tübingen, 1983.

PICARD, Ch., *Le complexe Métrôon-Bouleutérion-Prytanikon, à l'Agora d'Athènes*, dans *RA*, 12 (1938), pp. 97-101.

PICARD, Ch., *Sur un « naiskos » inédit de Cybèle au Musée du Caire*, dans *Mon. Piot*, 49 (1957), pp. 41-65.

PIÉRART, M., *Athènes et ses Lois*, dans *REA*, 89 (1987), pp. 21-37.

PRITCHETT, W. K., *Greek Inscriptions*, dans *Hesperia*, 9 (1940), pp. 97-101.

RHODES, P. J., *The Athenian Boule*, Oxford, 1972.

ROBERT, F., *Thymélè*, Paris, 1939.

SHEAR, T. Leslie, *The Altar of the Twelve Gods in Athens*, dans *Hesperia, Suppl.*, 8 (1949), pp. 82-103.

SHEAR, T. Leslie, *The Athenian Agora : Excavations of 1970. The Stoa Basileios*, dans *Hesperia*, 40 (1971), pp. 243-255.

SHEAR, T. Leslie, *The Athenian Agora : Excavations of 1971. Northwest Corner of the Market Square*, dans *Hesperia*, 42 (1973), pp. 126-134.

SHEAR, T. Leslie, *The Athenian Agora : Excavations of 1972. Classical Shrine at the Northwest Corner*, dans *Hesperia*, 42 (1973), pp. 360-369.

SHEAR, T. Leslie, *The Stoa Basileios*, dans *Hesperia*, 44 (1975), pp. 365-370.

SNODGRASS, A., *Les origines du culte des héros dans la Grèce antique*, dans GNOLI G. et VERNANT J.-P. (éds), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, pp. 107-119.

STEVENS, G. P., *Lintel with the Painted Lioness*, dans *Hesperia*, 23 (1954), pp. 169-184.

THOMPSON, H. A., *Buildings on the West Side of the Agora*, dans *Hesperia*, 6 (1937), pp. 115-140 ; 172-217 ; 203-212.

THOMPSON, H. A., *The Tholos of Athens and its Predecessors*, dans *Hesperia, Suppl.*, 4 (1940).

THOMPSON, H. A., *Excavations in the Athenian Agora : 1952. Eschara. Peribolos of the Twelve Gods*, dans *Hesperia*, 22 (1953), pp. 43-47.

THOMPSON, H. A., *Graves and Sanctuaries at the Southwest Corner of the Agora*, dans *Hesperia*, 37 (1968), pp. 58-60.

THOMPSON, H. A., *Building for a more democratic Society. The Athenian Agora after Ephialtes*, dans *XII*e *Congrès International d'Archéologie classique. Athènes, 4-10 septembre 1983. Résumé des communications*, pp. 32-33; *Actes*, IV, Athènes, 1988, pp. 198-204.

TRAVLOS, J., *Bildlexikon zur Topographie des Antiken Athen*, Tübingen, 1971.

TRAVLOS, J., *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, New-York, Washington, 1971.

VERMAESEREN, M. J., *Cybele and Attis*, Londres, 1977.

WILAMOWITZ, U. (von), *Pindaros*, Berlin, 1922.

YON Marguerite, *Pausanias. Description de l'Attique*, Paris, 1983.

YOUNG, R. S., *Late Geometric Graves and a Seventh Century Well in the Agora*, dans *Hesperia, Suppl.*, 2 (1939).

YOUNG, R. S., *Sepulturae intra urbem*, dans *Hesperia*, 20 (1951), pp. 67- 69.

Chapitre VII. *Agos* et silence

BODIN, L., *Autour du « décret mégarien »*, dans *Mélanges Littéraires* (Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, 1910), pp. 169-182.

CARLIER, P., *La vie politique à Sparte sous le règne de Cléomène Ier. Essai d'interprétation*, dans *Ktèma*, 2 (1977), pp. 65-84.

CAVAIGNAC, E., *Les monnaies d'Éleusis*, dans *RN*, 12 (1908), pp. 311-333.

CAWKWELL, G. L., *Anthemocritus and the Megarians and the Decree of Charinus*, dans *REG*, 82 (1969), pp. 327-335.

CLOCHÉ, P., *La restauration démocratique à Athènes en 403*, Paris, 1915.

CONNOR, W. R., *Charinus' Megarean Decree*, dans *AJPh*, 83 (1962), pp. 225-246.

CONNOR, W. R., *Charinus' Megarean Decree Again*, dans *REG*, 83 (1970), pp. 305-308.

DARBO-PESCHANSKI, Catherine, *La politique de l'histoire : Thucydide historien du présent*, dans *Annales (ESC)*, 44 (1989), pp. 653-675.

DEFRADAS, J., *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1972.

DEVELIN, R., *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge, 1989.

DREYFUS, R., *Tragiques grecs, Eschyle, Sophocle*, Paris, 1967.

FINLEY, M. I., *Democracy, Ancient and Modern*, tr. fr., Paris, 1976.

GAUTHIER, Ph., *Les ports de l'Empire et l'*Agora *athénienne. À propos du « décret mégarien »*, dans *Historia*, 24 (1975), pp. 498-503.

GLOTZ, G., *Histoire grecque*, I (1926), Paris, 1986[5].

HONIGMANN, *s.v.* « Kulôneion », dans *R.-E.*, XI, 1922, c. 2461.

HOLZAPFEL, L., *Untersuchungen über die Darstellung der griechischen Geschichte, von 489 bis 413 vor Chr.*, Leipzig, 1879.

JACOBY, *s.v.* « Krateros », dans *R. E.*, XI, 1922, cc. 1617-1621.

KAHRSTEDT, U., *Eine Urkunde der Republik Eleusis*, dans *GGA*, 1(1932), pp. 77-84.

KIESSLING, A. et WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. (von), *Philologische Untersuchungen*, Berlin, I, 1880.

KOUGEAS, S. B., *Αἱ διαλύσεις τοῦ Ἐλευσινίου λίθου*, dans *Hellenica*, 2 (1929), pp. 116-118.

KOURONIOTIS, K., *Αἱ διαλύσεις τῶν ἐν Ἄστει πρὸς τοὺς ἐν Ἐλευσῖνι*, dans *Hellenica*, 2 (1929), pp. 5-10.

