

QUADERNI URBINATI
DI CULTURA CLASSICA

Direttore: Carmine Catenacci.

Coordinatrice editoriale e di redazione: Maria Colantonio.

Condirettori: Paola Bernardini, Maurizio Bettini, Giovanni Cerri, Franca Perusino.

Comitato scientifico: Giampiera Arrigoni, Lucia Athanassaki, Anton Bierl, Carlo Brillante, Marcel Detienne, Pietro Giannini, Antonietta Gostoli, Barbara Graziosi, E. Christian Kopff, Liana Lomiento, Nino Luraghi, Herwig Maehler, Agostino Masaracchia, Carles Miralles.

Corrispondenti stranieri: Christopher Brown (University of Western Ontario, London, Canada), Francis Cairns (Florida State University), Claude Calame (Université de Lausanne), Michel Fartzoff (Université de France-Comté, Besançon), Michael W. Haslam (University of California, Los Angeles), Gregory Nagy (Harvard University, Cambridge Mass.), Hélène Perdicoyianni-Paléologou (Brookline Mass.), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Ignacio Rodríguez Alfageme (Universidad Complutense de Madrid), Joseph A. Russo (Haverford), Emilio Suarez de la Torre (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), John Van Sickle (Graduate School and University Center of the City University of New York), Gustavo Veneciano (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

*

Gli autori che desiderano collaborare ai «Quaderni urbinati di cultura classica» sono pregati di inviare i manoscritti, redatti *in forma definitiva*, alla redazione, presso Fabrizio Serra editore, Via Carlo Emanuele I 48, 1 00185 Roma, maria.colantonio@uniurb.it.

Per la migliore riuscita delle pubblicazioni, si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione ed alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa · Roma, Serra, 2009²
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

*

«Quaderni urbinati di cultura classica» is an International Peer-Reviewed Journal. The Journal is Indexed and Abstracted in *Scopus* (Elsevier), in *Arts and Humanities Citation Index* and in *Current Contents/Arts & Humanities* (1st Thomson - Reuters). It has been Released in the *JSTOR Archive* and the eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.
ERIH Rank in Classical Studies International Journals: INT1.

ANVUR: A.

QUADERNI URBINATI DI CULTURA CLASSICA

NUOVA SERIE 106 · N. 1 · 2014

(VOL. 135 DELLA SERIE CONTINUA)

FONDATORE: BRUNO GENTILI



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXIV

Rivista quadrimestrale

*

Abbonamenti e acquisti:

FABRIZIO SERRA EDITORE®

PISA · ROMA

Casella postale n. 1, succursale 8, I 56123 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa
Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

Modalità di pagamento: su c/c postale n. 17154550 intestato a *Fabrizio Serra editore*®;
mediante carta di credito American Express, Eurocard, Mastercard, Visa.

Richiesta di scambi:

Dipartimento di Scienze del testo e del Patrimonio culturale,
Università di Urbino Carlo Bo, Via Sant'Andrea 34, I 61029 Urbino, tel. +39 0722 303550

*

Autorizzazione del Tribunale di Urbino n. 1998/189.

Direttore responsabile: Lucia Corsi.

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale
(compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione
(comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet
(compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale,
meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro,
senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part
(included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any
means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.),
electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner
or any other medium, without permission in writing from the publisher.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2014 by *Fabrizio Serra editore*®, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,
Edizioni dell'Ateneo, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,
Gruppo editoriale internazionale and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 0033-4987

ISSN ELETTRONICO 1724-1901

SOMMARIO

FRANCA PERUSINO, *Luca Canali e Bruno Gentili: ricordo di un'amicizia* 9

POESIA GRECA

MONICA BRAVI, *Note di psicologia e linguistica omerica I. Μερμηρίζειν dall'Iliade all'Odissea* 13

SMARO NIKOLAIDOU-ARABATZI, *Maiden Choruses in the Epinician Odes of Pindar and Bacchylides: Poet's Choral 'I'* 33

