



Gaia

Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque

22-23 | 2020

Varia

Ptolis et agorè. Homère et l'archéologie de la cité-État

Ptolis and Agore: Homer and the Archaeology of the City-State

Karl-Joachim Hölkeskamp

Traducteur : Françoise Létoublon et Maria Paola Castiglioni



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gaia/972>

ISSN : 2275-4776

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

ISBN : 978-2-37747-199-7

ISSN : 1287-3349

Référence électronique

Karl-Joachim Hölkeskamp, « *Ptolis et agorè. Homère et l'archéologie de la cité-État* », *Gaia* [En ligne], 22-23 | 2020, mis en ligne le 30 juin 2020, consulté le 17 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/gaia/972>

Ce document a été généré automatiquement le 17 juillet 2020.

Gaia. Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque

Ptolis et agorè. Homère et l'archéologie de la cité-État*

Ptolis and Agore: Homer and the Archaeology of the City-State

Karl-Joachim Hölkeskamp

Traduction : Françoise Létoublon et Maria Paola Castiglioni

I

- 1 Il y a plus de quatre-vingts ans que Victor Ehrenberg a formulé cette question classique : quand la *polis* est-elle née ? D'une part, cette question avec sa réponse — il a daté les débuts de ce processus à environ 800 av. J.-C. — et à bien des égards, même la méthode, sont toujours d'actualité : Ehrenberg est remonté de la cité-État classique, des *Suppliantes* d'Eschyle à Hésiode et Homère¹. D'autre part, il y a désormais de nouvelles questions, plus complexes, auxquelles il est difficile de répondre, d'un point de départ opposé : à partir de quoi la *polis* est-elle née — ce qui signifie : à quoi ressemblait la société grecque avant sa naissance ? Et si, comme nous le savons aujourd'hui, des peuplements et des communautés appartenant à des régions et à des phases différentes de ce qu'on appelle l'âge sombre semblent s'être développés selon des principes assez différents de ceux du *x^e* siècle av. J.-C., pourquoi la *polis* a-t-elle émergé² ? Un type idéal de concept de la *polis* est-il adéquat³ ? Et dans le cas d'une réponse positive, quel genre de chose était la *polis* du *viii^e* siècle ? Cela m'amène aux questions épineuses qui nous concernent ici : si la *polis* du *viii^e* siècle a existé, est-ce celle que des générations de savants ont eu l'habitude d'appeler la *polis* « homérique » ? Une « lecture politique » des épopées est-elle méthodologiquement acceptable ? Et dans le cas d'une réponse positive, comment procéder à une telle lecture — dans le contexte de ce que nous savons des épopées et de leur transmission, de la formation de la tradition, orale et littéraire, des règles permettant de transformer le passé, ses incidents et ses vestiges épars dans une histoire significative et des monuments révélateurs qui, en tant que trésors chéris inscrits dans la « mémoire culturelle » de groupes sociaux et de sociétés entières confortent leur identité collective ?
- 2 Aujourd'hui, il semble possible de proposer provisoirement des réponses positives à ces questions — même si de nombreuses études anthropologiques et sociologiques sur les

sociétés orales, leurs pratiques respectives, les canaux et les supports de transmission des traditions, des savoirs et des valeurs nous ont laissé avec de nouveaux problèmes non résolus. Nous sommes maintenant certains, cependant, que les épopées étaient le principal, sinon le seul média de cette transmission, qui impliquait nécessairement dans ces circonstances une transformation et une transfiguration permanentes. En fait, les épopées étaient profondément enracinées dans la tradition de la poésie orale. Elles sont peut-être originaires d'Ionie, mais ont dû s'étendre à d'autres régions de la Grèce du *Dark Age* — compte tenu de la tradition sur Homère et les Homérides, d'une part, et de la perspective clairement panhellénique, de l'aspiration et du succès des épopées, de l'autre. Cela signifie que leur contenu, leurs mythes, leurs récits et leurs histoires ont été constamment redits par des générations de bardes avant de changer de public, d'être réinterprétés et même recréés à chaque représentation⁴. Nous savons que ce processus impliquait de remodeler les épopées et leur(s) monde(s) à la lumière du présent changeant du public de ces séances — ce qui signifie que les récits, leur cadre social et les systèmes conceptuels dans lesquels on les racontait avaient continuellement été soumis à un processus complexe d'ajustement et d'assimilation aux nouvelles conditions, aux intérêts et aux nouvelles exigences des peuples du monde grec à la fin du VIII^e siècle.

- 3 De plus, des travaux récents sur l'anthropologie de la mémoire, ses médias et leurs interactions ont apporté de nouvelles réponses à la question de savoir comment les sociétés orales (par opposition à celles alphabétisées) répondent à de telles demandes, créent leur « histoire » et veillent à la continuité de la survie de ce passé dans leur présent respectif⁵. Il y a seulement quelques années, de nouvelles approches théoriques des fonctions sociales et culturelles de « l'histoire » et de la « mémoire collective » dans différentes sociétés, proposées par Jan Assmann et d'autres⁶, ont fourni un cadre conceptuel plus différencié dans ce débat. Ces théories ne soulignent pas seulement l'importance vitale de la « mémoire culturelle » en tant que fondement de l'identité collective de toute société en cultivant une base commune de connaissances sur ses origines, l'émergence et la consolidation de son caractère. Elles jettent également un éclairage nouveau sur le fonctionnement concret d'une « mémoire culturelle » — ou, pour le dire plus précisément, visent à élucider la gestion du passé, conditionnée par la culture, comme une « ressource sociale (rare) »⁷. Cette « gestion » comprend les processus complexes et imbriqués de sélection d'événements et de motifs en fonction de leur pertinence, de reconstruction du passé à la lumière du présent et, enfin, de l'organisation des médias et l'institutionnalisation sociale de sa transmission.
- 4 Sur cette base générale semble maintenant émerger une sorte de consensus sur au moins quelques schémas généraux sur la manière de lire les épopées comme des « sources »⁸. *L'Iliade* et *l'Odyssée* décrivent, il est vrai, un monde héroïque situé dans un temps passé et maintenant irrémédiablement perdu, et leur langage traditionnel d'épithètes et de formules, d'images, de scènes et de comparaisons correspond délibérément à leur sujet⁹. Ce monde est un pays étranger, et les héros — ou la race des héros-hommes d'Hésiode, semblables aux dieux, justes et nobles — font les choses différemment¹⁰ : ils vont au combat sur des chars, utilisent des armes de bronze, vivent dans des palais merveilleux et jouissent d'immenses richesses ; ils conversent même librement avec les dieux et doivent faire face à des monstres, géants et rivières douées de la parole — ils sont simplement meilleurs et plus forts, littéralement « plus grands

que la vie » à tout point de vue¹¹ et donc dignes, pour reprendre les termes d'Hélène, de « devenir des chants pour les hommes du futur¹² ».

- 5 Ce « futur » est le présent des poètes et de leurs auditeurs qui vivent dans un monde réel, ordinaire et terre-à-terre : ils sont la race de fer hésiodique des hommes mortels assiégés par le travail, la peine et les ennuis — « tels que sont les hommes maintenant » dans une expression homérique¹³. C'est à ce public que s'adressaient les épopées : principalement, mais non plus exclusivement, des guerriers-aristocrates, propriétaires d'*oikoi* importants et dirigeants de communautés aux ambitions et aspirations typiquement aristocratiques, avec code de comportement concurrentiel et système de valeurs. Il y avait aussi des occasions où les bardes se présentaient devant un public plus large — comme l'*alter ego* d'Homère, le chanteur aveugle Démodocos qui se produit dans l'*agorè* de Schérie, entre les jeux et la danse, « lorsque la fête règne parmi tout le peuple »¹⁴.
- 6 Cela signifie que la technique même de la création d'une « distance épique¹⁵ » implique nécessairement un point de départ ou de référence à partir duquel « distance » et « différence » peuvent être interprétées : le monde des héros ne peut être conceptualisé en tant que tel lorsque et si (au moins implicitement) opposé au monde réel ou au *Lebenswelt*¹⁶ d'un public de la fin du VIII^e siècle et s'y rapportant. Pour le dire avec les mots de l'historien conventionnel : les événements et l'action héroïque du « premier plan » épique n'auraient pas pu être opposés au « fond » d'un monde d'Ulysse disparu depuis une demi-douzaine de générations, de structures sociales et d'institutions depuis longtemps complètement éteintes, et de vues et de valeurs qui semblaient désuètes et carrément étranges aux Grecs de la fin du VIII^e siècle. Leur *Lebenswelt* était une société encore pratiquement analphabète qui ne connaissait pas encore les archives ou les chroniques, les lois écrites ou les textes sacrés ou tout autre support pouvant servir de dépôt d'institutions anciennes, de règles obsolètes et de visions du monde fossilisées, sûr et résistant aux vents du changement rapide à l'aube de « l'époque de l'expérience » archaïque¹⁷. Dans cette société, le passé ne pouvait survivre que comme une partie du présent, dans un contexte social dans lequel le passé était transformé en une histoire qui devait avoir un sens dans le présent et lui être pertinente.
- 7 En conséquence, les épopées en tant que média le plus important de la « mémoire culturelle » panhellénique, devaient répondre à une variété de demandes — en commençant par créer le monde réel du présent, sa complexité et son évolution rapide, ses défis et ses dangers, plus intelligibles aux Grecs contemporains. Ils avaient besoin d'une orientation dans leur propre *Lebenswelt* — et cette orientation devait inclure non seulement des images et des conceptions des dieux, du *cosmos* et de la nature, mais également du microcosme de l'*oikos* et de la *polis* ; il devait fournir des directives pour le bon déroulement de la vie quotidienne, des normes concrètes de comportement juste et faux, approprié et inapproprié — c'est-à-dire, en termes homériques, ce qui est *themis* et ce qui ne l'est pas¹⁸. Les épopées sont ainsi, pour ainsi dire, « une tentative massive de stockage oral d'informations culturelles à des fins de réutilisation », ce qui en fait un « dépositaire essentiel de connaissances utiles » sur les mythes, les mémoires et les monuments, ainsi qu'une « sorte d'encyclopédie de l'éthique »¹⁹. En d'autres termes, les épopées sont saturées de « savoir nomologique²⁰ » — un type particulier de savoir partagé dans les sociétés anciennes, qui permet de décrire et d'expliquer le monde tel qu'il est et a en même temps une dimension normative. Il sert à affirmer des valeurs et

des points de vue, des règles et des normes, et à évaluer les modes de vie, à louer ou à critiquer les modes de comportement²¹. Cela implique nécessairement de s'attaquer aux problèmes réels, aux situations de conflit typiques et aux sujets controversés, et, enfin, de donner un sens aux rituels et autres pratiques, telles que les procédures et les institutions.

- 8 Ainsi ancrées dans le monde de la fin de l'âge sombre, les épopées peuvent en effet servir de miroir aux multiples facettes, même si elles ne reflètent pas simplement, directement et clairement les « réalités sociales » ou plutôt une « matérialité extérieure ». Ce miroir peut avoir une surface déformée ou déformante, et il est certainement problématique d'essayer de « lisser » cette surface — si cela signifie lire les épopées, pour ainsi dire, comme une « mauvaise sorte d'histoire » ou de « mauvaises chroniques »²². Cependant, en un sens plus complexe du terme, les épopées montrent bien à quoi ressemblait l'univers vers 700 av. J.-C., comment les Grecs contemporains l'ont compris ou l'ont voulu. En termes généraux, le VIII^e siècle fut avant tout une période de développement dynamique qui rendit inévitables l'ajustement et la réorientation. Cela signifie concrètement que la déclaration prudente de K. Raaflaub selon laquelle « le contexte économique, social et politique » du monde des héros doit être compris de manière à « refléter les éléments d'une société historique (c'est-à-dire une société existant dans le temps et l'espace) » a besoin de précisions. Je propose de lire ce contexte en tant que tel, ainsi que les concepts et les formules utilisés dans ces passages descriptifs non mis en exergue, comme des schémas cognitifs ou des métaphores caractérisant et expliquant en fait un large spectre de réalités dans un *Lebenswelt* en mutation rapide — un spectre incluant monde social d'*oikos* et *polis*, normes et règles, environnement physique et monde matériel, « nature et culture »²³.

II

- 9 Dans cet univers, la *polis* était le centre principal du *Lebenswelt* — du moins, les concepts de πόλις, πόλις, πολιέθρον et ἄστυ sont omniprésents dans l'épopée. La Troie de Priam, la Pylos de Nestor et l'Ithaque d'Ulysse sont des *poleis* ainsi que Sparte et Athènes ; de nombreux autres peuples du Catalogue des vaisseaux ont aussi des *poleis*, et la Crète est même dite « aux cent villes », avec Knossos comme μεγάλη πόλις²⁴. Ulysse visite « de nombreuses villes d'hommes mortels », dont certains « parlent une langue étrangère », et lui — étant πολίπορθος ou πολίπορθιος comme Achille dans l'*Illiade* — conquiert et détruit beaucoup de ces lieux, comme la *polis* des Cicones²⁵. Même les peuples les plus exotiques ont des « cités », comme les Lestrygons, géants assoiffés, les mystérieux Cimmériens, qui vivent aux limites du monde, « sur la côte d'Okéanos profond, près de l'entrée de la maison d'Hadès », et enfin, les Phéaciens, dont la *polis* de Schéria est une sorte de ville idéale²⁶. De manière générale, vivre en *polis* semble être un facteur constant dans l'univers épique. De plus, partout où Ulysse est jeté à terre, on lui pose la même question : « Qui es-tu parmi les hommes, d'où viens-tu ? Où sont ta *polis*, tes parents²⁷ ? » Dans cette formule, l'origine à partir d'une *polis* semble être aussi constitutive de l'identité d'un homme que son ascendance et sa famille.
- 10 Mais que représente ce concept concrètement ? Quelle sorte d'organisation ou de structure commune de toutes ces communautés fictives et peut-être réelles les poètes ont-ils décrit selon ce concept — en quoi consiste alors la *polis* homérique et que signifie-t-elle pour les poètes et leurs publics ? Jusqu'à aujourd'hui, il existe un large

éventail de réponses, dont certaines sont carrément incompatibles. Cependant, elles ont davantage en commun qu'il n'y paraît.

- 11 Commençons par la réponse la plus influente concernant la reconstruction historico-sociologique de la « société homérique », *Le monde d'Ulysse* de Moses Finley. Bien qu'il ne nie pas que, dans le monde des poètes et de leur public, « la forme d'organisation politique *polis* (cité-État) » était déjà répandue, « au moins de manière embryonnaire reconnaissable », Finley a proclamé catégoriquement que ni dans l'*Illiade* ni dans l'*Odyssée*, on ne trouve « trace d'une *polis* dans son sens politique »²⁸. Ce verdict est la conséquence non seulement de son image générale bien connue du « monde héroïque », mais aussi de sa conception de la *polis* en tant que « caractéristique de la structure de la communauté grecque ».
- 12 Cependant, Finley n'a jamais défini ce concept systématiquement. Ce qui ressort de ses écrits sur la Grèce primitive est une sorte de type idéal de *Staatsanstalt*, pour le résumer en un terme typiquement wébérien, constitué d'un « appareil d'État » ou d'un « mécanisme constitutionnel » avec « organes *formels* et règles d'autorité » (italiques de Finley)²⁹ : selon ce concept, une *polis* est définie de manière exclusive par son cadre bien établi d'institutions sous la forme de « rôles de gouvernement » ou de magistratures, conseils et assemblées à processus décisionnels rationnels aboutissant à des résultats contraignants, et traitant non seulement de la guerre et de toutes les autres relations, « même des relations non belliqueuses avec le monde extérieur », mais aussi des « exigences habituelles de la paix » telles que « l'administration de la justice » et les « relations avec les Dieux ». Dans *Le monde d'Ulysse*, ces « exigences » — tout comme les plus fondamentales, telles que « l'achat de subsistance » et les « rapports sociaux » — étaient encore « en grande partie menées... à travers les canaux imbriqués de l'*oikos*, de la parenté et des classes » — « comme avant », et cela signifie : dans toute communauté des Âges obscurs, qui « n'avait qu'une existence obscure en tant qu'organisme politique »³⁰.
- 13 Selon Finley, la structure institutionnelle typique de la *polis* au sens propre du concept ne s'est accomplie qu'à l'âge archaïque post-homérique, période d'éveil et d'expérimentation créative qui a vu la crise sociale et les conflits, la colonisation et les développements constitutionnels comme réponses nouvelles à de nouveaux défis : de grands réformateurs et des législateurs comme Solon à Athènes, Charondas et Zaleukos en Occident « inventèrent librement, dans une sorte d'originalité obligatoire qui caractérisait tous les aspects de la vie et de la culture grecques archaïques ». Et tout comme la *phalanx* était « une nouvelle création », la « structure politique » composée de « magistrats, conseils et, finalement, d'assemblées populaires » de la *polis* était « une invention libre »³¹.
- 14 Ce point de vue — largement partagé, au moins implicitement et avec certaines réserves, par les historiens et les anthropologues — continue d'influencer les concepts récents de « politique pré- ou proto-étatique » des âges sombre et archaïque³². Cependant, il n'a jamais été universellement reconnu. Il y a quelques années à peine, F. Gschnitzer a défendu le point de vue opposé de manière tout aussi radicale. Selon son interprétation, les épopées représentent un état avancé de développement de toutes les institutions de la *polis*. Le conseil et l'assemblée, ainsi que les fonctions du *basileus*, les procédures de prise de décision et de juridiction, l'ordre public sont déjà bien établis dans ce monde. Gschnitzer utilise même le terme « État homérique » et cite avec

approbation la thèse de M. Sakellariou selon laquelle les deux éléments typologiques de base d'Ehrenberg, *polis* et *ethnos*, étaient déjà en place³³.