KRAAY, C.M., *Archaic and Classical Greek Coins*, Londres, 1976.

LABARBE, J., *Les premières démocraties de la Grèce antique*, dans *BAB*, 58 (1972), pp. 223-254.

LALLEMAND, Jeannine, *Le mécanisme des jurons dans la Grèce antique*, Mém. Univ. Liège, 1968.

LEFKA, Aikaterini, *Le Zeus de Platon. Une interprétation philosophique*, Maîtrise en philosophie, Univ. Liège, 1992.

LENSCHAU, Th., *Forschungen zur griechischen Geschichte im VII. und VI. Jahrhundert v. Chr. - IV. Die Siegerliste von Olympia*, dans *Philologus*, 91 (1936), pp. 396-411.

LÉVY, E., *Notes sur la chronologie athénienne au VIe siècle*, dans *Historia*, 27 (1978), pp. 513-521.

LONGO, O., *Scrivere in Tucidide : Communicazione e ideologia*, dans *Studi in onore di A. Ardizzoni*, I, Rome, 1977, pp. 517-554.

LONIS, R., *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares*, Annales Littéraires de l'Univ. Besançon, Paris, 1969.

MCCARGAR, D. J., *The Relative Date of Kleisthenes' Legislation*, dans *Historia*, 25 (1976), pp. 385-395.

MCDONALD, B. R., *The Megarian Decree*, dans *Historia*, 22 (1983), pp. 385-410.

MOULINIER, L., *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs. D'Homère à Aristote*, Paris, 1952.

PALAIOS, A. A., *Ψήφισμα τειχισμοῦ καὶ φρουρήσεως της 'Ελευσῖνος*, dans *Polemôn*, 1 (1929), pp. 174-180.

PICCIRILLI, L., *Solone e la guerra per Salamina*, dans *ASNP* (1978), pp. 1-5.

PLASSART, M. -A., *Eschyle et le fronton est du temple delphique des Alcméonides*, dans *REA*, 42 (1940), pp. 293-299.

RHODES, P. J., *Thucydides on the Causes of the Peloponnesian War*, dans *Hermes*, 115 (1987), pp. 154-165.

ROMILLY, Jacqueline (de), *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, 1947.

ROMILLY, Jacqueline (de), *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, 1990.

SCHULLER, W., *Die Herrschaft der Athener im ersten attischen Seebund*, Berlin, 1974.

SOMVILLE, P., *Essai sur la poétique d'Aristote*, Paris, 1975.

STE CROIX, G. E. M. (de), *The Origins of the Peloponnesian War*, New York, 1972.

TRITLE, L. A., *Kleomenes at Eleusis*, dans *Historia*, 37 (1988), pp. 457-460.

VÉLISSAROPOULOS, Julie, *Les nauclères grecs*, Genève-Paris, 1980.

VERNANT, J. -P., *Le pur et l'impur* (1954), c. r. de *L. Moulinier = Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1979, pp. 121-140.

WACHSMUTH, *s.v.* « Enneapylon », dans *R.-E.*, V2, 1905, c. 2587.

WADE-GERY, H. T., *Attic Inscriptions of the Fifth Century*, dans *BSA*, 33 (1932/3), pp. 127-131.

WADE-GERY, H. T., *Studies in the Structure of Attic Society : II. The Laws of Kleisthenes*, dans *CQ*, 27(1933), pp. 17-29.

WICK, E. T., *Thucydides and the Megarian Decree*, dans *AC*, 46 (1977), pp. 74-99.

WYCHERLEY, R. E., *The Stones of Athens*, Princeton, 1978.

Table des matières

Table des matières

La perspective éleusinienne dans la politique de Solon

Avant-propos 5

Introduction

1. L'œuvre politique de Solon vue par lui-même : le fragment 30 G.-P. 15
2. Formulation de la thèse et construction de la recherche 17

Chapitre premier. Terre et bornes dans le fragment 30 G.-P. de Solon

1. Les deux thèses de la *Constitution d'Athènes* et les oscillations de la recherche contemporaine 25
   - La thèse de l'endettement : une projection mythique 26
   - La thèse de la dépendance 35
   - Les deux thèses dans la recherche contemporaine 42
2. La position de H. van Effenterre : Solon et la terre d'Éleusis 49

Chapitre II. Solon et la libération d'Éleusis de la domination mégarienne

1. La *pompè* des Mystères en signe de libération 63
   - Dioclès dans l'*Hymne à Déméter* 67
   - Iacchos dans les *kurbeis* 74
2. Représentation de la terre et de la borne dans les poèmes de Solon 91
   - Éleusis, Terre-Mère d'Athènes 91
   - Solon, *borne entre deux armées* 111

Chapitre III. D'une frontière à l'autre. De l'Aigaléos aux Kérata et au Patéras

1. La frontière reconstituée 117
   - Le modèle mégarien : l'épigramme funéraire d'Orsippos 117
   - *Bornes de la patrie* dans le serment des éphèbes à Athènes 123

Céryce *lithophoros* et culte de la borne-frontière 128
2. La frontière inversée 131
Le *méthorion* athéno-mégarien dans les Kérata et le Patéras 131
3. L'*orgas sur le Pythion*, résidu de la frontière mégarienne à l'Aigaléos 151
4. Le mythe Mélanthos-Xanthos dans la défense de la *Gè mélaina* 159

Chapitre IV. La bataille

1. De Salamine à Éleusis 169
2. Le ralliement des Salaminiens : les fils d'Ajax, citoyens d'Athènes 184

Chapitre V. De la libération à la législation

1. *Stasis* et *polémos* au rendez-vous de la victoire 195
2. Solon *diallaktès* en 594/3 pour repartager la plaine thriasienne 217
3. Face à face dans l'Agora 228
4. La loi au centre et non la terre 237

Chapitre VI. Le culte de la Mère sur l'Agora d'Athènes

1. Les Deux Déesses à la frontière, la Mère sur l'Agora 253
2. La *Boulè des Quatre-Cents* 254
3. Le *Mètrôon*, siège de la *Boulè* 261
Solon, le fondateur 261
L'interprétation de l'héritage 267