- 15 Bien qu'ils semblent être à première vue diamétralement opposés et absolument incompatibles, Finley et Gschnitzer, leurs prédécesseurs respectifs et leurs sectateurs, partagent certaines hypothèses de base sur le caractère d'institutions spécifiquement « politiques ». Exemples typiques de ce que Finley lui-même — un peu plus tard et dans un contexte différent — a appelé le « piège de la loi constitutionnelle³⁴ », elles sont exclusivement conçues dans les termes rigides, voire mécanistes et légalistes, rationnels et abstraits de différenciation fonctionnelle et spécialisation, formalisation de la procédure et centralisation de l'autorité contraignante.
- 16 De plus, ce concept est indissociablement lié à une deuxième hypothèse, peut-être encore plus problématique, que Finley prend pour acquise et que Gschnitzer défend explicitement. Ce dernier affirme que l'idée homérique (et la « réalité ») de la *polis* est parfaitement intelligible dans les termes du cadre institutionnel aussi bien qu'intellectuel et conceptuel de la *polis* classique³⁵. Il nous faut sans plus tarder, non seulement supposer que les institutions qui caractérisaient la première *polis* étaient analogues à celles des temps ultérieurs, mais également considérer la fin de l'âge sombre et la culture archaïque précoce comme l'anticipation de la civilisation classique du cinquième siècle. C'est sur cette hypothèse très problématique que repose le concept implicitement aristotélien de la *polis* en tant que « cité » ou plutôt « État citoyen » à part entière en tant que concept analytique universellement applicable à toutes les périodes et à tous les stades de développement³⁶.
- 17 Même les définitions minimalistes ou « innocentes » de la *polis* en tant qu'« État »³⁷ ne traitent pas, et résolvent encore moins, le problème méthodologique. Une définition de la *polis* comme « une institution performante, aux fonctions très limitées, qui a réussi à s'adapter à un très grand nombre de formations sociales », caractérisée par sa « taille relativement petite », « le recours à la guerre des hoplites » et enfin, « gouvernement de conseils et de comités plutôt que d'individus »³⁸ est toujours ancrée dans la même tradition qui a conduit de Weber à Finley et d'Ehrenberg à Gschnitzer.
- 18 Le problème vient de l'approche exclusivement « institutionnaliste » qui repose sur une notion trop étroite d'institutions politiques ou de *polis*. Paradoxalement, implicitement évolutionniste, elle ne prend pas au sérieux l'idée fondamentale néo-évolutionniste selon laquelle les institutions « ont toujours une histoire, dont elles sont le produit. Il est impossible de comprendre correctement une institution sans comprendre le processus historique dans lequel elle a été créée³⁹ ». Par conséquent, une approche correcte du problème doit permettre une « institutionnalisation » en tant que processus (au moins) initialement ouvert qui peut évoluer différemment, avec différents degrés de vitesse et d'intensité, à différents niveaux et dans différents milieux de vie ou *Lebenswelt*. En outre, un concept moderne d'« institutionnalisation » ne devrait pas seulement être centré sur ce caractère processuel vis-à-vis des institutions « politiques », mais également inclure l'« habituation » de toutes sortes de pratiques sociales, religieuses et autres⁴⁰, l'émergence de régularités dans les comportements ainsi que la consolidation de toutes ces « institutions » sociales, religieuses et culturelles qui ne relèvent pas de la catégorie étroite des « organes officiels du gouvernement ».
- 19 Les points de vue opposés sur ce qui est conçu comme le précurseur homérique de l'une des institutions les plus importantes de la cité classique, l'assemblée ou ἀγορή, en sont

un exemple typique : il est significatif que les *agorai* homériques soient décrites en termes de déficience par rapport au type idéal implicite de l'assemblage classique. De même que « toutes les institutions politiques de l'époque », selon Finley, les assemblées ne sont « pas facilement évaluables en termes parlementaires », mais sont marquées par « une large part d'informalité, de fluidité et de souplesse » : « L'assemblée était normalement convoquée par le roi à son gré » — il n'était « pas obligé de convoquer une réunion » et « il n'y avait pas de date de réunion spécifiée, pas de nombre de sessions déterminé ». De plus, « l'assemblée n'a ni voté ni décidé », l'unique mesure de l'opinion était par acclamation, et s'il avait été confronté au « scandale d'une présentation impopulaire », le roi était totalement « libre d'ignorer l'expression de ce sentiment et d'aller son chemin »⁴¹. Le point de vue opposé, récemment réaffirmé par Gschnitzer⁴², affirme de manière non surprenante que le peuple (δῆμος ou λαοί) en assemblée, c'est-à-dire l'*agorè* homérique, est une institution pleinement développée comme et au nom d'une communauté véritablement politique. Conformément à son stade avancé de consolidation, il doit exister des procédures formalisées de délibération et de prise de décision menant à des résultats contraignants, comparables à ceux d'assemblées de *poleis* classiques, supposées bien établies et même omniprésentes dans l'épopée.

- 20 Cet argument est principalement basé sur le reproche de Nestor, lors de l'assemblée tumultueuse du deuxième chant de l'*Illiade*, selon lequel tous les Achéens s'étaient engagés à faire la guerre sans relâche à Troie jusqu'à ce que l'objectif commun soit enfin et pleinement atteint :

Que va-t-il advenir de nos traités, de nos serments ?
 Au feu alors tous les desseins, tous les projets des hommes,
 Et les libations, et les mains scellant nos accords⁴³.
 (Trad. française de F. Mugler)

- 21 Ces concepts — *synthesiai*, *orkia*, *spondai* et, surtout, *boulai* — sont censés faire référence, et même souligner le caractère contraignant de l'engagement de tous les Achéens sous la forme d'une résolution discutée et adoptée en assemblée plénière. À la lumière de mon concept d'institutionnalisation, cependant, cela ne semble pas être le message principal de ces vers et de leur contexte, ni des autres scènes d'assemblées et de leurs résultats. Ce qui est dans leur programme au moins aussi important que la validité des accords et des décisions est leur précarité. Cela signifie que — bien que les *boulai* soient supposées être aussi contraignantes que les serments et les rituels de confirmation — le statut formel des *boulai* peut donner lieu à controverse.
- 22 Ces *boulai* en tant que telles n'ont évidemment pas de force obligatoire inhérente, indiscutable et illimitée. Elles semblent avoir besoin de qualités qui, en plus de, et en combinaison avec, la prise de décision en assemblée garantiraient leur validité au-delà du moment — c'est-à-dire des qualités telles que la prétendue « loi constitutionnelle » régissant la haute fonction de la *polis* crétoise de Dréros, datant de la seconde moitié du VII^e siècle, quelques générations plus tard que le monde des poètes. Cette loi non seulement se déclare explicitement comme une décision de la *polis* en tant qu'assemblée, mais elle oblige les destinataires, à savoir les détenteurs du *kosmos* ainsi que les autres magistrats de la *polis* et membres des conseils, à prêter serment sur la permanence de la force contraignante de son contenu concret⁴⁴. Elle prend également la forme d'un texte écrit, gravé sur la pierre comme matériau impérissable, rendu public et affiché de manière permanente dans l'espace public de la *polis*, en l'occurrence le mur du temple central. La loi est transformée en un monument de sa propre

permanence au milieu de la *polis* et acquiert ainsi, et seulement ainsi dans les termes grecs archaïques, le statut de loi — c'est-à-dire une réglementation concrète, applicable et donc contraignante, différente du corpus traditionnel de *nomoi*, règles, normes et coutumes stockés dans le « savoir nomologique » traditionnel et délibérément opposés à celui-ci⁴⁵.

- 23 Avec de tels résultats, l'institutionnalisation de la prise de décision dans les assemblées homériques semble encore en devenir. Dans le même temps et à d'autres niveaux, cependant, ce processus est clairement en cours⁴⁶ et même plus avancé (si je peux me permettre de retomber dans un langage ouvertement évolutionniste), notamment en ce qui concerne le large éventail de règles qui régissent la tenue des assemblées. Ces règles, ainsi que la manière dont elles se traduisent par des métaphores et des formules, expriment une affirmation emphatique d'ordre et de discipline, une procédure et un comportement appropriés — y compris dans les nombreuses assemblées qui suivent un cours irrégulier, parfois agité.
- 24 Il y a d'abord des règles sur la convocation et la clôture d'une assemblée en bonne et due forme. Les réunions doivent être convoquées par une proclamation par des « hérauts à la voix claire »⁴⁷. Ces proclamations doivent être publiques et doivent s'adresser à l'ensemble de la communauté — c'est-à-dire, comme on le souligne souvent, au δῆμος ou à πάντες λαοί, à tous les Troyens, à toute l'armée des Achéens, à l'ensemble du peuple d'Ithaque ou à tous les Phéaciens⁴⁸. Les réunions doivent se tenir à l'heure convenue, à l'aube et non de nuit⁴⁹. Les participants sont censés s'asseoir — par exemple sur des « pierres polies » en guise de sièges dans l'*agorè* de Schérie —, plus leur statut est élevé, plus ils se tiennent près du centre⁵⁰. Et même s'il n'y a pas de règle concernant la régularité des réunions, il est évident qu'il est plutôt inhabituel, sinon contraire à la coutume, de ne pas tenir de réunion pendant vingt ans, comme ce fut le cas à Ithaque après le départ d'Ulysse pour Troie⁵¹. Quelques décennies plus tard, dans la Grande Rhétra de Sparte qui énonce explicitement la règle selon laquelle l'assemblée se réunit « de temps en temps »⁵² — le principe de régularité semble déjà bien établi.
- 25 Deuxièmement, il y a des règles de bonne conduite que les hérauts doivent faire appliquer lors des réunions. Il est de leur fonction de transmettre le *skeptron* à l'orateur, de lui demander de prendre position au milieu de l'assemblée et d'assurer toute l'attention de celle-ci. D'autres règles de bienséance sont évidemment moins indiscutables. D'un côté, Ulysse réprimande durement « l'homme du *démos* » et lui fait la loi catégoriquement : « Va t'asseoir et écoute ce que disent les autres, meilleurs que toi — toi qui n'es pas un guerrier, qui es lâche et ne comptes ni à la guerre ni au conseil. » Par ailleurs, le droit de s'adresser à l'assemblée ne se limite pas à un cercle exclusif de *basileis* âgés. Malgré son manque de stature héroïque, Thersite, bien connu, ne peut être interdit d'expression — il peut prendre la parole et il la prend, et semble l'avoir fait plus d'une fois⁵³. Bien plus, son discours dément la description critique du poète selon laquelle ses propos et ses arguments sont « désordonnés » et οὐ κατὰ κόσμον : en pas moins de 17 vers, Thersite répète fondamentalement la critique acerbe de l'arrogance d'Agamemnon et, en particulier, son mépris des règles et procédures de distribution du butin et des « prix » qu'Achille, mais aussi Nestor, avaient mis en avant, bien que sur un ton moins âpre⁵⁴. Et avant qu'Ulysse n'ait finalement recours à l'intimidation et à la force massives pour imposer le silence à ce critique ennuyeux et éloquent, il l'admet lui-même en l'appelant « orateur à la voix claire dans l'*agorè* » — un λιγὺς ἀγορητής, tout comme le vieux et respecté Nestor⁵⁵.

- 26 Cela indique également que les attaques publiques contre les *basileis* et leur comportement ne sont pas nécessairement considérées comme contraires au bon ordre des assemblées — pour le dire dans les termes du jeune et téméraire Diomède : « Fils d'Atrée, contre toi et ta folie je vais lutter, comme il est juste, seigneur, dans l'assemblée⁵⁶. » De plus, tous les discours ne consistent pas en des explosions irrationnelles de colère ou visant à un théâtral agrandissement de soi⁵⁷. Dans le monde des poètes, l'*agorè* peut et doit être un espace réservé aux débats controversés mais constructifs sur des questions concrètes ; dans cet espace, des analyses réalistes de situations réelles, des réflexions minutieuses sur les projets futurs, voire l'argumentation rationnelle des alternatives, jouent un rôle prépondérant⁵⁸ — les discours élaborés de Polydamas, l'*hetairos* d'Hektor, son *alter ego* et la quintessence d'un conseiller avisé, en sont les meilleurs, mais non les seuls exemples⁵⁹. Et c'est dans de tels contextes que le noyau des valeurs de la communauté — la solidarité et la priorité de la sécurité collective des personnes et de la *polis* — trouve sa première formulation, même si cette expression reste prudente et pour ainsi dire, sur la défensive par rapport à l'éthique héroïque individualiste⁶⁰.
- 27 Ce type d'éloquence orientée vers les assemblées appelle des compétences différentes de celles qu'il faut sur le champ de bataille. C'est la raison pour laquelle le héros accompli ne devrait pas être seulement « un faiseur d'actes », mais encore « un homme de la parole » dans le Conseil et l'*Agorè*, l'autre *forum* où, selon les mots d'un héros vieux et sage, « les hommes obtiennent la prééminence »⁶¹ — des hommes comme Ulysse, dont aucun mortel ne saurait égaler l'éloquence, Nestor, « de la langue de qui sortent des paroles plus douces que le miel », ainsi que le « Basileus nourri de Zeus », type idéal d'Hésiode : en vertu du même « don sacré » que la Muse et Apollon accordent aux chanteurs et aux poètes, il est capable de « parler sûrement » et de « persuader par de douces paroles » — et c'est ce qui le rend « remarquable parmi les hommes assemblés », qui « le saluent comme un dieu avec une douce révérence », alors qu'il « traverse l'assemblée »⁶².
- 28 Ceci conduit au troisième ensemble de règles régissant l'*agorè*, celles qui concernent l'agenda convenable pour la délibération et la décision dans cette instance. Il y a une notion claire de la différence entre les activités « privées » (ἴδιον) et « publiques » (δημιον) — et cette dernière doit incontestablement être discutée dans l'*agorè*. Ces *demia* ne comportent pas seulement « la venue d'un hôte » ou toute autre affaire relative à la défense de la *polis* dans son ensemble⁶³, mais aussi d'autres questions capitales de guerre et de paix, telles que discutées dans certaines assemblées grecques et troyennes, et même les accords formels entre différentes communautés⁶⁴. C'est également le peuple (δῆμος), manifestement en assemblée, qui peut attribuer un prix (γέρας) ou une terre (τέμενος) à un dirigeant⁶⁵. Comme l'ont déjà montré les scènes mentionnées ci-dessus, la distribution du butin ainsi que les controverses portant uniquement sur des actions et, partant, sur des revendications concurrentes liées à la τιμή et à la prééminence sont également des questions pouvant être inscrites à l'ordre du jour d'une réunion. Après tout, dans tous les cas, l'ensemble de la communauté, tous les Troyens et leur *polis*, ainsi que tous les Achéens, sont affectés d'une manière ou d'une autre — c'est ce qui fait du problème concret en question un *démion*. C'est pourquoi la querelle entre Agamemnon et Achille et ses conséquences possibles pour toute la guerre deviennent un *démion* — tout comme l'extravagance irresponsable de Paris qui, selon les termes d'Hektor, met en danger délibérément non seulement le

bien-être de son père et de ses frères, mais également la survie de la *polis* et du « peuple entier » : c'est toujours $\pi\alpha\tilde{\nu}\varsigma$ $\delta\tilde{\eta}\mu\omicron\varsigma$ qui doit payer pour le mauvais comportement de ses dirigeants⁶⁶.

- 29 Les *démia* incluent également d'autres litiges, notamment au sujet de crimes commis au sein de la communauté et de sanctions appropriées. Ce n'est pas un hasard si les *gérontes* de la ville en paix sur le bouclier d'Achille, ainsi que les « *basileis* chéris de Zeus » de la *Théogonie* d'Hésiode, comparaissent devant le tribunal, avec « tous les habitants » présents, comme il est souligné dans les deux contextes⁶⁷. Le peuple peut soit prendre parti dans l'affaire, « se montrer favorable à ce parti-ci ou à celui-là », soit simplement regarder et attendre que le *basileus* « règle le différend avec des *dikai* justes, en parlant de façon infaillible et mettant ainsi fin à une grande querelle ». L'opinion du peuple ($\delta\tilde{\eta}\mu\omicron\upsilon$ $\phi\tilde{\eta}\mu\iota\varsigma$) compte — et même un dirigeant éminent ne peut ignorer l'humeur du public qu'à ses risques et périls. Il y a des cas dans lesquels le *démios* se fâche et devient hostile, et peut même menacer de lui infliger une peine ou une $\theta\omega\tilde{\iota}$ pour une faute qu'il a commise⁶⁸.
- 30 Nonobstant le problème du caractère juridique de la procédure dans la scène du procès⁶⁹, il existe un message qui est clair : l'administration de la justice concerne la collectivité⁷⁰. Il n'est pas seulement nécessaire que justice soit faite ; il est également vital qu'elle soit rendue sous les yeux de toute la communauté assemblée dans l'*agorè*. Après tout, un cas d'homicide et une querelle qui s'ensuit au sujet du prix du sang constituent la « grande querelle » la plus sérieuse que l'on puisse imaginer, car elle compromet la paix intérieure ainsi que l'intégrité sociale et sacrée de toute communauté. C'est pourquoi un tel conflit doit être traité au sein de cette communauté, en présence des parties et de leurs partisans respectifs, ainsi que de tous les autres membres présents — et, surtout, selon une procédure généralement acceptée. Cette procédure devrait donner lieu à une sorte de décision de la part des *basileis* ou des *gérontes* — décision qui doit être « droite » ou juste⁷¹, ce qui signifie, encore une fois, qu'elle doit sembler acceptable et finalement acceptée, non seulement par les parties en cause, mais aussi par toute la communauté.
- 31 L'acceptabilité et l'acceptation réelle sont indispensables, car ces décisions ne sont pas des jugements exécutoires ; les *basileis* ou *gérontes* ne sont pas (ou, en termes néo-évolutionnistes, pas encore) des juges au sens exact du concept, mais plutôt des médiateurs et arbitres entre les parties. C'est pourquoi, encore une fois, la procédure en tant que telle est aussi importante que son résultat — en l'occurrence, les étapes et les techniques d'établissement d'une acceptation universelle. Une fois encore, le don divin d'éloquence, l'art d'argumenter et de persuader sont au cœur de ce type de procédure, car ils impliquent nécessairement la présentation publique des revendications et des demandes contraires et la délibération à leur propos, un examen attentif des arguments et des arguments opposés — ce n'est qu'à la fin de ce processus qu'une décision devient applicable.
- 32 C'est également au terme d'une procédure aussi longue et fastidieuse qu'un consensus peut enfin émerger — sous la forme d'un consentement général exprimé par les *laoi* dans l'*agorè*. Si, et seulement si, un tel consensus est atteint, une décision des *basileis* ou des *gérontes* produit une sorte de réelle force de contrainte (par opposition à une notion abstraite et légale) : le consentement universel à une décision considérée comme « juste » peut entraîner une pression collective sur les parties individuelles pour l'accepter et s'y soumettre — dans ce cas, une partie encore récalcitrante et obstinée

court le risque d'être considérée comme quelqu'un qui alimente « la guerre dans le *démos* », se rendant ainsi lui-même « sans phratrie, sans âme, sans foyer ». Un tel homme doit être exilé — et c'est à cette conséquence que le père d'Antinoos est confronté et même les prétendants insolents semblent la craindre⁷². Une fois encore, de telles conséquences graves supposent un consensus fort et durable. Ce n'est que sur cette base qu'une « grande querelle » comme une affaire de meurtre est vraiment réglée, que le « redoutable πόλεμος ἐπιδήμιος » est évité et que la paix intérieure est rétablie dans toute la communauté — et c'est pourquoi il n'est pas paradoxal du tout qu'une procédure qui aboutit à un tel règlement soit, pour Homère comme pour Hésiode, une marque métaphorique de la ville en paix, par opposition à la ville en guerre⁷³.