Chapitre VII. *Agos* et Silence

1. L'*Agos*, « plaie inguérissable », dans le fragment 3 G.-P. de Solon 303
2. *Stasis*, *polémos* et *agos* avant l'archontat de Solon 306
3. La conquête d'Éleusis par Théagène de Mégare comme manifestation de l'*agos* 314
4. Retours de l'*agos*, diplomatie spartiate et silence d'Athènes 326
508/7 - Expulsion de Clisthène par le héraut de Cléomène et ouverture d'Éleusis à l'armée péloponnésienne 326

432/1 - L'affaire mégarienne et l'analyse des causes de la guerre du Péloponnèse par Thucydide 333
403/2 - Dix *diallaktai* spartiates pour séparer Éleusis d'Athènes 354

Conclusion
La double mémoire d'Athènes ou l'impossible rejet de l'histoire 357

Bibliographie 363

Table des matières 389

BIBLIOTHÈQUE

DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

Administrateur : Paul Delbouille

Secrétaire : Martine Thiry-Stassin

CATALOGUE DES DIFFÉRENTES SÉRIES

A. Série in-4° (30 x 27, 5)

« Publications exceptionnelles ».

Cette série n'est pas comprise dans le Service des échanges internationaux.

Fasc. II – Pierre Colman. *L'orfèvrerie religieuse liégeoise du XVe siècle à la Révolution*, 1966, 298-111 p., 244 pl. en noir et blanc (2 volumes). 1838 FB

Les commandes sont à adresser au Service des Publications de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Place du 20 Août, 7, B–4000 Liège, Belgique.

Fasc. III – Marguerite Ulrix-Closset. *Le Paléolithique moyen dans le bassin mosan en Belgique,* 1975, 221 p., 172 pl. et 5 cartes. 2300 FB

Les commandes sont à adresser à Universa, s. p. r. l., rue Hoender, 24, B–9200 Wetteren, Belgique.

Fasc. IV – MARIE-LOUISE HAIRS. *Dans le sillage de Rubens. Les peintres d'histoire anversois au XVIIe siècle,* 1977, 312 p., 11 pl. en couleurs, 91 en noir et blanc. 2600 FB

Les commandes sont à adresser au Service des Publications de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Liège, Place du 20 Août 7, B–4000 Liège, Belgique.

B. SÉRIE IN-4° (30 X 23)

« ATLAS LINGUISTIQUE DE LA WALLONIE ».

Cette série n'est pas comprise dans le Service des échanges internationaux.

Tome 1 : Introduction générale. Aspects phonétiques (100 cartes et notices). Rédigé par Louis Remacle, 1953, 304 p. 1484 FB

Tome 2 : Aspects morphologiques (122 cartes et notices). Rédigé par Louis Remacle, 1969, 354 p. 1908 FB

Tome 3 : Les phénomènes atmosphériques et les divisions du temps (70 cartes, 208 notices). Rédigé par Élisée Legros, 1955, 384 p. 1908 FB

Tome 4 : La maison et le ménage, 1ère partie. (82 cartes et 190 notices). Rédigé par Jean Lechanteur, 1976, 388 p. 2862 FB

Tome 5 : La maison et le ménage, 2ème partie. (180 notices et 64 cartes). Rédigé par Jean Lechanteur, 1991, 371 p. 3100 FB

Tome 8 : La terre, les plantes et les animaux, 3ème partie. Rédigé par Marie-Guy Boutier, 1994, 445 p. 3500 FB

Tome 9 : La ferme, la culture et l'élevage, 1ère partie. (51 cartes et 164 notices). Rédigé par Élisée Legros † et achevé par Marie-Thèrèse Counet, 1987, 406 p. (Prix Dauzat de la Société de Linguistique Romane) 3100 FB

PETIT ATLAS LINGUISTIQUE DE LA WALLONIE.

Fasc. I – 20 cartes et commentaires, 1990. (Institut de dialectologie wallonne de l'Université de Liège). 250 FB

Fasc. II – 20 cartes et commentaires, 1992. (Institut de dialectologie wallonne de l'Université de Liège). 250 FB

Fasc. III – 20 cartes et commentaires, 1995. (Institut de dialectologie wallonne de l'Université de Liège). 300 FB

Les commandes sont à adresser aux Publications de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Place du 20 Août 7, B–4000 LIÈGE, BELGIQUE.

C. « PUBLICATIONS DE LEXICOLOGIE FRANÇAISE »

Les dénominations de la femme dans les anciens textes littéraires français, par A. GRISAY, G. LAVIS et M. DUBOIS-STASSE, 1969, 259 p. 500 FB

1. Chrétien de Troyes : « Philomena » Concordances et Index établis d'après l'édition C. De Boer, par C. DUBOIS, M. STASSE et G. LAVIS, 1970, 248 p. 500 FB

2. Les Chansons de Blondel de Nesle. Concordances et Index établis d'après l'édition L. Wiese, par G. LAVIS, 1971, 186 p. 500 FB

3. Chrétien de Troyes : « Guillaume d'Angleterre ». Concordances et Index établis d'après l'édition M. Wilmotte, par M. STASSE et A. FONTAINE-LAUVE, 1974, 485 p. (en deux tomes). 750 FB

4. Les Chansons de Gace Brulé. Concordances et Index établis d'après l'édition H. Petersen Dyggve, par G. LAVIS et M.STASSE, 1979, 412 p. 600 FB

5. Jehan Renart : « Le Lai de l'Ombre ». Concordances et Index établis d'après l'édition J. Orr, par M. STASSE, 1979, 220 p. 400 FB

6. Les Chansons de Thibaut de Champagne. Concordances et Index établis d'après l'édition de A. Wallensköld, par G.LAVIS et M.STASSE, 1981, 400 p. 700 FB

7. Les Chansons de Moniot d'Arras. Concordances et Index établis d'après l'édition de H. Petersen Dyggve, par G. LAVIS et M. STASSE, 1985, 241 p. 400 FB

8. Les Chansons de Moniot de Paris. Concordances et Index établis d'après l'édition de H. Petersen Dyggve, par G. LAVIS et M. STASSE, 1986, 122 p. 400 FB

9. Les Chansons de Perrin d'Angicourt. Concordances et Index établis d'après l'édition de G. Steffens, par G. LAVIS et M. STASSE, 1991, 338 p. 700 FB

10. Lexique des Jeux-Partis : concordances et index, d'après l'édition d'A. Langfors, par G. LAVIS et M. STASSE, 1995, XII-390 p., 12 microfiches 2000 FB

D. SÉRIE « DOCUMENTA ET INSTRUMENTA ».

Paul Wathelet. « Dictionnaire des Troyens de l'Iliade », 1988, 603 p. (2 volumes). 4000 FB

E. SÉRIE IN-8° (23 x 16)
« BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES ».

CATALOGUE DES VOLUMES ACTUELLEMENT DISPONIBLES

La « Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège » se réserve le droit de procéder éventuellement à la réimpression anastatique des volumes épuisés.

Les Fascicules CLXI et suivants peuvent être livrés reliés, moyennant un supplément de prix de 240 FB.

PHILOSOPHIE

Fasc. LXXV – HERMAN. F. JANSSENS. *L'entretien de la Sagesse. Introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*, 1937, 375 p. 2-251-66075-5

Fasc. CLXVI – ALBERT HUSQUINET. *La relation entre la mère et l'enfant à l'âge pré-scolaire*, 1963, 452 p. 2-251-66166-2

Fasc. CXCIX – CHRISTIAN RUTTEN. *Essai sur la morale d'Auguste Comte,* 1972, 262 p. 2-251-66199-9

Fasc. CCXXXIV – AUBERT MARTIN. *Averroès. Grand Commentaire à la métaphysique d'Aristote,* 1984, 308 p. 2-251-66234-0

Fasc. CCXXXV – RICHARD BODÉÜS. Le Philosophe et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote, 1983, 264 p. 2-251-66235-9

Fasc. CCLVII – *Mythe et Politique. (Actes du colloque du 14 au 16 septembre, 1989),* 1990, 325 p. 2-251-66257-X

HISTOIRE

Fasc. LXXXVII – JEAN LEJEUNE. *La formation du capitalisme moderne dans la Principauté de Liège au xvie siècle,* 1989, 353 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66087-9

Fasc. CX – CHARLES LAYS. *Étude critique sur la Vita Balderici Episcopi Leodiensis,* 1948, 174 p. 2-251-66110-7

Fasc. CXI – ALICE DUBOIS. *Le Chapitre Cathédral de Saint-Lambert à Liège au XVIIe siècle,* 1949, XXII – 310 p. 2-251-66111-5

Fasc. CXV – RENÉ VAN SANTBERGEN. *Les Bons Métiers des meuniers, des boulangers et des brasseurs de la Cité de Liège,* 1949, 376 p. et 19 planches. 2-251-66115-8

Fasc. CXXIV – JACQUES STIENNON. *Étude sur le chartrier et le domaine de l'Abbaye de Saint-Jacques de Liège* (1015-1209), 1951, 498 p, XVI 7 cartes et 40 planches hors-texte (Prix des Amis de l'Université de Liège, 1951). 2-251-66124-7

Fasc. CXXX – DENISE VAN DERVEEGHDE. *Le domaine du Val-Saint-Lambert de 1202 à 1387,* 1955, 239 p. 2-251-66130-1

Fasc. CXXXVII – HENRY-THIERRY DESCHAMPS. *La Belgique devant la France de Juillet. L'opinion et l'attitude françaises de 1839 à 1848,* 1956, 561 p. 2-251-66137-9

Fasc. CXCII – NICOLE CAULIER-MATHY. *La modernisation des charbonnages liégeois pendant la première moitié du XIXe siècle,* 1971, 300 p. 2-251-66192-1

Fasc. CXCIV – NICOLE PEREMANS. *Érasme et Bucer (1523-1536) d'après leur correspondance*, 1970, 165 p. 2-251-66194-8

Fasc. CCII – CLAUDE GAIER. *Étude sur l'industrie et le commerce des armes dans les anciennes principautés belges (du XIIIe à la fin du XVe siècle)*, 1973, 395 p. avec planches. 2-251-66202-2

Fasc. CCIII – *Liège et Bourgogne. Actes du colloque de Liège, 1969,* 1972 258 p. 2-251-66203-0

Fasc. CCXIX – YVONNE CHARLIER. *Érasme et l'amitié*, 1977, 360 p. 2-251-66219-7

Fasc. CCXX – ANDRÉ CORDEWIENER. *Organisations politiques et milieux de presse en régime censitaire Expérience liégeoise.* (1830-1848), 1978, 504 p. 2-251-66220-0

Fasc. CCXXII – FRANZ BIERLAIRE *Les Colloques d'Érasme: Réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Église au XVIe siècle*, 1978, 320 p. 2-251-66222-7

Fasc. CCXXVI – FRANCIS BALACE. *La Belgique et la guerre de Sécession. Étude diplomatique*, 1979, 638 p. (en deux volumes). 2-251-66226-X

Fasc. CCXXVII – CHRISTINE RENARDY. *Le monde des Maîtres universitaires du diocèse de Liège (1140-1350). Recherches sur sa composition et ses activités,* 1979, 442 p. 2-251-66227-8

Fasc. CCXXVIII – JEAN-LOUIS KUPPER. *Liège et l'Église Impériale aux XIe-XIIe siècles*, 1981, 568 p. 2-251-6228-6

Fasc. CCXXIX – MARIE-ROSE LAPIÈRE. *L'Évolution de la lettre ornée dans les manuscrits mosans d'origine bénédictine (XIe-XIIe siècles)*, 1981, XLVI- 434 p. 2-251-66229-4

Fasc. CCXXX – NICOLE HAESENNE-PEREMANS. *La pauvreté dans la. région liégeoise à l'aube de la révolution industrielle. Un siècle de tension sociale (1730-1830)*, 1981, 510 p. avec deux cartes. (Prix Rouveroy 1987-1988 de la Société Libre d'Émulation de Liège). 2-251-66230-8

Fasc. CCXXXII – CHRISTINE RENARDY. *Les Maîtres universitaires dans le diocèse de Liège. Répertoire biographique (1140-1350)*, 1981, 482 p. 2-251-66232-4

Fasc. CCXXXVIII – CLAIRE FALLA. *L'Apologie d'Origène par Pierre Halloix (1648)*, 1983, XXX-192 p. 2-251-66238-3