- 33 L'impératif implicite contenu dans la scène du bouclier homérique est l'idéal de toute assemblée : une réunion réussie doit aboutir à un large consensus⁷⁴ — le seul fondement d'une force contraignante au moins relative des *dikai* et des *boulai*. C'est à quoi servent les normes de procédure et les règles de la rhétorique κατὰ κόσμον, et c'est aussi pourquoi ces règles sont si souvent soulignées — en particulier dans les nombreuses scènes où les assemblées ne se terminent pas dans l'harmonie du consensus.
- 34 Il est clair que ces assemblées sont loin de l'idéal car les règles et les bonnes coutumes ne sont pas observées — ce qui conduit au désordre, au tumulte et pire encore, à la déstabilisation d'une communauté dans son ensemble qui ne prend forme que comme assemblée institutionnelle concrète et ne peut qu'en tant que telle faire face à un conflit potentiellement désintégrateur.
- 35 En termes positifs, l'idéal normatif inhérent implique qu'un processus réussi de délibération et de prise de décision spécifique rétablit, reproduit et renforce l'intégration interne de toute la communauté. Pour le dire en termes métaphoriques appropriés aux scènes homériques, conflit et controverse conduisant au consensus sont mis en scène comme un drame au terme duquel « l'ordre » doit être rétabli — à moins que le drame ne se transforme en tragédie de la communauté. De plus, c'est la raison pour laquelle l'acceptation des conventions de résolution de tels conflits et, plus généralement, les procédures formalisées de traitement de toutes les demandes avec tous les *démia*, sont la marque du « bon ordre ». Cet « ordre » est représenté par Thémis — « qui dissout et rassemble les *agorai* des hommes » et qui, également, appelle les dieux à se rassembler dans l'Olympe⁷⁵. Ce « bon ordre » ou « discipline » et le corps de règles qui y sont contenues sont donc divinement garanties : elles ne sont pas à la disposition des hommes mortels, pas même des plus puissants des ποιμένες λαῶν, y compris l'ἄναξ Agamemnon. Comme ils ne sont pas soumis à des manipulations ni à des modifications arbitraires, « l'ordre » et ses règles représentent non seulement la stratégie la plus importante pour assurer la paix intérieure, mais — en termes plus généraux — garantissent le plus haut degré possible de prévisibilité, de fiabilité et de sécurité, et avant tout la stabilité dans le temps. C'est une dimension fondamentale de « l'institutionnalisation », telle que définie ci-dessus.

III

- 36 L'« institutionnalisation » de l'*agorè* et même de la *polis* repose toutefois sur un autre fondement qui est indissociable du processus de stabilisation par la régularisation. Dans le monde des poètes, les institutions semblent également avoir besoin, pour ainsi dire, de stabilité dans l'espace. Le fait qu'elles soient fréquemment solidement implantées

dans des lieux définis et réservés est souvent mis en valeur. Cela doit être pris davantage au sérieux, en tant que méthode métaphorique de conceptualisation et d'interprétation de ce monde, que cela n'a été fait jusqu'à présent⁷⁶.

- 37 Encore une fois, le concept homérique de l'*agorè* est un exemple typique. Tout d'abord, comme on le sait, le terme lui-même désigne à la fois l'assemblée en tant que telle et une réunion individuelle, d'une part, et d'autre part le lieu où elle se déroule en fait⁷⁷. Deuxièmement, dans les épopées, l'existence d'un tel lieu est évidemment supposée être aussi omniprésente que la *polis* comme forme naturelle d'organisation sociale, et il est simplement donné comme allant de soi que toutes ces *poleis* ont déjà des *agorai* — ceci n'est pas le cas uniquement des communautés civilisées telles que Troie, Schérie et Ithaque, mais aussi d'un lieu de conte de fées comme Télépulos, la ville des Lestrygons mangeurs d'hommes et la quasi-*polis* éphémère des Grecs dans leur camp sur la côte devant Troie⁷⁸. Troisièmement, et plus important encore, les *agorai* sont décrites ou au moins font l'objet d'allusions en des termes et par des métaphores qui, comme je propose de le montrer, révèlent la manière dont les poètes et leurs publics ont perçu cette « institution » et son existence (*Sitz im Leben*). D'une part, les *agorai* sont caractérisées comme des lieux délibérément réservés à un large éventail de fonctions et d'activités communes. Ce n'est pas seulement ici que réside la justice (*themis*) et que le règlement des conflits aussi bien que les procédures de délibération et de prise de décision ont lieu ; c'est aussi l'*agorè* qui fournit la scène pour des festivals, des compétitions et même des récitals de chansons sur les héros et leurs exploits mémorables : c'est ici, au milieu du groupe des Phéaciens assemblés, que Démodocos interprète et présente évidemment sa chanson osée sur la rencontre entre Aphrodite et Ares⁷⁹.
- 38 D'autre part, une *agorè* est définie par son emplacement dans la ville, parfois en termes assez précis : l'*agorè* de Troie est située sur l'acropole de la ville, à côté du palais de Priam et, implicitement, à proximité des temples d'Apollon et d'Athéna⁸⁰, et l'*agorè* de Schérie jouxte le port et le temple le plus important. Surtout, cette *agorè* ainsi que celles du camp grec et de la ville en paix sur le bouclier d'Achille sont délibérément ornées et ainsi marquées pour les fonctions très publiques qui se trouvent ici : elles sont « équipées de sièges », « pierres (polies) », « profondément enfoncées dans la terre » ou disposées dans un « cercle sacré », et il y a des autels des dieux⁸¹.
- 39 Il est important de noter ici que l'*agorè* — dans laquelle, après tout, la *polis* en tant que communauté de droit, de coutume et de secte se constitue en tant qu'« institution » afin de traiter ses propres affaires, en ce sens véritablement « politiques » — n'est pas décrite en termes abstraits de participation, de procédure ou même de personnes impliquées. Au contraire, l'*agorè* en tant que centre de la *polis* est caractérisée par des métaphores spatiales, tout comme la *polis* elle-même. La *polis* homérique est « bonne pour y habiter », « bien fondée » et « bien construite »⁸², et surtout « bien murée » et « bien bâtie »⁸³. Ses murs, ses portes et ses tours, avec les épithètes « hauts », « abrupts » et, encore une fois, « bien construits »⁸⁴, revêtent une importance particulière : ils définissent la *polis* comme un espace clos créé spécialement et protégé contre le monde extérieur⁸⁵ — un monde au-delà du domaine de la culture humaine, plein de dangers, le monde de la nature brute, sauvage et indomptée, habité par des dieux, des demi-dieux et d'autres figures surhumaines telles que Circé, Calypso et les Cyclopes. Ce monde extérieur est aussi le monde d'Arès et d'Achille, c'est-à-dire de la

guerre — vue depuis la *polis*, la guerre est « un enfer » : lorsque les murs tombent, cet enfer se faufile dans la *polis* et elle est condamnée à la destruction.

- 40 En même temps, ses murs définissent la *polis* comme un microcosme à part. Le fait de fermer un espace avec des murs constitue une *polis* — c'est ce que dit effectivement Poséidon à propos de Troie : il affirme que ce n'est qu'en construisant les murs que « Phoibos Apollon et moi avons fait une *polis* (πολίσαμεν) pour le guerrier Laomédon », fils d'Ilos et père de Priam. De plus, cet acte crée l'identité particulière de la *polis* en tant que port de sécurité et de paix — cet aspect est souligné dans une brève allusion à la fondation de « Thèbes aux sept portes » par Amphion et Zéthos, fils de Zeus, qui devaient « la clôturer avec des tours (πύργωσαν), car sans tours, ils ne pourraient pas habiter Thèbes aux belles places de danse ». Avec les murs qui la protègent, la *polis* devient enfin un domaine privilégié réservé à la vie humaine civilisée, comme le souligne la référence à l'établissement des « *démos* et *polis* des Phéaciens » : leur héros fondateur, le « divin » Nausithoos construisit Schérie en érigeant un mur autour de la *polis*, en construisant des maisons, en faisant des temples pour les dieux et en distribuant les champs⁸⁶.
- 41 Les caractéristiques de Schérie et d'autres *poleis* mettent aussi en lumière un autre aspect de la conceptualisation de la *polis* : son univers interne lui aussi est décrit en termes de monuments visibles et d'organisation spatiale⁸⁷. Premièrement, une *polis* est souvent caractérisée par son édifice public le plus important, à savoir le sanctuaire urbain central qui sert de centre d'activités religieuses à l'ensemble de la communauté. À Schérie, il y a avant tout le « beau temple » de Poséidon ; à Athènes, Athéna en tant que déesse de la ville réside dans la « maison solide d'Érechthée ». À Troie, il y a le temple d'Apollon sur l'acropole ; de plus, c'est encore Athéna, ici avec l'épithète révélatrice ῥωσίπολις, dont le sanctuaire est un lieu de culte important où se dirigent les processions menées par Théano — dont « les Troyens » en tant que communauté, comme mentionné explicitement dans ce contexte, ont fait la « Prêtresse d'Athéna », et qui agit au nom de toute la *polis*⁸⁸. Deuxièmement, il existe des monuments qui commémorent la généalogie de sa dynastie fondatrice et la genèse de la *polis* elle-même : dans la plaine devant la ville, il y avait le grand *sèma* d'Ilos — grand-père de Priam, père du guerrier-fondateur Laomédon mentionné ci-dessus, fils de Tros et arrière-petit-fils de Dardanos d'un côté, héros éponyme d'Ilion de l'autre. Ce monument — de fabrication humaine, marqué par une stèle et donc bien en vue — représente clairement « l'histoire » de Troie et de l'ensemble de sa communauté⁸⁹. Enfin, il est intéressant de noter qu'Ulysse ne s'émerveille pas seulement devant les murs de Schérie, bien qu'ils soient « puissants et élevés » et « merveille à regarder », devant les ports des Phéaciens, « célèbres pour leurs navires » et devant le palais de conte de fées de leur roi Alkinoos ; il admire aussi les *agorai* « où se rassemblent les héros eux-mêmes »⁹⁰. C'est n'importe quel espace public qui peut en réalité être typique des *poleis* homériques — c'est pourquoi elles sont souvent qualifiées de « larges » et de « spacieuses », avec des rues « larges » et « bien construites » et de larges espaces pour la danse⁹¹.
- 42 Cette organisation spatiale de la *polis* suppose également la distinction fondamentale entre espace public et espace privé. Cela est particulièrement clair dans quelques vers, une fois encore dans la description de la ville en paix sur le bouclier : la procession de mariage qui se fait « à travers la ville » — visiblement un événement public dans les « larges rues » et « places de danse » — est regardée par les femmes se tenant « chacune

devant sa porte » (ἐπὶ προθύροισι ἑκάστη)⁹². C'est la limite entre l'espace privé et l'espace public, les maisons individuelles (δόμοι, οἴκοι et leur μέγαρον, l'espace approprié pour les femmes)⁹³ d'une part, et les rues et l'agora de l'autre — une ligne qui semble refléter la différence entre *idia* et *demia*.

- 43 Dans le même temps, les passages et les métaphores du paysage urbain cités précédemment soulignent invariablement que l'organisation du microcosme « politique » dans l'espace et en tant qu'espace, public et privé, est créée par l'homme, planifiée, rationnelle et en tant que telle, résultat d'une délibération et d'une décision prises par la communauté ou dans son intérêt, conformément à des règles et régis par la perspicacité, la coutume et la *themis*. Une fois de plus, la fondation de la *polis* modèle, Schérie, ou plutôt sa préhistoire, fournit une toile de fond : avant de fonder la ville idéale, Nausithoos a dû éloigner les Phéaciens des Cyclopes, « débordants d'orgueil », « téméraires », violents et « plus puissants qu'eux », et surtout ἀθέμιστοι. Les Cyclopes ne connaissent ni les θέμιστες ni les ἀγοραὶ βουληφόροι, « chacun s'étant débarrassé des *themistes* pour leurs enfants et leurs épouses, ils ne se préoccupent pas les uns des autres »⁹⁴.
- 44 L'absence d'un espace public réservé, c'est-à-dire d'un espace « politique », fait partie intégrante de l'ignorance et du rejet délibéré des *dikai* et des *themistes*, tant humaines que divines⁹⁵, et ces manques sont constitutifs de l'altérité radicale des Cyclopes : ce sont des hors-la-loi dans tous les sens du concept, ἄγριοι et ὑβρισταί⁹⁶, et donc l'opposé des « citadins » civilisés de Troie et d'autres *poleis*, appelés πολῖται et ἄστοι⁹⁷. Ce contraste est élaboré plus en détail dans le même contexte. Ils vivent « sur les sommets de hautes montagnes dans des cavernes creuses » — non dans les maisons d'une *polis* ; bien qu'il y ait un « port assurant un mouillage sûr », ils n'ont pas de navires « aux bons bancs » et « à la proue peinte », pour se rendre dans les « cités des humains », à la manière des gens qui se rendent visite les uns aux autres ; et, en outre, il n'existe aucun constructeur de bateaux — artisans qui auraient aussi pu rendre l'île « bien construite » (εὐκτίμενος), comme une véritable *polis* ; surtout, comme cela est souligné plus d'une fois, ils « ne plantent rien avec les mains ni ne labourent » ; si riche que soit le sol, il reste « toujours non semé et non labouré »⁹⁸.
- 45 Ce passage traite implicitement d'un autre aspect central du concept homérique de la culture de la *polis*. Le mode de vie véritablement « politique » et humain n'est pas seulement, pour ainsi dire, tourné vers l'intérieur. La *polis* n'est pas seulement le centre de la communauté, son port et son fief, c'est également la circonférence la plus secrète d'un microcosme qui s'étend bien au-delà des limites définies par la muraille. L'espace de la *polis* comprend les terres que la communauté « politique » et ses membres cultivent — le « champ doux, les terres cultivées, larges et labourées trois fois, avec de nombreux laboureurs, qui méritent la fierté », selon la représentation du bouclier d'Achille, « le *temenos* du basileus, où les ouvriers moissonnaient », le « grand vignoble » et le « pré large dans une belle vallée pour les brillants troupeaux de brebis, avec des habitations, des abris couverts et des bergeries »⁹⁹.
- 46 Après tout, « le partage des champs » par le héros Nausithoos faisait partie intégrante de l'acte de fondation de Schérie au même titre que la construction du mur, des temples et des maisons. Là encore, il semble y avoir une certaine organisation ou ordre de la *chora*¹⁰⁰, en une sorte de cercles ou de zones concentriques autour de la *polis*. Juste à l'extérieur de Schérie, pour reprendre ce type idéal de *polis*, il y a une source, un pré et le « vignoble fertile » appartenant au roi Alkinoos, à portée de voix de la ville elle-

même, alors que d'autres « champs cultivés » sont plus éloignés¹⁰¹. Au-delà de ces champs, il y a les berges de la rivière avec le lieu de la lessive et du bain, situé « loin de la ville », et le bois « avec un arbuste sauvage et un olivier », sous lequel Ulysse passe la nuit¹⁰² — la zone semble être une zone frontière entre la *chora* et les terres non cultivées. C'est précisément ici qu'Ulysse se change, d'un naufragé misérable, émergeant des buissons comme un « lion nourri à la montagne » sur la « trace du cerf sauvage » et sur le point d'attaquer les troupeaux, en un être humain civilisé, voire un héros — lavé, oint d'huile, vêtu de chiton et de manteau et « étincelant de beauté et de *charis* »¹⁰³. C'est un autre moyen métaphorique de caractériser la liminalité et la fonction de ce lieu comme une sorte d'interface entre culture et nature.