Fasc. CCXLII – PHILIPPE DENIS. *Les Églises d'étrangers en pays rhénans.* (1538-1564), (avec 3 cartes), 1984, 696 p. 2-251-66242-1

Fasc. CCXLIII – CLAUDE DESAMA. *Population et révolution industrielle. Évolution des structures démographiques à Verviers dans la première moitié du 19e siècle*, 1985, 284 p. 2-251-66243-X

Fasc. CCXLVII – *Colloque érasmien de Liège. (Actes du Colloque de Liège 1986)*, 1987, 316 p. 2-251-66247-2

Fasc. CCXLIX – PIERRE DE SPIEGELER. *Les Hôpitaux et l'assistance à Liège (Xe-XVe siècles)*, 1987, 229 p. 2-251-66249-9

Fasc. CCLI – RENÉ LEBOUTTE. *Reconversions de la main-d'œuvre et transition démographique. des bassins industriels en aval de Liège (XVIIe-XXe siècles)*, 1988, 532 p. 2-251-66251-0

Fasc. CCLV – CARL HAVELANGE. *Les figures de la guérison (XVIIIe-XIXe siècles)*, 1990, 304 p. 2-251-66255-3

Fasc. CCLXV – ISABELLE TASSIGNON. *Iconographie et religions dionysiaques en Gaule Belgique et dans les deux Germanies*, 1996, 365 p. 2-87019-265-7
(à paraître)

Fasc. CCLXIX – GENEVIÈVE XHAYET, *Réseaux de pouvoir et solidarités de parti à Liège au bas Moyen Âge (1250-1468)*, 1996,550 p., cartes, plans, index. 2-87019-269-X
(à paraître)

PHILOLOGIE CLASSIQUE

Fasc. XI – JULES PIRSON. *La langue des inscriptions latines de la Gaule*, 1901, 328 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66011-9

Fasc. XL – ALBERT SEVERYNS. *Le Cycle épique dans l'École d'Aristarque*, 1928, 476 p. (Prix Th. Reinach, de l'Association des Études Grecques en France) [Réimpression anastatique]. 2-251-66040-2

Fasc. LXXVIII – ALBERT SEVERYNS. *Recherche sur la Chrestomathie de Proclos.* Première partie. *Le Codex 239 de Photius.*Tome I. *Étude paléographique et critique,* 1938, 404 p. et 3 planches (Prix Gantrelle , de l'Académie Royale de Belgique).[Réimpression anastatique]. 2-251-66078-X

Fasc. LXXIX – ALBERT SEVERYNS. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos.* Première partie. *Le Codex 239 de Photius.* Tome II *Texte, traduction, commentaire,* 1938, 298 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66079-8

Fasc. LXXXI – ARMAND DELATTE. *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques,* 1938, 178 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66081-X

Fasc. LXXXIII – MARIE DELCOURT. *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique,* 1938, 113 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66083-6

Fasc. XCIII – LOUIS DELATTE. *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides,* 1942,X-354 p. 2-251-66093-3

Fasc. XCVII – LOUIS DELATTE. *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, 1942, X – 318 p. 2-251-66097-6

Fasc. CVII – ARMAND DELATTE. *Les Portulans grecs,* 1947, XXIV – 400 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66107-7

Fasc. CXVI. – LÉON LACROIX. *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*, 1949, XXII, 374 p., 28 planches. [Réimpression anastatique] 2-251-66156-5

Fasc. CXVII – JULES LABARBE. *L'Homère de Platon* (Prix Zographos de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France), 1950, 462 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66117-4

Fasc. CXIX – MARIE DELCOURT ET JEAN HOYOUX. *La correspondance de L. Torrentius. Tome I. Période liégeoise (1583-1587),* 1950, XXII -544 p. 2-251-66119-0

Fasc. CXXV – ALFRED TOMSIN. *Étude sur le Commentaire Virgilien d'Aemilius Asper*, 1952, 160 p. 2-251-66125-5

Fasc. CXXVII – MARIE DELCOURT ET JEAN HOYOUX. *La correspondance de L. Torrentius. Tome II. Période anversoise (1587--1589)*, 1953, xix – 633 p. 2-251-66127-1

Fasc. CXXXI – MARIE DELCOURT ET JEAN HOYOUX. *La correspondance de L. Torrentius Tome III. Période anversoise (1590-1595),* 1954, xix – 662 p. 2-251-66131-X

Fasc. CXXXII – ALBERT SEVERYNS. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos* . Tome III. *La Vita Homeri et les sommaires du Cycle. I. Étude paléographique et critique*, 1953, 368 p. avec 14 planches. [Réimpression anastatique]. 2-251-66132-8

Fasc. CLVI – ROBERT JOLY. *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du régime,* 1960, 260 p. (Prix Reinach, de l'Association pour l'encouragement des Études grecques en France, 1961). 2-251-66156-5

Fasc. CLXX – ALBERT SEVERYNS. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos* Tome IV. *La vita Homeri et les sommaires du Cycle. II. Textes et traduction,* 1963, 110 p. 2-251-66170-0

Fasc. CXCVII – RENÉ HOVEN. *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà,* 1971, 178 p. 2-251-66197-2

Fasc. CCIX – ROBERT HALLEUX. *Le problème des métaux dans la science antique,* 1974, 237 p. 2-251-66209-X

Fasc. CCXVII – JANINE ÉVRARD-GILLIS. *La récurrence lexicale dans l'œuvre de Catulle,* 1976, 274 p. 2-251-66217-0

Fasc. CCXLIV – CHARLES MOUTON. *Aspects grecs – aspects russes à la lumière des traductions modernes de textes anciens,* 1986, 193 p. 2-251-66244-8

Fasc. CCXLV – JEAN MEYERS. *L'art de l'emprunt dans la poésie de Sedulius Scottus,* 1986, 220 p. 2-251-66245-6

Fasc. CCXLVIII – JACQUES SCHAM P. *Photios historien des lettres. La Bibliothèque et ses notices biographiques,* 1987, 543 p. (Prix Joseph Gantrelle, de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, 1988). 2-251-66248-0

Fasc. CCL -PIERRE DUROISIN.*Montherlant et l'Antiquité,* 1987, 262 p. 2-251-66250-2