- 47 La *chora* d'Ithaque semble divisée de manière analogue en zones. Les champs sont caractérisés par leur situation à une certaine distance de la *polis*, de même que la ferme appartenant à Laërte, avec ses champs bien entretenus, ses jardins et ses vignobles cultivés de manière intensive¹⁰⁴. Les limites extérieures de l'utilisation des terres par l'homme sont marquées par la ferme du porcher Eumée, une zone d'élevage extensif de porcs plutôt que d'agriculture intensive. Le chemin « rude » à partir du port passe à travers forêts et montagnes, et celui qui mène de là à la *polis* est également « rugueux » ou « pierreux » et apparemment long¹⁰⁵. Juste avant qu'Ulysse et Eumée n'entrent dans la *polis*, ils passent la « fontaine qui coule bien, où les gens de la *polis* (πολιῖται) viennent puiser de l'eau », qui est explicitement qualifiée de « faite par l'homme » et bien conçue, « construite par Ithakos, Neritos et Polyktor »¹⁰⁶.
- 48 Leur marche est une métaphore de la transition de l'extérieur vers l'intérieur, de l'*eschatia*, « des champs lointains où personne ne vit comme ses voisins »¹⁰⁷ à travers la *chora* jusque dans la *polis* — c'est-à-dire, à travers des zones de degrés croissants de culture et de contrôle humain sur l'espace. La frontière la plus importante, hormis, et au moins dans le cas de Schérie en plus de la muraille, est marquée par des sanctuaires : à Schérie, il y a une source, une prairie et un bosquet de peupliers dédiés à Athéna, et à Ithaque, il y a aussi un bosquet de peupliers « qui poussent au ras des eaux », entourant « un autel des nymphes où tous les passants font des sacrifices »¹⁰⁸.
- 49 Il existe d'autres formes ritualisées de transition de la *polis* à la *chora* et parfois à ses frontières et inversement — encore une fois, les cérémonies religieuses et les relations avec les dieux en général apparaissent comme une préoccupation collective de la communauté¹⁰⁹. Pour sacrifier à Poséidon, Nestor, ses fils et tout le peuple de Pylos quittent la « cité bien construite de Nélée » et se rencontrent au bord de la mer, tandis que le sacrifice à Athéna a visiblement lieu devant la maison de Nestor¹¹⁰. Artémis reçoit des sacrifices après les récoltes à un certain endroit dans les champs en dehors de Calydon — et toute la communauté souffre de sa colère parce que ce devoir a été négligé¹¹¹. Hector sacrifie à Zeus dans des lieux aussi bien liminaux que centraux, « sur le sommet de l'Ida aux nombreuses crêtes » et sur l'acropole de Troie¹¹². À Ithaque, la caverne « plaisante, ombragée, consacrée aux nymphes appelées Naïades », qui se trouve à l'extérieur du village, au bout du port de Phorkys, l'endroit où Ulysse sacrifiait régulièrement probablement au nom de toute la communauté, au cours d'une procession qui s'y rendait et en revenait¹¹³. Et il existe d'autres sanctuaires et centres cérémoniels « sub-urbains » et « extra-urbains » — tels que le bosquet et l'autel pour Apollon à Ismaros, pour Aphrodite à Paphos de Chypre et le temple de Déméter à Eleusis : ce temple a été érigé par « l'ensemble du *démos* », après que cet effort collectif eut été proposé à l'*agorè* d'Eleusis¹¹⁴.

IV

- 50 Ces métaphores et formules, scènes et descriptions sont très claires : le monde dans lequel les poètes et leurs publics vivaient et qu'ils essayaient de comprendre était centré sur la *polis* ou plutôt sur les idées déjà fort complexes et les idéaux normatifs de la *polis*. Ces idées et idéaux diffèrent toutefois de ceux qui inspirent la notion aristotélicienne de la *polis* en tant que communauté de citoyens libres et égaux et, à travers Aristote, influencent plutôt le type idéal moderne de la *polis* en tant qu'État de « citoyens » plutôt que cité-État fondée sur des concepts abstraits de participation, citoyenneté, identité civique et idéologie¹¹⁵. La *ptolis* homérique est une réalité concrète, physique, visible et tangible. En un sens, Finley avait raison : « *Polis* chez Homère » signifie « un site fortifié, une ville » avec des murs, des quais, des temples et (dernier élément, mais non des moindres) sa « place de la ville » fonctionnant comme un « lieu de rassemblement ». Mais ces caractéristiques physiques ne s'ajoutaient pas seulement au « profil extérieur » ou au « modèle résidentiel » méditerranéen normal¹¹⁶. Elles faisaient partie intégrante du concept de la ville homérique, de son idéal d'ordre intérieur et de son *Lebenswelt*.
- 51 Selon ma lecture des épopées, la *ptolis* homérique était « institutionnalisée » dans l'espace et en tant qu'espace réservé et balisé — en d'autres termes, l'émergence de la « territorialité », la différenciation spatiale et l'ordre étaient des conditions préalables fondamentales de l'organisation sociale et de l'intégration interne, auto-définition et auto-représentation de ces communautés¹¹⁷. Un ordre spatial spécifique était également la condition préalable indispensable de « l'institutionnalisation » (au sens moins rigide, « diachronique » du concept) de la *polis*, ses « institutions », procédures et autres fonctions communautaires classiques. La stabilité de l'espace et dans l'espace était d'une importance primordiale pour la consolidation des « États » primitifs de type homérique et leur identité spécifique.
- 52 Le processus d'institutionnalisation spatiale a évolué à deux niveaux. La « territorialité » de la *ptolis* a induit la séparation de l'implantation, des terres arables et des pâturages, leur répartition entre « les gens de la *polis* »¹¹⁸ ainsi que la définition des frontières et des limites avec le monde de la nature sauvage. La différenciation de ces zones circulaires constituait non seulement une hiérarchie quant à l'intensité de l'utilisation des ressources et du contrôle de l'espace, mais mettait également l'accent sur la centralité de la « cité ». Les lignes de démarcation entre les zones et les points de passage d'une zone à l'autre ont été délimités par des remparts et des portes avec leur valeur symbolique complexe ainsi que par les sanctuaires « sub » ou « périurbains » et, dans une moindre mesure, par les lieux de culte « extra-urbains » plus lointains — et ainsi, la hiérarchie spatiale centrée sur la ville a été stabilisée. Au deuxième niveau, en fait au niveau supérieur, l'installation centrale elle-même et son ordre spatial interne expriment l'ordre structuré « politiquement » de l'ensemble de la communauté. Concrètement, cela signifie que la *ptolis* murée ne remplit pas seulement sa fonction première, qui est de fournir un abri et un moyen de subsistance, mais assume déjà effectivement une fonction secondaire véritablement « politique »¹¹⁹ : la structuration symbolique de la vie communautaire à l'intérieur de cette frontière, par la séparation interne de l'espace privé et de l'espace public, la démarcation de ce dernier et sa réserve pour les activités communes, y compris la délibération collective et la prise de décision. L'*agorè* est ainsi fermement située et implantée au centre de la *ptolis* et de son

cadre spatial. C'est ce cadre, la hiérarchie de la centralité, la permanence et la stabilité exprimée de manière symbolique et garantie par elle qui favorise l'« institutionnalisation » de l'agorè par la régularité et la fiabilité des règles et des procédures.

- 53 Cette riche topographie symbolique de la *ptolis* située dans le monde héroïque des épopées n'est pas un simple reflet « passif » ou même « simpliste » d'une réalisation relativement récente et importante du *Lebenswelt* dans lequel les poètes et leur public ont vécu. Il s'agit plutôt d'une interprétation assez complexe du fondement matériel de la *polis* apparue au cours du VIII^e siècle¹²⁰ : le développement d'un modèle typique de bâtiments, d'espaces et de coordonnées spatiales étroitement liés les uns aux autres et inversement. Vers 700 av. J.-C., par la nucléation des peuplements, leur consolidation et l'intensification concomitante de l'interaction au sein de ces communautés, ainsi qu'entre elles, des liens existent peut-être déjà depuis un certain temps¹²¹. Même les colonies abandonnées à la fin de l'âge sombre — telles que Zagora à Andros et Emporeios à Chios — avaient des murs de défense impressionnants¹²² et montraient déjà une tentative précoce de mise en place d'un aménagement soucieux de la communauté, avec des espaces de rassemblement ouverts devant la plus grande maison.
- 54 Vers 700, cependant, ces développements et processus anciens et nouveaux, convergent et génèrent ainsi une impulsion aussi bien dynamique que systémique qui marque la montée de la véritable *polis* — une augmentation de la population, la fondation de nouvelles colonies et l'expansion des colonies existantes ; la séparation des espaces privés et publics, de la *polis* et de la *chora*, des espaces pour les vivants et des espaces pour les morts en forme de nécropoles réservées ; la différenciation et la démarcation des bâtiments privés et publics et l'émergence de temples autonomes et de plus en plus monumentaux¹²³ ; la séparation spatiale de ces temples en tant que pôles sacrés de la *polis*, « urbains » et/ou « sub- » et « extra-urbains », d'une part¹²⁴ et d'autre part du tracé conscient de l'*agora*, sous protection divine, mais réservée à des fins « politiques » : ce processus de séparation, de démarcation et de mise en réserve d'espaces essentiellement sacrés et (principalement) « politiques » a été un facteur majeur de l'« institutionnalisation » de la première *polis* au sens du concept défini ci-dessus¹²⁵. Et enfin, mais ce n'est pas le moins important, vint l'émergence de rituels collectifs sous forme de tombes et/ou de cultes de héros de plusieurs sortes, processions et autres festivals qui servaient désormais à maintenir l'identité de la communauté par la référence à ses fondements : ainsi se créaient son histoire et son maintien dans la mémoire collective¹²⁶. Tous ces processus s'inscrivaient dans et en même temps s'imbriquaient avec une intensification de l'intégration et de l'organisation internes, ainsi que dans l'« institutionnalisation » d'assemblées, procédures et règles de prise de décision collective, et une mise en œuvre efficace — un processus structurel reflété, ne serait-ce que d'une manière quelque peu codée et oblique, dans le monde d'Ulysse créé dans les épopées.
- 55 La culture poétique en tant que colonne vertébrale de la « mémoire culturelle » et réserve de connaissances nomologiques invite et suggère en effet une réflexion sur l'expérience et la connaissance empirique de ce nouveau monde. Cela reflète des attitudes, des espoirs et des idéaux, mais aussi de l'ambivalence, de la prudence et même du scepticisme, partagés par les poètes et leurs publics. Surtout, le caractère particulier de l'épopée, l'art de tisser un réseau de textes, de sous-textes, de contextes

et de significations dans la narration, la description et les métaphores, en fait le moyen approprié pour les Grecs de la fin du VIII^e siècle de faire face à la complexité particulière de ce nouveau monde. Les épopées peuvent mettre en perspective leurs éléments et leurs parties, nouvelles et anciennes, et créer un contexte significatif pour elles. Étant ce qu'elles sont, les épopées y parviennent en interprétant, reformulant et reproduisant le passé à la lumière du présent de la fin du VIII^e et du début du VII^e siècle, expliquant ainsi ce présent à l'image et à travers la reconstruction du passé. En un mot : le présent est donc (omni) présent dans le passé.

- 56 Il est inhérent à ce processus que les épopées construisent des liens entre le passé et le présent, le mythe et la réalité, en faisant référence à d'autres supports de la mémoire, mémoriaux et vestiges matériels. Cette « stratégie épique » ne s'applique pas seulement aux monuments visibles et aux autres vestiges matériels d'un passé glorieux : ruines et tombes de l'âge du bronze, héritages tels que le casque orné de défenses de sanglier, des armes et d'autres objets de valeur provenant de tombes. Ce sont des îlots isolés de l'histoire, décontextualisés et dépourvus de sens — mais ils pouvaient et devaient être interprétés, chargés ou rechargés de nouvelles significations, leur donnant ainsi une place et une fonction dans la « mémoire culturelle » : un *tumulus* impressionnant devient ainsi le *sema* d'Ilos ou peut-être de l'homme « mort il y a longtemps au combat, qui était l'un des plus braves et glorieux, et qu'Hector a tué¹²⁷ ». Cette « stratégie » s'applique avant tout aussi aux traditions, aux rituels religieux et autres pratiques culturelles servant à la reproduction de l'identité des groupes et garantissant la continuité dans le temps. Les épopées constituent ainsi un lien complexe entre la « mémoire culturelle » de ces groupes en général et leur « mémoire monumentale » en particulier.
- 57 Surtout, ces fonctions et ces potentiels font des épopées un moyen unique de mettre en perspective la *polis*, son apparence physique, ses monuments et son tracé, ainsi que ses traits abstraits¹²⁸. Vers 700 a dû également se faire sentir un besoin fort et persistant d'interprétation, d'explication et d'affirmation de la *polis*, de ce qu'elle était censée être et représenter. Après tout, la *polis* était une réalisation récente, toujours précaire, mais qui devait être défendue et préservée. Sa structure spatiale et institutionnelle était à peine émergente et loin d'être complètement établie, mais les attentes étaient déjà grandes : à la fin de l'âge sombre, c'étaient la *polis* et ses nouvelles institutions qui devaient fournir une stabilité dans l'espace et dans le temps, un nouveau degré de sécurité dans un monde immobile, la paix intérieure, la justice et une vie commune enrichissante. C'est ce que les épopées reflètent, car elles fournissent le support approprié pour le discours de contextualisation et offrent ainsi une occasion unique de réfléchir et d'expliquer la structure systémique du microcosme de la *polis* et de comprendre son rôle dans un monde de changement.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

The Iliad and the Odyssey of Homer, translated by R. Lattimore, second edition, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Hesiod, *Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1966.

Hesiod, *Works and Days*, edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Références

ALTHERR-CHARON Antoinette & BÉRARD Claude, « Erétrie : l'organisation de l'espace et la formation d'une cité grecque », dans A. Schnapp (éd.), *L'Archéologie aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1980, p. 229-249.

AMPOLO Carmine, « Il sistema della polis. Elementi costitutivi e origini della città greca », dans S. Settis (éd.), *I Greci. Storia - Cultura - Arte - Società*, vol. 2 : *Una storia greca*, t. 1 : *Formazione*, Turin, Einaudi, 1996, p. 397-342.

ANDREEV Juri V., « Die politischen Funktionen der Volksversammlung im homerischen Zeitalter. Zur Frage der „militärischen Demokratie“ », *Klio*, 61, 1979, p. 385-405.

ANTONACCIO Carla M., « The Archaeology of Ancestors », dans C. Dougherty & L. Kurke (éd.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1993, p. 46-70.

ANTONACCIO Carla M., « Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult et Epic in Early Greece », *AJA*, 98, 1994, p. 389-410.

ANTONACCIO Carla M., *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 1995.

APPADURAI Arjun, « The Past as a Scarce Resource », *Man*, n. s., 16 (2), 1981, p. 201-219.

ASSMANN Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, Beck, 1992.

AUDRING Gert, *Zur Struktur des Territoriums griechischer Poleis in archaischer Zeit*, Berlin, Akademie-Verlag, 1989.

BÉRARD Claude, « Urbanisation à Mégara Nisaea et urbanisme à Mégara Hyblaea. Espace politique, espace religieux, espace funéraire », *MEFRA*, 95, 1983, p. 634-640.

BERENT Moshe, « Anthropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless Polis », *CQ*, 50, 2000, p. 257-289.

BERGER Peter Ludwig & LUCKMANN Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday, 1967.

BLOCH Marc, « Critique historique et critique du témoignage », *Annales (ESC)*, 5, 1950, p. 1-8.

BLOCH Maurice, « The Past and the Present in the Present », *Man*, n. s., 12, 1977, p. 278-292.

BURKERT Walter, « The Formation of Greek Religion at the Close of the Dark Ages », *SIFC*, 85, 1992, p. 533-551.

BURKERT Walter, « Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts », dans M. H. Hansen & K. Raaflaub (éd.), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, F. Steiner, 1995, p. 201-210.

- CANTARELLA Eva, « Il termine πόλις nei poemi omerici », dans *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, vol. 3, Naples, Jovine, 1984, p. 1333-1344.
- CARLIER Pierre, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romane, 1984.
- CARLIER Pierre, « La procédure de décision politique du monde mycénien à l'époque archaïque », dans D. Musti, A. Sacconi & L. Rocchetti (éd.), *La transizione dal Miceneo all'alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Rome, Consiglio nazionale delle ricerche, 1991, p. 85-95.
- COBET Justus, « Milet 1994-1995. Die Mauern sind die Stadt. Zur Stadtbefestigung des antiken Milet », *AA*, 1997, p. 249-284.
- COLDSTREAM John Nicolas, *Geometric Greece*, Londres, E. Benn, 1977.
- COLE David Russell, *Asty and Polis: "City" in Early Greece*, diss. Stanford Univ., 1976.
- COLE Susan Guettel, « Civic Cult and Civic Identity », dans M. H. Hansen (éd.), *Sources for the Ancient Greek City-State*, Copenhagen, Munksgaard, 1995, p. 292-325.
- CRIELAARD Jan Paul, « Homer, History and Archaeology: Some Remarks on the Date of the Homeric World », dans J. P. Crielaard (éd.), *Homeric Questions. Essays in Philology, Ancient History and Archaeology*, Amsterdam, Brill, 1995, p. 201-288.
- DALBY Andrew, « The Iliad, the Odyssey and Their Audiences », *CQ*, 45, 1995, p. 269-279.
- DAVIES John K., « The "Origins of the Greek Polis": Where Should We Be Looking? » dans G. Mitchell & P. J. Rhodes (éd.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres/New York, Routledge, 1997, p. 24-38.
- DETIENNE Marcel, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, New York, Zone Books, 1996 (édition originale : *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967).
- DETIENNE Marcel, « From Practices of Assembly to the Forms of Politics: A Comparative Approach », *Arion*, 7, 2000, p. 1-19.
- DONLAN Walter, « The Pre-State Community in Greece », dans W. Donlan, *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Wauconda (IL), Bolchazy-Carducci Publishers, 1999a, p. 283-302 (première publication dans *Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 64, 1989, p. 5-29).
- DONLAN Walter, « Chief and Followers in Pre-State Greece », dans W. Donlan, *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Wauconda (IL), Bolchazy-Carducci Publishers, 1999b, p. 354-57 (première publication dans D. C. A. MacKinley & D. W. Tandy (éd.), *From Political Economy to Anthropology*, Montréal/New York/Londres, Black Rose Books, 1994, p. 34-51).
- DONLAN Walter, *The Relations of Power in the Pre-State and Early State Polities*, dans G. Mitchell & P. J. Rhodes (éd.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres/New York, Routledge, 1997, p. 39-48.
- EDWARDS Mark W., *The Iliad: A Commentary*, vol. V : books 17-20, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1991.
- EFFENTERRE Henry van & RUZÉ Françoise, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, vol. I, Rome, École française de Rome, 1994.
- EHRENBERG Victor, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*, Leipzig, S. Hirzel, 1921.
- FERGUSON Yale H., « Chiefdoms to City-States: The Greek Experience », dans T. Earle (éd.), *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 169-192.