Fasc. CCLII – PAUL WATHELET.*Les Troyens de L'Iliade,* 1988, 292 p. 2-251-66252-9

Fasc. CCLIV – THIERRY PETIT. *Satrapes et satrapies dans l'empire achéménide de Cyrus le Grand à Xerxès 1er,* 1990, 304 p. 2-251-66254-5

Fasc. CCLIX – JEAN MEYERS. *Le Classicisme lexical dans la poésie de Sedulius Scottus. Contribution à l'étude du latin carolingien,* 1994, 328 p. 2-260-66259-3

Fasc. CCLXVIII – LOUISE-MARIE L'HOMME WÉRY. *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, 1996, 323 p. 2-87019-268-1

Fasc. CCLXX – GÉRALD PURNELLE. *Les usages des graveurs dans la notation d'upsilon et des phonèmes aspirés*,1996, 523 p. 2-87019-270-3

PHILOLOGIE ROMANE

Fasc. XXVIII – JEAN HAUST. *Le dialecte liégeois au XVIIe siècle. Les trois plus anciens textes* (1620-1630). Édition critique, avec commentaire et glossaire, 1921, 84 p. [Réimpression anastatique]. 2-251- 66028-3

Fasc. LX – CLAIRE WITMEUR. *Ximénès Doudan. Sa vie et son œuvre,* 1934, 150 p., avec 5 planches. (Prix biennal Jules Favre, de l'Académie Française). 2-251-66060-7

Fasc. LXVIII – FERNAND DESONAY. *Œuvres complètes d'Antoine de La Sale.Tome I.La Salade,* 1935, XLV – 270 p.[Réimpression. anastatique] 2-251-66012-7

Fasc. LXX – SERVAIS ÉTIENNE. *Expériences d'analyse textuelle en vue de l'explication littéraire. Travaux d'élèves,* 1935, 145 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66070-4

Fasc. LXXIII – ANTOINE GRÉGOIRE. *L'apprentissage du langage,* Tome I, 1937, 288 p. (Prix Volney, de l'Institut de France) [Réimpression anastatique]. 2-251-66073-9

Fasc. LXXXVI – ANTOINE GRÉGOIRE. *Edmond-Puxi-Michel. Les prénoms et surnoms de trois enfants,* 1939, 188 p. 2-251-66086-0

Fasc. XCII – FERNAND DESONAY. *Œuvres complètes d'Antoine de La Sale. Tome II La Sale*, 1941, XXXVII – 282 p.[Réimpression. anastatique]. 2-251-660092-5

Fasc. XCVI – LOUIS REMACLE. *Les variations de l'h secondaire en Ardenne liégeoise. Le problème de l'h en liégeois,* 1944, 440 p., avec 43 figures (Prix Albert

Counson de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises). 2-251-66096-8

Fasc. CIII – PHINA GAVRAY-BATY. *Le vocabulaire toponymique du Ban de Fronville,* 1944, XXVIII – 164 p. avec 10 cartes. 2-251-66103-4

Fasc. CVI – ANTOINE GRÉGOIRE. *L'apprentissage du langage. Tome II. La troisième année et les années suivantes,* 1947, 491 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66106-9

Fasc. CIX – LOUIS REMACLE. *Le problème de l'ancien wallon,* 1948, 230 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66109-3

Fasc. CXXII – JULES HORRENT. *Roncesvalles. Étude sur le fragment de C atar de Gesta conservé à l'Archivo de Navarra (Pampelune),* 1951, 261 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66122-0

Fasc. CXXIII – MAURICE DELBOUILLE. *Le Lai d'Aristote de Henri d'Andeli,* 1951, 112 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-6613-6

Fasc. CXXIX – *Essais de philologie moderne (1951),* 1953 252 p. 2-251-66129-8

Fasc. CXXXV – LÉON WARNANT. *La constitution phonique du mot wallon. Étude fondée sur le parler d'Oreye,* 1956, 409 p. 2-251-66135-2

Fasc. CXL – PAUL AEBISCHER. *Les Versions norroises du « Voyage de Charlemagne en Orient ». Leurs sources,* 1956, 185 p. 2-251-66140-9

Fasc. CXLVIII – LOUIS REMACLE. *Syntaxe du parler wallon de la Gleize. Tome III. Coordination. Subordination. Phénomènes divers,* 1960, 347 p., 9 cartes. 2-251-66148-4

Fasc. CL – *La technique littéraire des chansons de geste. Colloque de Liège, 1957,* 1959, 486 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66150-6

Fasc. CLXXVII – LOUIS REMACLE. *Documents lexicaux extraits des archives scabinales de Roanne (La Gleize)*, 1967, 439 p. 2-251-66177-8

Fasc. CLXXVIII – MADELEINE TYSSENS. *La geste de Guillaume d'Orange dans les manuscrits cycliques*, 1967, 474 p, 2 hors-texte (Prix des Amis de l'Université de Liège, 1968). 2-251-66178-6

Fasc. CLXXXIV – MONIQUE MAKA – DE SCHEPPER. *Le thème de « La Pythie » chez Valéry*, 1969, 275 p. 2-251-66184-0

Fasc. CLXXXVII – FRANÇOISE DEHOUSSE. *Sainte-Beuve. Cours d'ancienne littérature professé à Liège (1848-1849)*, 1971,LXXXVI – 656 p. et 4 hors-texte. 2-251-66187-5

Fasc. CLXXXIX – ROGER DUVIVIER. *La Genèse du « Cantique spirituel » de Saint Jean de la Croix*, 1971, LXXXVI – 536 p. 2-251-66189-1

Fasc. CXCV – PAUL DELBOUILLE. *Genèse, structure et destin d'Adolphe*, 1971, 644 p. 2-251-66195-6

Fasc. CXCVIII – *Sainte-Beuve et la critique littéraire contemporaine (Actes du Colloque de Liège), 1969*, 1972, 213 p. 2-251-66198-0

Fasc. *CC* – GEORGES LAVIS. *L'expression de l'affectivité dans la poésie lyrique française du moyen âge (XIIe-XIIIe s.). Étude sémantique et stylistique du réseau lexical.* joie-dolor, 1972, 648 p. 2-251-66200-6