- FINLEY Moses I., *The World of Odysseus*, Londres, Chatto & Windus, 1977 (1^{re} éd. : Viking Press, 1954).
- FINLEY Moses I., *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*, Londres, Chatto & Windus, 1970 (nouvelle édition révisée : 1981).
- FINLEY Moses I., *Politics in the Ancient World*, Cambridge/Londres/New York, Cambridge University Press, 1983.
- FLAIG Egon, « Processus de décision collective et guerre civile : l'exemple de l'*Odyssee*, Chant XXIV, vv. 419-470 », *Annales HSS*, 52, 1997, p. 3-29.
- FOLEY John Miles, « Oral Tradition and Its Implications », dans I. Morris & B. Powell (éd.), *A New Companion to Homer*, Leiden/New York/Cologne, Brill, 1997, p. 146-173.
- FOXHALL Lin, « Bronze to Iron: Agricultural Systems and Political Structures in Late Bronze Age and Early Iron Age Greece », *ABSA*, 90, 1995, p. 329-250.
- FUNKE Peter, « Stamm und Polis. Überlegungen zur Entstehung der griechischen Staatenwelt in den „Dunklen Jahrhunderten“ », dans J. Bleicken (éd.), *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss* (Frankfurter Althistorische Studien, 13), Kallmünz, Lassleben, 1993, p. 29-48.
- GAGARIN Michael, *Early Greek Law*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- GRAF Fritz, « Gli dèi greci e i loro santuari », dans S. Settis (éd.), *I Greci. Storia - Cultura - Arte - Società*, vol. 2 : *Una storia greca*, t. 1 : *Formazione*, Turin, Einaudi, 1996a, p. 343-380.
- GRAF Fritz, « Pompai in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis », dans R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, P. Åströms, 1996b, p. 55-65.
- GRECO Emanuele & TORELLI Mario, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Bari, Laterza, 1983.
- GRIFFETH Robert & THOMAS Carol G., « Five City-State Cultures Compared », dans R. Griffith & C. G. Thomas (éd.), *The City-State in Five Cultures*, Santa Barbara, ABC-Clio, 1981, p. 181-207.
- GRUBEN Gottfried, « Il tempio », dans S. Settis (éd.), *I Greci. Storia - Cultura - Arte - Società*, vol. 2 : *Una storia greca*, t. 1 : *Formazione*, Turin, Einaudi, 1996, p. 381-434.
- GSCHNITZER Fritz, « Zur homerischen Staats- und Gesellschaftsordnung: Grundcharakter und geschichtliche Stellung », dans J. Latacz (éd.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*, Stuttgart/Leipzig, B. G. Teubner, 1991, p. 182-204.
- HALL Jonathan M., « Alternative Responses within Polis Formation: Argos, Mykenai and Tiryns », dans H. Damgaard Andersen, H. W. Horsnaes & S. Houbby-Nielsen, *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to the 6th Centuries B.C.* (Acta Hyperborea, Danish studies in classical archaeology, 7), Copenhagen, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 1997, p. 89-109.
- HALVERSON John, « Social Order in the Odyssey », *Hermes*, 113, 1985, p. 129-145.
- HALVERSON John, « The Succession Issue in the Odyssey », *G&R*, 33, 1986, p. 119-128.
- HANSEN Mogens Herman, « Introduction. The Concepts of City-State and City-State Culture », dans M. H. Hansen (éd.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*, Copenhagen, Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000a, p. 11-34.
- HANSEN Mogens Herman, « The Hellenic Polis », dans M. H. Hansen (éd.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*, Copenhagen, Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000b, p. 141-187.

- HANSEN Mogens Herman, « Conclusion. The Impact of City-State Cultures on World History », dans M. H. Hansen (éd.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*, Copenhagen, Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000c, p. 597-623.
- HARTLEY Leslie P., *The Go-Between*, Londres, H. Hamilton, 1953.
- HAVELOCK Eric Alfred, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1963.
- HAVELOCK Eric Alfred, *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 1978.
- HOBBSAWM Eric J., « The Social Function of the Past », *Past & Present*, 55, 1972, p. 3-17.
- HOFFMANN Wilhelm, « Die Polis bei Homer », dans *Festschrift für Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, Munich, C. H. Beck, 1956, p. 153-165 (réimprimé dans F. Gschnitzer (éd.), *Zur griechischen Staatskunde*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p. 123-138).
- HÖLKESKAMP Karl-Joachim, « Written Law in Archaic Greece », *PCPhS*, n. s., 38, 1992a, p. 87-117.
- HÖLKESKAMP Karl-Joachim, « Arbitrators, Lawgivers and the “Codification of Law” in Archaic Greece: Problems and Perspectives », *METIS. Revue d'anthropologie du monde grec ancien*, 7, 1992b, p. 49-81.
- HÖLKESKAMP Karl-Joachim, « Tempel, Agora und Alphabet. Die Entstehungsbedingungen von Gesetzgebung in der archaischen Polis », dans H.-J. Gehrke (éd.), *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen, G. Narr, 1994, p. 135-164.
- HÖLKESKAMP Karl-Joachim, « Agorai bei Homer », dans W. Eder & K.-J. Hölkeskamp (éd.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1997, p. 1-19.
- HÖLKESKAMP Karl-Joachim, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart, Steiner, 1999.
- HÖLKESKAMP Karl-Joachim, « Zwischen Agon und Argumentation. Rede und Redner in der archaischen Polis », dans C. Neumeister & W. Raack (éd.), *Rede und Redner. Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen*, Möhnesee, Bibliopolis, 2000a, p. 25-52.
- HÖLKESKAMP Karl-Joachim, « (In-)Schrift und Monument. Zum Begriff des Gesetzes im archaischen und klassischen Griechenland », *ZPE*, 132, 2000b, p. 73-96.
- HÖLKESKAMP Karl-Joachim, « Von den „Dunklen Jahrhunderten“ in das „Zeitalter der Experimente“. Kritische Bemerkungen zur neueren Forschung zum frühen Griechenland », *Gymnasium*, 107, 2000c, p. 321-330.
- HÖLSCHER Tonio, « The City of Athens: Space, Symbol, Structure », dans A. Molho, K. Raaflaub & J. Emlen (éd.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, F. Steiner, 1991, p. 355-380.
- HÖLSCHER Tonio, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, Heidelberg, C. Winter, 1998.
- HURWIT Jeffrey M., « Art, Poetry, and the Polis in the Age of Homer », dans S. Langdon (éd.), *From Pasture to Polis. Art in the Age of Homer*, Columbia, University of Missouri Press, 1993, p. 14-42.
- KENZLER Ulf, *Studien zur Entwicklung und Struktur der griechischen Agora in archaischer und klassischer Zeit*, Frankfurt, Lang, 1999.
- KIRK Geoffrey Stephen, *The Songs of Homer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

- KIRK Geoffrey Stephen, *The Iliad: A Commentary*, vol. I : books 1–4, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1985.
- KOLB Frank, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, Berlin, Gebr. Mann, 1981.
- KÖSTLER Rudolph, « Die homerische Rechts- und Staatsordnung », dans R. Köstler (éd.), *Homerisches Recht. Gesammelte Aufsätze*, Vienne, Österreichischer Bundesverlag, 1950, p. 7-25 (réimprimé dans E. Berneker (éd.), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 172-195).
- KULLMANN Wolfgang, « Homers Zeit und das Bild des Dichters von den Menschen der mykenischen Kultur », dans Ø. Andersen & M. Dickie (éd.), *Homer's World: Fiction, Tradition, Reality*, Bergen, P. Åström, 1995, p. 57-75.
- KULLMANN Wolfgang, « Homer and Historical Memory », dans E. A. Mackay (éd.), *Signs of Orality. The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, Leiden/Boston/Cologne, Brill, 1999, p. 95-113.
- LANG Franziska, *Archaische Siedlungen in Griechenland. Struktur und Entwicklung*, Berlin, Akademie Verlag, 1996.
- LANGDON Merle, « Cult in Iron Age Attica », dans S. Langdon (éd.), *New Light on a Dark Age. Exploring the Culture of Geometric Greece*, Columbia, University of Missouri Press, 1997, p. 113-124.
- LATACZ Joachim, « Zu Umfang und Art der Vergangenheitsbewahrung in der mündlichen Überlieferungsphase des griechischen Heldenepos », dans J. von Ungern-Sternberg & H. Reinau (éd.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1988, p. 153-183.
- LATACZ Joachim (éd.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*, Stuttgart/Leipzig, B. G. Teubner, 1991.
- LÉVY Edmond., « Asty et polis dans l'Iliade », *Ktèma*, 8, 1983, p. 55-73.
- LOWENTHAL David, *The Past Is a Foreign Country*, Cambridge/Melbourne/ New York, Cambridge University Press, 1985.
- LUCE John Victor, « The polis in Homer and Hesiod », *PRIA*, 78, 1978, p. 1-15.
- MACKAY E. Anne (éd.), *Signs of Orality. The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, Leiden/Boston/Cologne, Brill, 1999.
- MARCONI Clemente, « La città visibile e i suoi monumenti », dans S. Settis (éd.), *I Greci. Storia - Cultura - Arte - Società*, vol. 2 : *Una storia greca*, t. 1 : *Formazione*, Turin, Einaudi, 1996, p. 755-784.
- MARTIN Roland, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, De Boccard, 1951.
- MARTIN Roland, « L'espace civique, religieux et profane dans les cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique », dans P. Gros (éd.), *Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine*, Rome, École française de Rome, 1983, p. 9-41.
- MAZARAKIS AINIAN Alexandros I., *From Rulers' Dwellings to Temples: Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100–700 B.C.)*, Jonsered, P. Åströms, 1997.
- MEGILL Allan, « History, Memory, Identity », *History of the Human Sciences*, 11 (3), 1998, p. 37-62.
- MEIER Christian, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Francfort, Suhrkamp, 1980.
- MEIER Christian, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, Munich, Beck, 1988.
- MEIGGS Russell & LEWIS David M., *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.* (éd. rév.), Oxford, Clarendon Press, 1988.

- MOREAU Félix, « Les assemblées politiques d'après l'Iliade et l'Odyssée », *REG*, 6, 1893, p. 204-250.
- MORGAN Catherine, « The Evolution of a Sacral "Landscape": Isthmia, Perachora, and the Early Corinthian State », dans S. E. Alcock & R. Osborne (éd.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 105-142.
- MORRIS Ian, « The Use and Abuse of Homer », *ClAnt*, 5, 1986, p. 81-138.
- MORRIS Ian, « Tomb Cult and the "Greek Renaissance": The Past in the Present in the 8th Century BC », *Antiquity*, 62, 1988, p. 750-761.
- MORRIS Ian, « The Early Polis as City and State », dans J. Rich & A. Wallace-Hadrill (éd.), *City and Country in the Ancient World*, Londres, Routledge, 1991, p. 25-57.
- MORRIS Ian, « Village Society and the Rise of the Greek State », dans P. N. Doukellis & L. G. Mendoni (éd.), *Structures rurales et sociétés antiques*, Besançon/Paris, Université de Besançon/ Les Belles Lettres, 1994, p. 49-53.
- MORRIS Ian, « An Archaeology of Equalities? The Greek City-State », dans D. L. Nichols & T. H. Charlton (éd.), *The Archaeology of City-States. Cross-Cultural Approaches*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press, 1997a, p. 91-105.
- MORRIS Ian, « Homer and the Iron Age », dans I. Morris & B. Powell (éd.), *A New Companion to Homer*, Leiden/New York/Cologne, Brill, 1997b, p. 535-559.
- MORRIS Ian, « Archaeology and Archaic Greek History », dans N. Fisher & H. van Wees (éd.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, Londres/Swansea, Duckworth/Classical Press of Wales, 1998, p. 1-91.
- MORRIS Ian, *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*, Malden (MA), Blackwell, 2000.
- MORRIS Ian & POWELL Barry (éd.), *A New Companion to Homer*, Leiden/New York/Cologne, Brill, 1997.
- MOSSÉ Claude, « Ithaque ou la naissance de la cité », *AION*, 2, 1980, p. 7-19.
- MOSSÉ Claude, « La naissance de la cité : l'émergence du politique », dans C. Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Paris, Points Seuil, p. 62-74.
- MURRAY Oswyn, *Early Greece*, Londres/Glasgow, Fontana/W. Collins, 1980.
- NAGY Gregory, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1979.
- NAGY Gregory, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1990.
- NAGY Gregory, « The Shield of Achilles. Ends of the Iliad and Beginnings of the Polis », dans S. Langdon (éd.), *New Light on a Dark Age. Exploring the Culture of Geometric Greece*, Columbia, University of Missouri Press, 1997, p. 194-207.
- NICHOLS Deborah L. & CHARLTON Thomas H., « The City-State Concept. Development and Applications », dans D. L. Nichols & T. H. Charlton (éd.), *The Archaeology of City-States. Cross-Cultural Approaches*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press, 1997, p. 1-14.
- NICOLAI Walter, « Gefolgschaftsverweigerung als politisches Druckmittel in der Ilias », dans K. A. Raaflaub & E. Müller-Luckner (éd.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, Munich, R. Oldenbourg, 1993, p. 317-341.

- PATZEK Barbara, *Homer und Mykene. Mündliche Dichtung und Geschichtsschreibung*, Munich, R. Oldenbourg, 1992.
- POLIGNAC François de, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995 (édition originale : *La naissance de la cité grecque : cultes, espaces et société VIII^e-VII^e siècles*, Paris, La Découverte, 1984).
- POLIGNAC François de, « Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece », dans S. E. Alcock & R. Osborne (éd.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 3-18.
- POLIGNAC François de, « Repenser “la cité” ? Rituels et société en Grèce archaïque », dans M. H. Hansen & K. Raaflaub (éd.), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, F. Steiner, 1995, p. 7-19.
- POSNER Richard A., « The Homeric Version of the Minimal State », *Ethics*, 90, 1979, p. 27-46.
- POSTLETHWAITE Norman, « Thersites in the *Iliad* », *G&R*, 35, 1988, p. 123-136.
- RAAFLAUB Kurt A., « Homer und die Geschichte des 8. Jhs. v. Chr. », dans J. Latacz (éd.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*, Stuttgart, Leipzig, B. G. Teubner, 1991, p. 205-256.
- RAAFLAUB Kurt A., « Homer to Solon. The Rise of the Polis. The Written Sources », dans M. H. Hansen (éd.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Munksgaard, 1993, p. 41-105.
- RAAFLAUB Kurt A., « Homeric Society », dans I. Morris & B. Powell (éd.), *A New Companion to Homer*, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1997a, p. 624-648.
- RAAFLAUB Kurt A., « Politics and Interstate Relations in the World of the Early Greek Poleis: Homer and Beyond », *Antichthon*, 31, 1997b, p. 1-27.
- RAAFLAUB Kurt A., « A Historian's Headache: How to Read “Homeric Society”? », dans N. Fisher & H. van Wees (éd.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, Londres/Swansea, Duckworth/Classical Press of Wales, 1998, p. 169-193.
- REDFIELD James M., *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1975.
- RICHARDSON Nicholas James, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- ROSE Peter W., « Thersites and the Plural Voices of Homer », *Arethusa*, 21, 1988, p. 5-25.
- ROSE Peter W., « Ideology in the *Iliad*: Polis, *Basileus*, *Theoi* », *Arethusa*, 30, 1997, p. 151-199.
- RÖSLER Wolfgang, « Schriftkultur und Fiktionalität. Zum Funktionswandel der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles », dans A. Assmann, J. Assmann & C. Hardmeier (éd.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, Munich, W. Fink, 1983, p. 109-122.
- RUNCIMAN Walter G., « Origins of States: The Case of Archaic Greece », *CSSH*, 24, 1982, p. 351-377.
- RUNCIMAN Walter G., « Doomed to Extinction. The Polis as an Evolutionary Dead-End », dans O. Murray & S. Price (éd.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 347-367.
- RUZÉ Françoise, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997.

- SAKELLARIOU Michail V., *The Polis-State. Definition and Origin*, Athènes/Paris, Research Centre for Greek and Roman Antiquity/De Boccard, 1989.
- SCHACHTER Albert, « Policy, Cult, and the Placing of Greek Sanctuaries », dans A. Schachter (éd.), *Le sanctuaire grec* (Entretiens sur l'Antiquité classique, 37, 1990, Vandœuvres-Genève, Suisse), Genève, Fondation Hardt, 1992, p. 1-57.
- SCHEIN Seth L., *The Mortal Hero. An Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- SCHNAPP Alain, « Città e campagna. L'immagine della polis da Omero all'età classica », dans S. Settis (éd.), *I Greci. Storia - Cultura - Arte - Società*, vol. 2 : *Una storia greca*, t. 1 : *Formazione*, Turin, Einaudi, 1996, p. 117-163.
- SCHOFIELD Malcolm, « Euboulia in the *Iliad* », *CQ*, 36, 1986, p. 6-31.
- SCULLY Stephen, « The Polis in Homer: A Definition and Interpretation », *Ramus*, 10, 1981, p. 1-34.
- SCULLY Stephen, *Homer and the Sacred City*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1990.
- SEAFORD Richard, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- SEGAL Charles, *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*, Ithaca (NY), Londres, Cornell University Press, 1994.
- SHANKS Michael, *Art and the Greek City State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- SMALL David, « City State Dynamics through a Greek Lens », dans D. L. Nichols & T. H. Charlton (éd.), *The Archaeology of City-States. Cross-Cultural Approaches*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press, 1997, p. 107-118.
- SNODGRASS Anthony M., *The Dark Age of Greece*, Édimbourg, University Press, 1971.
- SNODGRASS Anthony M., *Archaic Greece. The Age of Experiment*, Londres/Melbourne/Toronto, J. M. Dent, 1980.
- SNODGRASS Anthony M., « Archaeology and the Study of the Greek City », dans J. Rich & A. Wallace-Hadrill (éd.), *City and Country in the Ancient World*, Londres, Routledge, 1991, p. 1-23.
- SNODGRASS Anthony M., « The Rise of the Polis. The Archaeological Evidence », dans M. H. Hansen (éd.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhague, Munksgaard, 1993, p. 30-40.
- SOURVINOU-INWOOD Christiane, « Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space: Fragments of a Discourse », dans N. Marinatos & R. Hägg (éd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres/New York, Routledge, 1993, p. 1-17.
- SPAHN Peter, « Individualisierung und politisches Bewußtsein im archaischen Griechenland », dans K. von Raaflaub & E. Müller-Luckner (éd.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, Munich, R. Oldenbourg, 1993, p. 343-363.
- STAFFORD Emma J., « Themis. Religion and order in the Archaic Polis », dans G. Mitchell & P. J. Rhodes (éd.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres/New York, Routledge, 1997, p. 158-167.
- STAHL Michael, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Griechenland. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart, Steiner, 1987.
- STARR Chester G., « The Early Greek City State », dans C. G. Starr, A. Ferrill & T. Kelly (éd.), *Essays on Ancient History*, Leyde, Brill, 1979, p. 122-133 (première publication dans *PP*, 53, 1957, p. 97-108).

- STARR Chester G., *Individual and Community. The Rise of the Polis 800-500 B.C.*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1986.
- STRASBURGER Hermann, « Der soziologische Aspekt der homerischen Epen », dans H. Strasburger, W. Schmitthenner & R. Zoepffel (éd.), *Studien zur Alten Geschichte*, Hildesheim/New York, G. Olms, 1982, p. 491-518 (première publication dans *Gymnasium*, 60, 1953, p. 77-104).
- STRAUB Jürgen, « Collective Memory and Collective Past as Constituents of Culture: An Action-Theoretical and Culture-Psychological Perspective », *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie / Revue suisse de psychologie*, 52, 1993, p. 114-121.
- TAPLIN Oliver, *Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- THALMANN William G., « Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad* », *TAPhA*, 118, 1988, p. 1-28.
- THOMAS Carol G., « Homer and the Polis », *PP*, 21, 1966, p. 5-14.
- THOMAS Carol G., « The Greek Polis », dans R. Griffith & C. G. Thomas (éd.), *The City-State in Five Cultures*, Santa Barbara, ABC-Clio, 1981, p. 31-69.
- THOMAS Carol G. & CONANT Craig, *Citadel to City-State. The Transformation of Greece, 1200-700 B.C.E.*, Bloomington (Ind.)/Chesham, Indiana University Press/Combined Academic, 1999.
- THOMAS Rosalind, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- ULF Christoph, *Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*, Munich, Beck, 1990a.
- ULF Christoph, « Die Abwehr von internem Streit als Teil des "politischen" Programms der homerischen Epen », *Grazer Beiträge*, 17, 1990b, p. 1-25.
- VATIN Claude, « Poinè, Timè, Thoiè dans le droit homérique », *Ktèma*, 7, 1982, p. 275-280.
- WEES Hans van, *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1992.
- WELWEI Karl-Wilhelm, « Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien », *Gymnasium*, 99, 1992, p. 481-500.
- WESTBROOK Raymond, « The Trial Scene in the *Iliad* », *HSPh*, 94, 1992, p. 53-76.
- WHITLEY James, « Early States et Hero Cults: A Reappraisal », *JHS*, 108, 1988, p. 173-182.
- WHITLEY James, *State and Society in Dark Age Greece. The Changing Face of a Pre-Literate Society 1100-700 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991a.
- WHITLEY James, « Social Diversity in Dark Age Greece », *ABSA*, 86, 1991b, p. 341-365.
- WHITLEY James, « Tomb Cult and Hero Cult: The Uses of the Past in Archaic Greece », dans N. Spencer (éd.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology. Bridging the "Great Divide"*, Londres/New York, Routledge, 1995, p. 43-63.
- WIRBELAUER Eckhard, « Der Schild des Achilleus (Il. 18, 478-609). Überlegungen zur inneren Struktur und zum Aufbau der "Stadt im Frieden" », dans H.-J. Gehrke & A. Möller (éd.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*, Tübingen, Gunter Narr, 1996, p. 143-178.

NOTES

*. Traduction par Françoise Létoublon en collaboration avec Maria Paola Castiglioni. Publication originale : « *Ptolis and Agorè : Homer and the Archaeology of the City-State* », dans F. Montanari (éd.), *Omero tremila anni dopo. Personaggi e strutture narrative*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, p. 297-342.

1. Ehrenberg (1965, 93-94 et *passim*). Voir Luce (1978, 8, 14-15); Starr (1986, 34 et suiv.); Snodgrass (1991, 20); Raaflaub (1993, 75-76); Whitley (1991a, 39 et suiv.).

2. Whitley (1991a, 191-192, 193 et suiv.); (1991b, 341 et suiv.). Voir aussi Ferguson (1991, 169-192); Welwei (1992, 481-500); Funke (1993, 29-48); Raaflaub (1991, 215 et suiv.); Raaflaub (1993, 77 et suiv.); Snodgrass (1993, 36 et *passim*); Morgan (1994, 107, 142); Davies (1997, 25 et suiv.); Morris (1997a); Morris (1998); Hall (1997, 89-109, avec les références); Thomas & Conant (1999, 118 et suiv.). Voir déjà Snodgrass (1980, 26 et suiv.); Greco & Torelli (1983, 95 et suiv.), qui fournit davantage de matériaux. Voir aussi Donlan (1989, 292 et suiv.); Donlan (1999b, 345, 355-356); Donlan (1997, *passim*).

3. Les contributions importantes au débat sur ce problème, les concepts de *polis*, « cité-État » et leur application, comprennent Thomas (1981, 31 et suiv.); de Polignac (1995, 7 et suiv.); Ampolo (1996, 300 et suiv.); Davies (1997, 27 et suiv.); Morris (1997a, 91-105). Mes propres opinions sont exprimées dans Hölkeskamp (1992a, 94 et suiv.); Hölkeskamp (1992b, 72 et suiv.); Hölkeskamp (1994). Voir sur des perspectives comparatives Griffeth & Thomas (1981, 181 et suiv.); Charlton & Nichols (1997, 1-14); Small (1997, 107-118); Hansen (2000a), Hansen (2000b) et Hansen (2000c) avec les références supplémentaires.

4. Raaflaub (1998, 177); voir Nagy (1979, 7 et suiv., 115-116); Nagy (1990, 9-10); Latacz (1988, 161 et suiv., et *passim*); Ulf (1990a, 233 et suiv.); Taplin (1992, 31 et suiv.); Thomas (1992, 29 et suiv.); Foley (1997, 146-173).

5. Voir Morris (1988), qui a emprunté l'expression de Bloch (1977, 278-292).

6. Assmann (1992); voir aussi Rösler (1983, 110-111); Patzek (1992, 78 et suiv., 96 et suiv., 136 et suiv.); Raaflaub (1998, 183 et suiv.). Importantes contributions théoriques de Hobsbawm (1972, 3-17); Lowenthal (1985, 185 et suiv.); Straub (1993, 114-21); Megill (1998, 37-62).

7. Appadurai (1981, 201-219); Whitley (1995, 49 et suiv.) avec références complémentaires.

8. Les meilleurs aperçus sur l'état des débats sont Morris (1986, 81 et suiv.) et maintenant Raaflaub (1993, 44 et suiv.); Raaflaub (1998, *passim*). Voir aussi Raaflaub (1991, 207 et suiv.); Raaflaub (1997a, 627-628) avec ses références.

9. Voir, p. ex., Schein (1984); Latacz (1988); Nagy (1990, 18 et suiv.) et les contributions dans Latacz (1991), Morris & Powell (1997) et Mackay (1999).

10. Lowenthal (1985, XVI), sur la célèbre formule de Hartley (1953).

11. Homère, *Iliade*, XII, 445 et suiv.; XX, 285 et suiv., etc. Voir Raaflaub (1998, 175-176, 181-182 et *passim*); Morris (2000, 171 et suiv.).

12. Homère, *Iliade*, VI, 357-358.

13. Homère, *Iliade*, XII, 449; XX, 287. Voir Kullmann (1995, 65 et suiv.); Kullmann (1999, 109-110).

14. Homère, *Odyssée*, VIII, 472; XIII, 27-28; voir VIII, 479-480; IX, 3 et suiv. et les scènes dans VIII, 106 et suiv., 254 et suiv., et 367 et suiv. Voir Kirk (1962, 274 et suiv.); Taplin (1992, 39 et suiv.) renvoyant à *Hymne homérique à Apollon*, 146 et suiv.; Hurwit (1993, 41); Nicolai (1993, 325-326); Segal (1994, 113 et suiv.); Nagy (1997, 206-207); Hölkeskamp (2000, 23, 33) avec références supplémentaires. Morris (1986, 123 et suiv.) reconnaît « l'ambiguïté » et la complexité d'« idéaux contradictoires », mais poursuit en affirmant que l'« élément dominant dans le modèle homérique du monde » était un « poste d'observation aristocratique », « un outil idéologique de légitimation de la domination par l'élite » (124-125, 128-129) — cela n'est pas suffisamment différencié; voir Dalby (1995, 269-279).

15. Morris (1986, 89) ; Raaflaub (1998, 181-182; 187-188 et *passim*), suivant Redfield (1975, 35 et suiv.) ; voir aussi Ulf (1990a, 235-236) ; Hurwit (1993, 20).
16. Voir Morris (1986, 86 et suiv.) ; Patzek (1992, 45-46, 59) et récemment Shanks (1999, 3-4) sur le concept de « *Lebenswelt* » : « *environments as lived and constituted in terms of five senses, not just discursive rationality* » — définition très large.
17. Snodgrass (1980) ; Morris (1998, 13, 15, 71-72 et *passim*) sur la « révolution structurelle » et ses phases ; voir Hölkeskamp (2000c), avec davantage de références. Voir aussi Latacz (1988, 155 et suiv.).
18. Homère, *Illiade*, II, 73 ; IX, 33 ; XI, 779 ; XXIII, 44 et 581 ; XXIV, 652 ; Homère, *Odyssée*, III, 45, etc. Voir Ehrenberg (1921, 5 et suiv.) ; Kirk (1985, 122-123) sur *Illiade*, II, 73-75.
19. Havelock (1978, 29) et Havelock (1963, 27).
20. Hölkeskamp (1994, 155) ; Hölkeskamp (1999, 275 et suiv.) ; Hölkeskamp (2000a, 24-25) et Hölkeskamp (2000b, 85-86), suivant Meier (1980, 339, 396) ; Meier (1988, 43-44). Voir aussi Rösler (1983, 111) ; Stahl (1987, 19).
21. Raaflaub (1997a, 628) ; voir déjà Havelock (1963, 61 et suiv.) ; Havelock (1978, 15 et suiv., 117 et suiv.). Cela semble être un dénominateur commun absolument incontestable d'approches par ailleurs divergentes ; voir par exemple, Rose (1997, 166 et suiv., 191-192 et *passim*) avec des conclusions générales qui méritent d'être approfondies ; son concept d'« idéologie » n'est toutefois pas convaincant (151 et suiv.) ; Rose (1988, 10 et suiv.) et aussi Morris (1986) ; Thalmann (1988, 4 et suiv.) ; Ulf (1990b, 8 et suiv. et *passim*) ; Nicolai (1993, 326 et suiv.) ; Spahn (1993, 347 et suiv.).
22. Morris (1997b, 558) ; Morris (2000, 190-191) qui a tendance à exagérer son argument. Voir Bloch (1950, 1-8, notamment p. 8 sur la poésie, etc.), considéré à tort comme un miroir brouillé.
23. Raaflaub (1998, 170, 187-188) ; voir également Whitley (1991a, 34 et suiv.) ; Whitley (1991b, 343, 361 et suiv.) ; Patzek (1992, 104 et suiv., et *passim*) ; Crielaard (1995, 273 et suiv.) ; Morris (1997b, 539, 558-559) ; Morris (1998, 6-7, 79) sur la relation entre la culture verbale (poétique) et non verbale (matérielle).
24. Homère, *Illiade*, II, 649 ; Homère, *Odyssée*, XIX, 178 ; voir *Illiade*, XVIII, 591 (Knossos et Crète) ; *Illiade*, I, 19, 129 ; II, 37, 803 ; III, 50 ; IV, 45 et suiv., etc. ; *Odyssée*, I, 2 ; III, 107, 130 ; V, 106-107 ; XI, 533 ; XIII, 316, etc. (Troie) ; *Illiade*, XI, 682-683 ; *Odyssée*, III, 4, 485 ; XV, 193, 216 (Pylos) ; *Odyssée*, X, 416-417 ; XV, 36 et suiv. ; voir I, 185, 189 ; XI, 187-188 ; XIV, 372 ; XV, 306 et suiv. ; XVI, 170, 272 ; XVII, 5 et suiv., etc. (Ithaque) ; *Illiade*, IV, 51-52 ; *Odyssée*, XV, 183 (Sparte) ; *Illiade*, II, 546 et suiv. (Athènes) ; *Illiade*, II, 501, 505, 538, 569, 584, 648, etc. ; autres *poleis* dans le Catalogue des navires : voir Kirk (1985, 173 et suiv.) ; *Illiade*, IX, 530, 589 (Calydon) ; *Odyssée*, IX, 40 et suiv. (Ismaros, *polis* des Ciconiens) ; *Odyssée*, XV, 412 (deux *poleis* sur l'île de Syra). Voir sur les concepts πόλις/πόλις, πολίεθρον, ἄστυ : Hoffmann (1969, 123 et suiv.) ; Cole (1976, 7 et suiv.) ; Luce (1978, 4 et suiv.) ; Havelock (1978, 57 et suiv.) ; Greco & Torelli (1983, 74 et suiv.) ; Lévy (1983, 55-73) ; Cantarella (1984, 1333-1344) ; Sakellariou (1989, 155 et suiv.) ; Scully (1981, 1 et suiv.) et Scully (1990, 8 et suiv.) ; Raaflaub (1991, 244 et suiv.) ; Raaflaub (1993, 46 et suiv.) ; Raaflaub (1997a, 629 et suiv.) ; van Wees (1992, 271 et suiv.) ; Hölkeskamp (1997, 4-5) avec davantage de références.
25. Homère, *Odyssée*, XVI, 63 ; XIX, 170 ; XXIII, 267-268 et XIV, 43 ; voir aussi I, 1 et suiv. ; 573 et suiv. Ulysse πολίπορθος, etc. : *Illiade*, II, 278 ; *Odyssée*, I, 2 ; VIII, 3 ; IX, 504, 530 ; XIV, 447 ; XVI, 442 ; XVIII, 356 ; XXII, 283 ; XXIV, 119 ; Achille πολίπορθος, etc. : *Illiade*, VIII, 872 ; XV, 77 ; XXI, 550 ; XXIV, 108. Voir aussi *Odyssée*, IX, 39 et suiv. (destruction de la *polis* Ismaros).
26. Homère, *Odyssée*, X, 81-82 (Télépyle, *polis* des Lestrygons) ; XI, 14 et suiv. (*polis* des Cimmériens) ; VI, 3, 114, 191, 194-195, 255, 294 et suiv. ; VII, 2, 14, 39-40 ; VIII, 7 ; XIII, 156, 177, 181, etc. (*polis* ou *asty* de Schérie).
27. *Odyssée*, I, 170 : τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν ; πόθι τοι πόλις ἦδ' ἔτοκῆες ; voir VIII, 555 ; X, 325 ; XIV, 187 ; XV, 264 ; XIX, 105 ; XXIV, 298. Voir Luce (1978, 6, 8) ; Hölkeskamp (1997, 4-5) avec d'autres références.