Fasc. CCI – ECKART PASTOR. *Studien zum dichterischen Bild im frühen franzosischen Surrealismus*, 1972, 154 p. 2-251-66201-4

Fasc. CCV – LOUIS REMACLE. *Documents lexicaux extraits des archives de Stoumont, Rahier et Francorchamps*, 1972, 156 p. 2-251-66205-7

Fasc. CCVIII – *Les relations littéraires franco-scandinaves au moyen âge (Colloque de Liège, 1972)*, 1975, 332 p. 2-251-66208-1

Fasc. CCX – JEANNE WATHELET-WILLEM. *Recherches sur la Chanson de Guillaume,* 1975, 1302 p. (en deux volumes). 2-251-66210-3 2-251-66210-8

Fasc. CCXI – MARTINE THIRY-STASSIN ET MADELEINE TYSSENS. *Narcisse. Conte ovidien français du XIIe siècle,* 1976, 177 p. 2-251-66211-1

Fasc. CCXII – CLAUDE THIRY. *Nicaise Ladam. Mémoire et Épitaphe de Ferdinand d'Aragon*, 1975, 181 p. 2-251-66212-X

Fasc. CCXVIII – LOUIS REMACLE. *Notaires de Malmedy, Spa et Verviers. Documents lexicaux,* 1977, 295 p. 2-251-66218-9

Fasc. CCXXIII – ANDRÉ VANDEGANS. *Aux origines de Barabbas. Actus tragicus de M. de Ghelderode,* 1978, 193 p. 2-251-66223-5

Fasc. CCXXV – *Charlemagne et l'épopée romane. Actes du Congrès de Liège, 1976*, 1978, 726 p. (en deux volumes). 2-251-66225-1 2-251-66925-6

Fasc. CCXXXIII – LÉON WARNANT. *Structure syntaxique du français. (Essai de cinéto-syntaxe)*, 1982, 358 p. 2-251-66233-2

Fasc. CCXXXVI – LOUIS REMACLE. *La différenciation des géminées mm, nn en mb, nd*, 1984, 215 p. 2-251-66236-7

Fasc. CCXXXIX – GEORGES PHOLIEN. *Les deux « Vie de Jésus » de Renan,* 1983, 120 p. 2-251-66239-1

Fasc. CCXL – PAUL DELBOUILLE. *Poésie et sonorités. II. Les nouvelles recherches,* 1984, 208 p. 2-251-66240-5

Fasc. CCXLVI – THIERRY DEBATY-LUCA. *Théorie fonctionnelle de la suffixation,* 1986, 345 p. 2-251-66246-4

Fasc. CCL – PIERRE DUROISIN. *Montherlant et l'Antiquité,* 1987, 262 p. 2-251-66250-2

Fasc. CCLVI – LOUIS REMACLE. *La différenciation dialectale. en Belgique romane avant 1600*, 1990, 203 p. 2-260-66256-0

Fasc. CCLVIII – *Lyrique romane médiévale : la tradition des chansonniers. Actes du Colloque de Liège, 1989*, 1991, 516 p. 2-251-66258-8

Fasc. CCLXIII – LOUIS REMACLE, *Orthoépie : essai de contrôle de trois dictionnaires de prononciation française*, 148 p., 1994. 2-87019-263-0

Fasc. CCLXIV – *Robert Vivier, l'homme et l'œuvre. Actes du Colloque organisé à Liège, le 6 mai 1994, à l'occasion du centenaire de sa naissance*, 1995, 128 p. 2-87019-264-9

Fasc. CCLXVI – MARTINE WILLEMS, *Vocabulaire du défrichement dans la toponymie wallonne*, 1996, 450 p. 2-87019-266-5
(à paraître)

PHILOLOGIE GERMANIQUE

Fasc. LXXXV – ADOLPHE-LÉON CORIN. *Hundert Briefe von. E. Wagner an Jean Paul Fr. Richter und August von Studnitz*, 1942, 598 p. 2-251-66085-2

Fasc. XCVIII – RENÉ VERDEYEN. *Het Naembouck van 1562. Tweede druk van het Nederlan s-Frans Woordenboek van Joos Lambrecht*, 1945. CXXXII-256 p., 5 planches et résumé français. 2-251-66098-4

Fasc. CI – ALBERT BAIWIR. *Le déclin de l'individualisme chez les romanciers américains contemporains*, 1943, 402 p. 2-251-66101-8

Fasc. CII – MATHIEU RUTTEN. *De Esthetische Opvattingen van Karel Van de Woestijne*, 1943, XVI – 295 p. (Prix du comité H. van Veldeke, 1945). 2-251-66102-6

FASC. CXVIII – IRÈNE SIMON. *Formes du roman anglais de Dickens à Joyce,* 1949, 464 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66118-2

Fasc. CXXI – ARMAND NIVELLE. *Friedrich Grieses Romankunst,* 1951, 240 p. 2-251-66121-2

Fasc. CXXIX -*Essais de philologie moderne (1951),* 1953, 252 p. 2-251-66129-8

Fasc. CXXXVI. – ALBERT GÉRARD. *L'idée romantique de la poésie en Angleterre.Étude sur la théorie de la poésie chez Coleridge, Wordsworth, Keats et Shelley,* 1955,416 p.[Réimpression anastatique] 2-251-66136-0

Fasc. CLIV. – PAULE MERTENS-FONCK. *A Glossarry of the Vespasian. Psalter and Hymns.* 1960. 387 p. 2-251-66154-9

Fasc. CLXXXI – IRÈNE SIMON. *Three Restoration Divines Barrow, South and Tillotson. Selected Sermons.*Tome I, 1967, 536 p. 2-251-66181-6

Fasc. CLXXXVIII – ARMAND BOILEAU. *Toponymie dialectale germano-romane du nord-est de la province de Liège. Analyse lexicologique et grammaticale comparative,* 1971. XXXIX – 462 p. et 1 carte. 2-251-66188-3

Fasc. CXC – HENA MAES-JELINEK. *Criticism of Society in the English Novel between the Wars,* 1970, 546 p. (Prix des Amis de l'Université de Liège, 1971). 2-251-66190-5

Fasc. CXCI – JEANNE DELBAERE GARANT. *Henry James. The Vision of France,* 1970, 446 p. 2-251-66191-3