28. Finley (1977, 34). Voir Morris (1986, 94 et suiv.) ; Raaflaub (1991, 209 et suiv., 239) ; Raaflaub (1997b, 8 et suiv.) sur l'œuvre de Finley en général. Strasburger (1982, 495 et *passim*) est arrivée indépendamment à une conclusion analogue.
29. Finley (1981, 121 et 87 ; voir 88, 100-101, etc.) ; Seaford (1994, 2). Voir désormais sur le concept de Max Weber de l'« *antike Stadt* » Hansen (2000, 11 et suiv.) ; Hansen (2000b, 156 et suiv.) ; Hansen (2000c, 604-605).
30. Finley (1977, 83) ; Finley (1981, 87). Voir pour des vues analogues Strasburger (1982, 495 et suiv.) ; Starr (1979, 127 et suiv.) ; Starr (1986, 23, 27 et suiv., 35 et suiv.) ; Seaford (1994, 2 et suiv., 13, 206, 208, etc.).
31. Finley (1981, 100-101).
32. Starr (1979, 128, 132-133) ; Posner (1979, 27-46, part. 34-35) ; Runciman (1982, 351-377, part. 354 et suiv.) ; Halverson (1985, 129-145, part. 138) ; Halverson (1986, 119-128, part. 120-121) ; Donlan (1999a, 288) ; Donlan (1999b, 345 et suiv., 355) (« *low-level chieftdom* ») ; Seaford (1994, 2 et suiv.). Voir Hölkeskamp (1997, 2-3) ; Hölkeskamp (1999, 20-21, 11 et suiv. *passim*) avec davantage de références et une critique détaillée des présupposés sous-jacents à cette vue.
33. Gschnitzer (1991, 195 et suiv., 203), renvoyant à Sakellariou (1989, 356 et suiv., 378 et suiv.). Voir aussi Koestler (1968, 172 et suiv.) ; Luce (1978, 9).
34. Finley (1983, 56).
35. Gschnitzer (1991, 184, 196, 199). Voir aussi Murray (1980, 58) ; Morris (1986, 104) ; Crielaard (1995, 246).
36. Hölkeskamp (1997) ; Whitley (1991a, 194). Morris (1994, 49 et suiv.) voit le même problème d'un point de vue différent. Sa définition antérieure (p. ex. Morris, 1991, 26-27, 48), est pourtant encore centrée sur « la notion de citoyenneté ».
37. Morris (1991, 40-41) est manifestement mal à l'aise quant à « l'innocence » de sa définition selon laquelle « un État est une organisation sociale et politique complexe, hiérarchisée en permanence et dotée de *fonctions officielles du gouvernement* » ; voir Thomas (1966, 6, 14) sur la *polis* ; Stahl (1987, 140 et suiv.) et récemment Donlan (1999a, 290) : « Bien que les institutions politiques et juridiques essentielles des assemblées, des conseils et des tribunaux soient fermement en place, elles restent informelles et sous-développées. Il n'y a pas de magistrature ni de conseil [...] » et « seulement de vagues indications sur les divisions administratives et militaires formelles qui ont fourni l'organisation interne des cités-États ultérieures », d'où « *ce système social n'est pas encore un véritable État* » (mes italiques). Voir aussi Hansen (2000a, 18-19) ; Hansen (2000b, 152 et suiv.).
38. Whitley (1991a, 194). Voir aussi van Wees (1992, 56-57).
39. Berger & Luckmann (1967, 72). Voir aussi Detienne (2000, 1 et suiv.).
40. Berger & Luckmann (1967, 70 et suiv., et aussi 85 et suiv., 89 et suiv. sur la « séduction », la « tradition » et les « rôles » sociaux).
41. Finley (1977, 82 et 80-81). Voir pour des vues similaires, par exemple Strasburger (1982, 495) ; Starr (1986, 19 et suiv.) ; Stahl (1987, 154-155) ; Spahn (1993, 350-351, 354) ; Seaford (1994, 3 et suiv.).
42. Gschnitzer (1991, 196-197, 201). Voir déjà Moreau (1893, 229 et suiv., 250) ; Köstler (1968, 174) ; Andreev (1979, 385-405, part. 386-387, 396, 403) voit dans l'assemblée homérique d'une part l'institution politique du « gouvernement populaire formel » fermement établie et, de l'autre, un instrument de l'aristocratie.
43. Homère, *Iliade*, II, 339-341 : πῆ δὴ συνθεοῖα τε καὶ ὄρκια βάσεται ἡμιν ; ἐν πυρὶ δὴ βουλαὶ τε γενοῖατο μήδεά τ' ἀνδρῶν σπονδαὶ τ' ἄκρητοι καὶ δεξιά, ἧς ἐπέπιθμεν.
44. Meiggs & Lewis (1988, n° 2) avec texte et traduction anglaise ; voir Hölkeskamp (1994, 135 et suiv.) ; Hölkeskamp (1999, 87 et suiv.) avec références supplémentaires.

45. Voir Hölkeskamp (1992, 97 et suiv., et *passim*); Hölkeskamp (1992b, 60 et suiv., et *passim*); Hölkeskamp 1994 (154 et suiv.); Hölkeskamp (1999, 270 et suiv.); Hölkeskamp (2000a, 24, 39-40) et Hölkeskamp (2000b, 83 et suiv.); Detienne (2000, 14 et suiv.).
46. Voir Carlier (1991, 85-95); Carlier (1984, 182 et suiv.); Morris (1986, 100 et suiv.); Ulf (1990a, 167 et suiv.); Raaflaub (1993, 54-55); Raaflaub (1997a, 642 et suiv.); Raaflaub (1997b, 11 et suiv.).
47. Homère, *Iliade*, II, 50 et suiv.; IX, 9 et suiv.; *Odyssée*, II, 6 et suiv.; VIII, 7 et suiv.; Moreau (1893, 212 et suiv.); Havelock (1978, 128-129, 145 et suiv.); Ruzé (1997, 35 et suiv.); Hölkeskamp (1997, 11); Hölkeskamp (2000a, 29-30). Morris (1994, 52) sous-estime l'importance vitale de ces aspects tellement « procéduraux » du processus d'« institutionnalisation ».
48. Homère, *Iliade*, II, 786 et suiv.; VII, 414-415; voir aussi XXIV, 790 (Troyens); *Iliade*, XIX, 42 et suiv., et 54; voir aussi I, 54 et suiv.; IX, 10-11; XIX, 173; *Odyssée*, III, 137, 141 (agorè des Achéens); *Odyssée*, II, 6 et suiv., et 13; XXIV, 420-421 (Ithaque); *Odyssée*, VIII, 7 et suiv., et 23-24 (Phéaciens). Voir aussi *Iliade*, XV, 84-85; XXIV, 98-99 et particulièrement XX, 4 et suiv. sur l'assemblée « plénière » des dieux sur l'Olympe : même ceux qui n'y résident pas y participent – les divinités des rivières et les nymphes, « qui vivent dans de jolis bosquets »; Moreau (1893, 211, avec références).
49. Homère, *Odyssée*, III, 137-138; voir *Iliade*, II, 48 et suiv.; *Odyssée*, II, 1 et suiv.; VIII, 1 et suiv.; IX, 170-171; X, 187-188.
50. Homère, *Iliade*, XIX, 50; *Odyssée*, II, 14 et suiv.; VIII, 6-7; voir *Iliade*, XVIII, 503 et suiv.; XIX, 77; XX, 10 et suiv. et aussi *Iliade*, XVIII, 246 et suiv. (être debout dans l'agorè est exceptionnel). Sur le concept de *mésón* : Detienne (1996, 92 et suiv.); Hölkeskamp (2000a, 30) avec d'autres références.
51. Homère, *Odyssée*, II, 26 et suiv.
52. Plutarque, *vie de Lycurgue*, 6, 2; van Effenterre & Ruzé (1994, n° 61, 256 et suiv.). Voir Raaflaub (1993, 64 et suiv.); Raaflaub (1997, 646).
53. Homère, *Iliade*, II, 198 et suiv., 212 et suiv.; voir Moreau (1893, 222 et suiv.); Hölkeskamp (2000a, 25-26).
54. Homère, *Iliade*, II, 225 et suiv.; voir I, 122 et suiv., 149 et suiv. et 225 et suiv. (Achille); I, 275 et suiv. (Nestor, qui répète ce reproche plus tard : IX, 106 et suiv.). Voir Kirk (1985, 140 et suiv.) (sur *Iliade*, II, 225 et suiv.); Postlethwaite (1988, 123-36); Rose (1988, *passim*); Rose (1997, 162 et suiv.); Thalmann (1988, 14 et suiv., et *passim*); Patzek (1992, 132 et suiv.), et pour des lectures subtiles d'un possible « sous-texte » : Nagy (1979, 259 et suiv.); Morris (2000, 174-175).
55. Homère, *Iliade*, II, 246; I, 248; voir aussi *Iliade*, III, 14 (Ménélas) et *Odyssée*, XX, 274 (Télémaque).
56. Homère, *Iliade*, IX, 32-33 : Ἀτρεΐδῃ, σοί πρῶτα μαχίσομαι ἀφραδέοντι, | ἧ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῆ· σὸ δὲ μή τι χολωθῆς. Voir Carlier (1984, 185 et suiv.).
57. Pace Finley (1977, 113 et suiv., 81).
58. Schofield (1986, 12, 19, 23 et suiv., et *passim*); Hölkeskamp (2000a, 27 et suiv., 35 et *passim*).
59. Homère, *Iliade*, XIII, 726 et suiv.; XVIII, 249 et suiv., 312-313; voir aussi XII, 61 et suiv., 210 et suiv.
60. Homère, *Iliade*, XVIII, 266 et suiv.; XII, 243; XXII, 99 et suiv. Voir Hoffmann (1969, 129 et suiv.); Redfield (1975, 123 et suiv.); Scully (1990, 58 et suiv.); Kullmann (1999, 111).
61. Homère, *Iliade*, IX, 441 et suiv. Voir Ruzé (1997, 75 et suiv.) et Detienne (1996, 98 et suiv.).
62. Homère, *Iliade*, III, 221 et suiv., et I, 247 et suiv.; Hésiode, *Théogonie*, 81 et suiv., 86, 90 et suiv.; voir *Odyssée*, VIII, 170 et suiv.
63. Homère, *Odyssée*, II, 30 et suiv., 42 et suiv.; III, 82; IV, 314; voir aussi *Iliade*, XI, 165-166.
64. Homère, *Iliade*, III, 209 et suiv.; VII, 345 et suiv.; 382 et suiv.; 414 et suiv. Voir aussi *Iliade*, II, 339-340; III, 67-120, part. 94. Voir Ulf (1990a, 164 et suiv.); van Wees (1992, 33 et suiv.); Raaflaub (1993, 55-56); Raaflaub (1997, 644-645, 647); Raaflaub (1997b, 14 et suiv., 22 et suiv.); Ruzé (1997, 84 et suiv.); Hölkeskamp (2000a, 27-28); Detienne (2000, 4 et suiv.).

65. Homère, *Iliade*, I, 118 et suiv., 123 et suiv., 135 et suiv., 161 et suiv. ; XII, 310 et suiv. ; XVI, 56 ; XVIII, 444 ; voir aussi *Iliade*, XI, 704-705 ; *Odyssée*, VII, 150.
66. Homère, *Iliade*, III, 50, 39 et suiv. ; VI, 282-283, 326 et suiv. ; VII, 400 et suiv. ; Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 260 et suiv.
67. Homère, *Iliade*, XVIII, 497 et suiv. ; Hésiode, *Théogonie*, 84 et suiv. avec le commentaire *ad loc.* de West ; dans l'*Hymne homérique à Déméter*, 103 ; 473, les *basileis* « rendent la justice » (θεμιστοπόλοι) : voir Richardson (1974, 182-183). Voir Ehrenberg (1921, 4 et suiv., 54 et suiv.) ; Havelock (1963, 107 et suiv.) ; Thomas (1966, 11-12) ; Raaflaub (1993, 61-62) ; Spahn (1993, 354 et suiv.) qui affirme pourtant l'existence d'une « mentalité apolitique des gens ordinaires » (354).
68. Homère, *Odyssée*, XIV, 239 ; XV, 468 ; XVI, 75 ; XIX, 527 (φήμις). Voir *Odyssée*, XVI, 114, 424 et suiv., et *Iliade*, XIII, 669 ; *Odyssée*, II, 192. Voir Donlan (1999a, 288-289) ; Raaflaub (1997a, 644) ; Raaflaub (1997b, 15-16, 18-19) et en particulier Vatin (1982, 275-280).
69. Gagarin (1986, 26 et suiv.) ; Edwards (1991, 214 et suiv.) ; Westbrook (1992, 53-76) ; Wirbelauer (1996, 143-178, part. 156 et suiv.) ; Nagy (1997, 195 et suiv.) ; Hölkenskamp (2000a, 28 et suiv.) avec d'autres références.
70. *Contra* Finley (1977, 83). Voir Havelock (1978, 123 et suiv., 139 et suiv., 179 et suiv.) ; Stahl (1987, 163 et suiv.) qui cependant interprète la scène à la lumière de sa théorie de structures « pré-étatiques » ; Ulf (1990a, 169 et suiv., 172) ; van Wees (1992, 34-35) ; Nagy (1997, 201) ; Hölkenskamp (1997, 9 et suiv.) ; Hölkenskamp (2000a, 28-29, 34-35) ; Kenzler (1999, 42 et suiv., 304-305).
71. Homère, *Iliade*, XVIII, 508 ; voir *Odyssée*, XIX, 110-111, et aussi *Iliade*, XVI, 386 et suiv. Voir *Hymne homérique à Déméter*, 149-152 : ταῦτα δέ τοι σαφέως ὑποθήσομαι ἢ δ' ὄνομήνω | ἀνέρας ὅσιν ἔπεστι μέγα κράτος ἐνθάδε τιμῆς, | δήμου τε προὔχουσιν, ἰδὲ κρήδεμνα πόληος | εἰρύαται βοθλήϊσι καὶ ἰθείησι δίκησιν. Voir Ehrenberg (1921, 4 et suiv., 54 et suiv.).
72. Homère, *Odyssée*, XVI, 424 et suiv., et XVI, 381 et suiv. ; voir *Iliade*, XIII, 695 et suiv. ; XVI, 572 et suiv.
73. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 225 et suiv., et 240 et suiv. avec le commentaire *ad loc.* de West ; voir aussi *Hymne homérique à Déméter*, 150 et suiv. Voir Ehrenberg (1921, 17-18, 62 et suiv.) ; Hoffmann (1969, 134 et suiv.) ; Havelock (1978, 135 et suiv., 193 et suiv.) ; Luce (1978, 2) ; Nagy (1990, 63 et suiv.) ; Raaflaub (1997a, 644).
74. Voir Flaig (1997, 3-29) ; Raaflaub (1997b, 16-17). Voir aussi Ulf (1990b, 22 et suiv.).
75. Homère, *Odyssée*, II, 68-69, et *Iliade*, XX, 4 et suiv. Voir Hésiode, *Théogonie*, 901 et suiv. sur Thémis comme déesse, épouse de Zeus et mère d'*Eunomiè*, *Dikè* et *Eirenè* ; autres références dans le commentaire de West *ad loc.* ; Stafford (1997, 158-167).
76. Voir cependant Mossé (1980, 8 et suiv.) et Detienne (2000, 6 et suiv.).
77. Voir Martin (1951, 17 et suiv., 36 et suiv.) ; Thomas (1966, 9-10) ; Mossé (1980, 12 et suiv.) ; Kolb (1981, 1 et suiv.) ; Scully (1990, 16, 46-47, 90, 101-102) ; van Wees (1992, 30-31) ; Crielaard (1995, 243) ; Ruzé (1997, 14-106 *passim*) ; Hölkenskamp (1997, 7-8) ; Kenzler (1999, 31 et suiv., 53 et suiv., 62 et suiv., 304 et suiv.), avec d'autres références et bibliographie. Voir aussi Detienne (1996, 97 et suiv.).
78. Homère, *Iliade*, II, 788-789 ; VII, 345 ; XVIII, 274 ; *Odyssée*, VIII, 503 (Troie) ; *Odyssée*, VI, 266-267 ; VII, 44 ; VIII, 5 et suiv., 109 (Schérie) ; *Odyssée*, I, 372 ; II, 7 et suiv. ; XVI, 361 ; XVII, 52, 72 ; XX, 146, 362 ; XXIV, 420 (Ithaque) ; *Odyssée*, X, 114 (Télépylos) ; *Iliade*, XI, 806-807 ; voir aussi VII, 381 et suiv. ; VIII, 222 et suiv. (camp grec).
79. Homère, *Odyssée*, VIII, 106 et suiv., avec 254 et suiv. et 367-368. Voir Hölscher (1998, 30, 107) et *supra*, n. 14.
80. Homère, *Iliade*, II, 788-789 ; VII, 354-355 ; *Odyssée*, VIII, 503 et suiv. ; voir *Iliade*, V, 445-446 ; VI, 297.
81. Homère, *Odyssée*, VI, 266 et suiv. ; VII, 43 et suiv. ; VIII, 5 et suiv., 16 ; *Iliade*, XVIII, 497, 504 et suiv.