Fasc. CXCIII – PAULETTE MICHEL-MICHOT. *William Sansom. A critical Assessment,* 1971, 408 p. 2-251-66193-X

Fasc. CXCVI – MATHIEU RUTTEN. *De Interludièn van Karel van de Woestijne,* 1972, 755 p. (Prix Joris Eeckhout, période 1972-1973, Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde). 2-251-66196-4

Fasc. CCIV – JEAN FINCK. *Thomas Mann un die Psychoanalyse*, 1973, 382 p. 2-251-66204-9

Fasc. CCVII – ROBERT LEROY. *« Die Blechtrommel » von Günter Grass,* 1973, 165 p. 2-251-66207-3

Fasc. CCVIII – *Les relations littéraires franco-scandinaves au moyen âge. (Colloque de Liège, 1972)*, 1975, 332 p. 2-251-66208-1

Fasc. CCXIII – IRÈNE SIMON.*Three R estoration Divines Barrow, South and Tillotson.Selected Sermons.*II. (Endeuxvolumes), 1967. 610 p. 2-251-66213-8

Fasc. CCXIV – JEAN QUENON. *Die Filiation der dramatischen Figuren bei Max Frisch,* 1975, 182 p. 2-251-66214-6

Fasc. CCXV – SIMONE D'ARDENNE. *The Katherine Group,* Edited from MS. Bodley 34, 1977, XII – 185 p. 2-251-66215-4

Fasc. CCXXIV – JEAN GOMEZ. *Entwicklung und Perspektiven der Literaturwissenschaft in der DDR,* 1978, 192 p. 2-251-66224-3

Fasc. CCXXXI – GEORGES PÉRILLEUX. *Stig Dagerman et l'existentialisme,* 1982, 276 p. 2-251-66231-6

Fasc. CCLXII – ELIZABETH LEIJNSE.*Symbolisme en neomystiek in Nederland voor 1900 . Een onderzoek naar de nederlandse receptie van Maurice Maeterlinck,* 1995, 540 p. 2-87019-262-2

PHILOLOGIE ORIENTALE

Fasc. VI – VICTOR CHAUVIN. *La recension égyptienne des Mille et une nuits*, 1899, 123 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66006-2

Fasc. LXXIV – J. DUCHESNE-GUILLEMIN. *Études de morphologie iranienne. I. Les composés de l'Avesta* . 1937. XI – 279 p. [Réimpression.anastatique] 2-251-66074-7

Fasc. LXXV – HERMAN F. JANSSENS. *L' entretien de la sagesse Introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*, 1987, 375 p. 2-251-66075-5

Fasc. CXLII JEAN ROBERT KUPPER. *Les nomades de Mésopotamie au temps des rois de Mari,* 1957, XXXII – 284 p.[Réimpression anastatique]. 2-251-66142-5

Fasc. CLV – HENRI LIMET. *Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la IIIe dynastie d'Ur,* 1959, 313 p.[Réimpression anastatique]. 2-251-66155-7

Fasc. CLXXIX – CHARLES FONTINOY. *Le duel dans les langues sémitiques,* 1969, 256 p. 2-251-66179-4

Fasc. CLXXX – HENRI LIMET. *L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3e dynastie d'Ur,* 1968, 572 p. (Prix des Amis de l'Université de Liège, 1969). 2-251-66180-8

Fasc. CCVI – HENRI LIMET. *Étude de documents de l'époque d'Agadé,* 1973. 92 p., 17 planches. 2-251-66206-5

Fasc. CCXVI – JEAN-MARIE VERPOORTEN. *L'ordre des mots dans l'Aitareya-Brahmana,* 1977, 438 p. 2-251-66216-2

Fasc. CCXXI – MICHEL DEFOURNY. *Le Mythe de Yayati dans la littérature épique et puranique,* 1978, 20 p. 2-251-66221-9

Fasc. CCXXXIV – AUBERT MARTIN. *Averroès. Grand Commentaire à la métaphysique d'Aristote,* 1984, 308 p. 2-251-66234-0

Fasc. CCLXI – ÉRIC PIRART. *Les Nasatya, volume I,* 1995, 549 p. 2-87019-261-4

VARIA

Fasc. LXXXVI – ANTOINE GRÉGOIRE. *Edmond-Puxi-Michel. Les prénoms et les surnoms de trois enfants*, 1939, 188 p. 2-251-66086-0

Fasc. CVI – ANTOINE GRÉGOIRE. *L'apprentissage du langage. Tome II. La troisième année et les années suivantes,* 1947, 491 p. [Réimpression anastatique]. 2-251-66106-9

Fasc. CXXIX – *Essais de philologie moderne (1951),* 1953, 252 p. 2-251-66129-8

Fasc. CLVII – *Les Colloques de Wégimont III : Ethnomusicologie II, 1956,* 1960, 303 p. et 4 hors-texte. 2-251-66157

Fasc. CLXXII – *Les Colloques de Wégimont : Ethnomusicologie III, 1958-1960,* 1964, 280 p. 2-251-66172-7

Fasc. CLXXXV – LUC BOUQUIAUX. *La langue Birom (Nigeria septentrional). Phonologie. Morphologie. Syntaxe,* 1970, 498 p. avec 3 cartes. 2-251-66185-9

Fasc. CLXXXVI – LUC BOUQUIAUX. *Textes Birom (Nigeria septentrional) avec traduction et commentaires,* 1970, 394 p. 2-251-66186-7

Fasc. CCXLI – RENÉE BARTHÉLEMY et CHARLES HYART. *L'iconographie russe de l'Apocalypse. La « mise à jour » des Livres Saints,* 1985, 214 p.1 hors texte en couleurs et 101 reproductions en noir et blanc. 2-251-66241-3

Fasc. CCXLIV – CHARLES MOUTON. *Aspects grecs – aspects russes à la lumière des traductions modernes de textes anciens,* 1986, 194 p. 2-251-66244-8

Fasc. CCLIII – *La reconstruction des laryngales. (Actes du Colloque de Liège, 1987),* 1990, 180 p. 2-251-66253-7

Fasc. CCLX – PHILIPPE VENDRIX. *Aux origines d'une discipline historique. La musique et son histoire en France aux XVIIe et XVIIIe siècles,* 1993, 418 p. 2-260-66260-9