- 82.** Εὐκτίμενος : *Iliade*, IV, 33 ; VIII, 288 ; XXI, 432 (Troie) ; *Iliade*, II, 501 (Médéon), 505 (Thèbes basse), 546 (Athènes), 569 (Mycènes), 570 (Kleonai), 712 (Iolkos) ; XVII, 611 (Lyktos) ; XXI, 40 ; *Odyssée*, VIII, 283 (Lemnos) ; *Odyssée*, III, 4 (Pylos) ; XXII, 52 (Ithaque) ; XXIV, 377 (Nerikon) ; Hésiode, *Bouclier d'Héraklès*, 81 (Tirynthe).
- 83.** Εὐτείχεος : *Iliade*, I, 129 ; II, 113, 288 ; V, 716 ; VIII, 241 ; XI, 20 (Troie) ; εὐπυργος : *Iliade*, VII, 71 (Troie) ; ὑψίπυλος : *Iliade*, XVI, 698 ; XXI, 544 (Troie). Voir aussi *Iliade*, II, 559, 646 (Tirynthe and Gortyne τειχιόεσσαν).
- 84.** *Iliade*, IV, 34 ; VI, 327, 386 et 388 ; VIII, 519 ; XI, 181 ; XVI, 700 et suiv. ; XVIII, 274 et suiv., 278, 287 ; XXI, 295, 516, 526 et suiv., 540, 608 ; XXII, 99, 143 et suiv., 195, 447, 462-463, 507 ; *Odyssée*, XIV, 472, etc. (Troie a des τείχεα μακρά, εὐδμήτους [...] πύργους, ὑψηλαὶ πύλαι, etc.) ; *Iliade*, IV, 378, 406 ; *Odyssée*, XI, 263 ; Hésiode, *Bouclier d'Héraklès*, 49 (Thèbes a des ἱερὰ τείχεα, elle est ἔπταπύλοιο) ; *Iliade*, IX, 381 et suiv. (Thèbes d'Égypte) ; IX, 552, 573 et 588 (Kalydon) ; *Odyssée*, VI, 9, 262-263 ; VII, 44-45 (Schérie a des τείχεα μακρά et ὑψηλά). Le camp grec a des murs et plusieurs portes (*Iliade*, VII, 436 et suiv. ; XII, 4 et suiv., 120 et suiv., 175 et suiv. ; XIII, 50, 679, etc.). Voir aussi Hésiode, *Bouclier d'Héraklès*, 242, 269 et suiv.
- 85.** Voir Schein (1984, 169-170) ; Scully (1981, 5 et suiv., 11 et suiv.) ; Scully (1990, 41 et suiv., 74 et suiv., 131 et suiv., et *passim*) ; van Wees (1992, 28-29) ; Raaflaub (1993, 52-53) ; Crielaard (1995, 244-245) ; Hölkeskamp (1997, 5 et suiv.) ; Hölkeskamp (2000a, 32-33) ; Cobet (1997, 249 et suiv.) ; Hölscher (1998, 67 et suiv.).
- 86.** Homère, *Iliade*, VII, 452-453 ; voir XXI, 443 et suiv. ; *Odyssée*, XI, 262 et suiv. et VI, 7 et suiv. ; Mossé (1980, 8).
- 87.** Voir Crielaard (1995, 243-244) ; Raaflaub (1997a, 630) ; Havelock (1978, 77 et suiv., 82 et suiv.) ; Mazarakis Ainian (1997, 367-368) et Hölscher (1998, 25 et suiv.).
- 88.** Homère, *Odyssée*, VI, 10 et 266 (Schérie) ; *Odyssée*, VII, 80-81 ; voir *Iliade*, II, 546 et suiv. (Athènes) ; *Iliade*, V, 446 ; VII, 83 et VI, 293 et suiv. ; voir VI, 86 et suiv., 269 et suiv., 297 et suiv., 379-380, 384-385 (Troie). Voir Nagy (1979, 147) ; Schachter (1992, 39-40) ; Crielaard (1995, 253-254) ; Graf (1996a, 358 et suiv.) sur Athéna comme πολιοῦχος.
- 89.** Homère, *Iliade*, X, 415 ; XI, 166 et suiv., 371-372 ; XXIV, 349 ; voir XX, 215 et suiv. Voir de Polignac (1995, 143-144) ; Ulf (1990a, 247-248) ; Seaford (1994, 111-112, 187) ; Crielaard (1995, 271-272).
- 90.** Homère, *Odyssée*, VII, 43 et suiv., 39 et suiv., 81 et suiv. ; VI, 262 et suiv. Voir Mossé (1980) ; Marconi (1996, 755 et suiv.) ; Hölscher (1998, 30).
- 91.** Troie est dite εὐρύαγια πόλις : *Iliade*, II, 12-13, 29-30, 66-67, 141, 329 ; IX, 28 ; XIV, 88 ; *Odyssée*, IV, 246 ; XXIV, 230, et aussi *Iliade*, VI, 391 (le trajet d'Hector εὐκτιμέννας κατ' ἄγυιάς). Voir aussi *Iliade*, IV, 52 (Mycènes) ; *Odyssée*, VII, 80 (Athènes) ; XV, 384 et 471 (Syracuse) ; *Iliade*, VII, 439 ; X, 66 (camp grec). Plusieurs *poleis* sont caractérisées comme εὐρύχορος : *Iliade*, II, 498 (Mykalessos) ; XXIII, 299 (Sicyone) ; *Odyssée*, VI, 4 (Hypérie) ; XI, 256 (Iolkos) ; XI, 265 (Thèbes) ; XIII, 414 ; XV, 1 (Sparte) ; voir aussi *Odyssée*, XI, 581 (καλλίχορος Πανοπεύς) ; IV, 635 et XXIV, 468 sur Élis et Ithaque.
- 92.** Homère, *Iliade*, XVIII, 495-496 ; *Hymne homérique à Déméter*, 114 et suiv., 156 et suiv., 187 et suiv. Voir Ulf (1990a, 172-173) et pour une conception différente des fonctions symboliques du seuil Segal (1994, 79 et suiv.).
- 93.** Homère, *Iliade*, VI, 370 et suiv., 490 et suiv. ; VIII, 520-521 ; XVIII, 290 ; III, 125 et suiv. ; IX, 381 et suiv. ; *Odyssée*, VI, 9 ; *Hymne homérique à Déméter*, 156 et suiv., 184 et suiv. Voir Mazarakis Ainian (1997, 363 et suiv.).
- 94.** Homère, *Odyssée*, VI, 4 et suiv. ; IX, 106 et suiv., 188 et suiv. Voir Segal (1994, 30 et suiv., 202 et suiv.) ; Hölscher (1998, 27) sur les Phéaciens et les Cyclopes.
- 95.** Homère, *Odyssée*, IX, 187 et suiv., 212 et suiv., 273 et suiv.

96. Voir Homère, *Odyssée*, IX, 215, 428 ; VI, 119 et suiv. ; VIII, 575-576 ; IX, 175-176 ; XIII, 200 et suiv. : ὦ μοι ἐγὼ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω ; | ἦ ῥ' οἷ γ' ὑβρισταὶ τε ἄγριοι οὐδὲ δίκαιαι [...].
97. Homère, *Iliade*, II, 806 ; XV, 558 ; XXII, 429 ; *Odyssée*, VII, 131 ; XVII, 206, et *Iliade*, XI, 242 ; *Odyssée*, XIII, 192.
98. Homère, *Odyssée*, IX, 107 et suiv., 122 et suiv., 130 et suiv.
99. Homère, *Iliade*, XVIII, 541 et suiv., 550 et suiv., 561 et suiv., 587 et suiv. Voir aussi *Iliade*, IX, 534 et suiv., 577 et suiv. (*temenos* offert à Méléagre dans le riche *pedion* de Calydon). Voir Mossé (1980, 9) ; de Polignac (1995, 33 et suiv.) ; Ulf (1990a, 172 et suiv.) ; Schnapp (1996 117-163), avec une interprétation détaillée complexe.
100. Voir Audring (1989).
101. Homère, *Odyssée*, VI, 476-477, 293-294. Voir *Odyssée*, VI, 177, 191, 195 (sur la *polis* et la *gaia* des Phéaciens).
102. Homère, *Odyssée*, V, 476 et suiv. ; VI, 40, 85 et suiv. Voir *Iliade*, XXII, 157 et suiv. : les « bassins creux » où « les femmes de Troyens et leurs jolies filles lavaient les vêtements brillants, au temps ancien de la paix » se trouvent évidemment à quelque distance de la ville et de ses murailles.
103. Homère, *Odyssée*, VI, 127 et suiv., 224 et suiv. et 236-237. Pour un sens différent de « transition » et de « rituel », voir Segal (1994, 65 et suiv.).
104. Homère, *Odyssée*, I, 185 et XVI, 383 ; I, 189 et suiv. ; XXIV, 205 et suiv.
105. Homère, *Odyssée*, XIV, 1 et suiv. ; XVII, 25, 58 et suiv. ; XVI, 155-156 ; XVIII, 357 et suiv. ; XXIV, 150.
106. Homère, *Odyssée*, XVII, 204 et suiv. Voir VII, 131 sur l'une des deux fontaines du jardin d'Alkinoos : πρὸς δόμον ὑψηλόν, ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται ; *Odyssée*, X, 105 et suiv. (sur la « source qui coule doucement » à l'extérieur de la *polis* de Télépylos, « d'où ils ramenaient de l'eau à la ville ») ; *Iliade*, XXII, 147 et suiv. (sur les « sources doubles » du « Skamandros tourbillonnant » avec les « bassins de pierre magnifiques » à proximité). Voir aussi *Hymne homérique à Déméter*, 98 et suiv. (tout près d'Eleusis).
107. Homère, *Odyssée*, V, 489 ; XVIII, 358 ; XXIV, 150. Voir Audring (1989, 84 et suiv.), avec d'autres références.
108. Homère, *Odyssée*, VI, 291 et suiv., 321-322 ; XVII, 204 et suiv. Voir Lang (1996, 118 et suiv.) ; Marconi (1996, 779) sur les preuves archéologiques de sources, de puits, etc.
109. *Contra* Finley (1977, 83).
110. Homère, *Odyssée*, III, 4 et suiv., 31 et suiv., 58-59, 404 et suiv. Voir Sourvinou-Inwood (1993, 4 et suiv.) et Schachter (1992, 46 et suiv.) sur les sanctuaires pour Poséidon.
111. Homère, *Iliade*, IX, 533 et suiv.
112. Homère, *Iliade*, XXII, 170 et suiv.
113. Homère, *Odyssée*, XIII, 103 et suiv., 347 et suiv., 355 et suiv. Il y a aussi une procession vers le « bosquet ombragé », consacré à Apollon (*Odyssée*, XX, 276-279) : κήρυκες δ' ἄνα ἄστῳ θεῶν ἱερῆν ἑκατόμβην | ἦγον· τοὶ δ' ἀγέροντο κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ ἄλσος ὑπο σκιερὸν ἑκατηβόλου Ἀπόλλωνος. | οἱ δ' ἐπεὶ ὤπτησαν κρέ' ὑπέρτερα καὶ ἐρύσαντο [...]. Voir de Polignac (1995, 40-41) et en général Schachter (1992, 29-30) ; Graf (1996b, 55-65).
114. Homère, *Odyssée*, VIII, 362 et suiv. ; IX, 200-201 ; *Hymne homérique à Déméter*, 270 et suiv., 296 et suiv. Voir Richardson (1974, 250, 328 et suiv.) ; Schachter (1992, 44-45) ; Graf (1996a, 355, 368 et suiv.) sur Déméter, son culte et ses sanctuaires.
115. Raaflaub (1993, 44), suivant Runciman (1990, 348). Voir aussi Starr (1979, 127) ; Ampolo (1996, 304 et suiv., et *passim*) pour une approche différente et pertinente. La contribution récente de Berent (2000, 257-289) n'apporte rien de significatif au débat.
116. Finley (1977, 34, 155) ; Finley (1981, 88). Voir toutefois Thomas (1966, 6 et suiv.) ; Snodgrass (1971, 435-436) ; Luce (1978, 10 et *passim*) ; Crielaard (1995, 243-244).

117. Hölscher (1998, 15, 18 et suiv.) ; voir Thomas (1981, 43 et suiv.) ; Griffeth & Thomas (1981, 185-186) ; de Polignac (1995, 33 et suiv.) ; Antonaccio (1995, 81 et suiv.) sur « l'archéologie des frontières et des limites », avec références ultérieures. Voir avant tout Snodgrass (1991, 11 et suiv.) ; Snodgrass (1993, 37-38) (définition fondamentale du concept de « territorialité ») ; Whitley (1991a, 42) ; Schachter (1992, 11, 36) ; Burkert (1992, 537) ; Morris (1997b, 546 et suiv.), et maintenant Hölscher (1998, 11 et suiv., 15, 19 et suiv.).

118. Voir Snodgrass (1993, 38).

119. Hölscher (1991, 355 et suiv.) ; Hölscher (1998, 18 et suiv.).

120. Snodgrass (1971, 402 et suiv., 416 et suiv.) ; Coldstream (1977, 367 et suiv.) ; Altherr-Charon & Bérard (1980, 229-249) ; Greco & Torelli (1983, 65 et suiv.) ; Patzek (1992, 121 et suiv.) ; Hurwit (1993, 36 et suiv.) ; Morris (1997a) ; Morris (1998). Voir les remarques critiques de Foxhall (1995, 239-250, part. 248 et suiv.). *Contra* Morris (1998, 71-72).

121. Coldstream (1977, 303 et suiv.) ; Snodgrass (1991, 5 et suiv.) ; Snodgrass (1993, 30 et suiv.) ; Morris (1991, 27 et suiv.) qui, cependant, est quelque peu sceptique quant à une approche « gradualiste » ; Whitley (1991a, 80-81, 118, 198 et *passim*) ; Whitley (1991b, 352 et suiv.) ; Patzek (1992, 113 et suiv.) ; Raaflaub (1993, 78-79) ; Sourvinou-Inwood (1993, 5 et suiv.) sur les premiers sanctuaires et l'espace sacré ; Thomas & Conant (1999, *passim*).

122. Voir, pour des preuves archéologiques pour l'existence des murs (VIII^e-VI^e siècles) : Crielaard (1995, 241) ; Lang (1996, 21 et suiv.) ; Ampolo (1996, 331 et suiv.) ; Cobet (1997, 274 et suiv.) ; Hölscher (1998, 67 et suiv.).

123. Hölscher (1998, 24 et suiv., 63 et suiv., 104 et suiv., et *passim*). Voir Martin (1983, 9-41) ; Bérard (1983, 634-640) ; Snodgrass (1991, 5 et suiv.) ; Snodgrass (1993, 31 et suiv., et *passim*) ; Patzek (1992, 126-127) ; Crielaard (1995, 242, 249 et suiv.) ; Lang (1996, 55 et suiv.) ; Morris (1997b, 545 et suiv., et *passim*) ; Morris (1998, 71 et suiv., et *passim*).

124. De Polignac (1995, 21 et suiv., 78 et suiv., 92 et suiv., 107 et suiv., et *passim*) ; de Polignac (1994, 3-18) ; de Polignac (1995, 9 et suiv.) ; Schachter (1992, 9 et suiv., 36) ; Sourvinou-Inwood (1993, 10 et suiv.) ; Cole (1995, 292-325) ; Burkert (1995, 201-10) sur l'importance des « divinités protectrices » et des « cultes d'État » pour l'identité d'une *polis* ; Crielaard (1995, 240-241) ; Gruben (1996, 381-434, en particulier 389-390) ; Marconi (1996, 763 et suiv., et *passim*) ; Mazarakis Ainan (1997, 338 et suiv., 393 et suiv.). Voir déjà Coldstream (1977, 317 et suiv.) ; Snodgrass (1980, 33-34, 56 et suiv.) et Graf (1996a, 354-355, 379 et *passim*) ; Hölscher (1998, 46 et suiv.). Certains des arguments de de Polignac ont été récemment critiqués : Morgan (1994, 105 et suiv.) ; Antonaccio (1995, 83 et suiv.) ; Seaford (1994, 236 et suiv.) ; Langdon (1997, 113-24, part. 122 et suiv.). Cependant, les concepts de base de la différenciation spatiale et de la polarité restent importants.

125. Hölscher (1998, 29 et suiv., 43, 49 et suiv., 56 et suiv.) avec d'autres références. Voir Martin (1951, 149 et suiv., 224 et suiv.) ; de Polignac (1995, 154) ; Burkert (1992, 537, 539) ; Sourvinou-Inwood (1993, 12-13) ; Lang (1996, 63 et suiv.) ; Hölkeskamp (1997) ; Hölkeskamp (2000a, 30-31, 33) ; Kenzler (1999, 99 et suiv.).

126. Coldstream (1977, 341 et suiv.) ; Hölscher (1991, 361-362) ; Schachter (1992, 52 et suiv.) ; Patzek (1992, 170 et suiv.) ; Crielaard (1995, 266 et suiv.). Voir aussi Nagy (1979, 115-116) ; Nagy (1990, 10-11) ; Morris (1988, 755 et suiv.) ; Whitley (1988, 173-182) ; Whitley (1991, 42) ; Whitley (1995, *passim*), avec d'autres références. Voir Burkert (1992, 535) ; Antonaccio (1993, 46-70) ; Antonaccio (1995, 90 et suiv.) et aussi Antonaccio (1994, 389-410) ; Morgan (1994, 135 et suiv.) ; Seaford (1994, 109 et suiv., 180 et suiv.) ; Mazarakis Ainian (1997, 349 et suiv.) ; Rose (1997, 182 et suiv.) avec des discussions détaillées sur le phénomène et son « ambiguïté » entre la tradition aristocratique et les valeurs de la communauté.

127. Homère, *Iliade*, XI, 371 et suiv. ; VII, 87 et suiv.

128. Voir Raaflaub (1997a, 646 et suiv.) ; Hölkeskamp (2000a, 23-24).

RÉSUMÉS

Dans les épopées homériques, les *poleis* sont omniprésentes. Cependant, la *ptolis* homérique n'est pas encore conceptualisée comme une association de citoyens, mais plutôt comme un espace qui est délimité et protégé (par des murs, par exemple) de l'extérieur et qui a un ordre spatial à l'intérieur qui se concentre sur l'*agora* comme espace central. Ce terme a déjà le sens d'« assemblée », qui ne peut pas encore prendre de décisions contraignantes mais est déjà soumise à des normes rudimentaires — on peut donc voir ici une première étape d'institutionnalisation d'un organe central de la *polis* archaïque développée.

In Homeric epics, the *poleis* are omnipresent. However, the Homeric *ptolis* is not yet conceptualized as an association of citizens, but rather as a space which is delimited and protected (by walls, for example) from the outside and which has a spatial order inside which focuses on the *agora* as a central space. This term already has the meaning of “assembly”, which cannot yet take binding decisions but is already subject to rudimentary standards—we can therefore see here a first stage of institutionalization of a central organ of the archaic *polis*.

INDEX

Mots-clés : polis, espace (public), agora, assemblée

Keywords : polis, (public) space, agora, assembly

AUTEURS

KARL-JOACHIM HÖLKESKAMP

Université de Cologne