LUCA BETTARINI, *Sul frammento esametrico di 'Partenio' tràdito in P. Oxy. 18* 51

STORIA E MITO

ALBERT SCHACHTER, *Creating a Legend: the War between Thebes and Orchomenos* 65

TEATRO GRECO

FRANCESCO BUÈ, *La vittoria di Apollo sulle Erinni nel contrasto musicale dell'Oresteia* 91

MARIA PIA BERIOTTO, *Le Danaïdi assassinate? Note a Schol. Eur. Hec. 886 e al fr. adesp. 454 Kn.* 105

BARBARA CASTIGLIONI, *Il ricordo del futuro. Il Tempo nel Filottete di Sofocle* 115

PIERRE VOELKE, *Entre communauté civique et communauté hellénique: Théoria l'hétaïre dans la Paix d'Aristophane* 135

KRYSZYNA BARTOL, *An Allusive Phrase in Aristophon, fr. 11, 9 K.-A.* 153

NOTE DI LETTURA

DAMIANO FERMI, *Questione di sguardi. Il caso di 'impressione materna' in Helioid. 4, 8, 5 e 10, 14, 7* 165

GUSTAVO VAGNONE, *Per una storia della fortuna dell'Or. XI di Dione di Prusa (Troiano, ovvero sul fatto che Ilio non è stata presa) in età moderna: da Ursinus (1679) a Krayer (1687) in Germania, a Sieben (1727) in Olanda* 181

LEE FRATANTUONO, *Recens a vulnere: Dido, Ajax, and the Hierarchy of Heroines* 185

ENTRE COMMUNAUTE CIVIQUE
ET COMMUNAUTE HELLENIQUE:
THEORIA L'HETAIRE
DANS LA PAIX D'ARISTOPHANE*

PIERRE VOELKE

ABSTRACT

This paper investigates practices connected with the institution of *θεωρία*, before focusing on semantic values conveyed by the figure of *Theôria* in Aristophanes' *Peace*. The analysis shows how the languages of sacrifice, athleticism and sexuality are used metaphorically in the description of *Theôria*; her description as a *hetaira* is especially significant since it highlights civic and panhellenic ties which are at stake in the institution of *θεωρία*.

DANS un article intitulé 'Qu'est-ce que la religion de la *polis*?', Christiane Sourvinou-Inwood écrit: "La *polis* ancrerait, légitimait toutes les activités religieuses, et elle en était la médiatrice. Cette règle vaut même pour les sanctuaires panhelléniques où la *polis* servait d'intermédiaire, de différentes manières, à ses citoyens". Comme exemple de cette "médiation de la *polis* dans les activités religieuses panhelléniques", Christiane Sourvinou-Inwood mentionne "les *theôriai* que des *poleis* envoyaient dans les sanctuaires panhelléniques et aussi dans d'autres *poleis*".¹ C'est à ce prolongement de la religion civique hors des frontières de la cité par le biais des *θεωρία* que j'aimerais m'intéresser, en cherchant à éclairer la représentation personnifiée qu'en donne Aristophane dans la *Paix*.

La *Paix* d'Aristophane fut représentée lors des Grandes Dionysies de 421, après la double mort à Amphipolis de Brasidas et de Cléon – les deux principaux adversaires de la paix du côté spartiate et du côté athénien –, après un hiver de négociations entre les deux cités et juste avant la conclusion de la paix dite de Nicias.² A l'instar des autres héros aristophaniens, celui de la *Paix*, Trygée, se trouve porteur d'un projet qui se caractérise par son audace

* Cette étude trouve une origine lointaine dans une communication présentée en octobre 2005 à l'Université de Genève, dans le cadre d'un colloque du PARS (Pôle alpin de recherches sur les sociétés anciennes) organisé par Curzio Chiesa. Je remercie de ses suggestions l'expert anonyme de la revue.

¹ Sourvinou-Inwood 1992, pp. 337, 339.

² Pour un tableau détaillé du contexte historique, voir Olson 1998, pp. xxv-xxx1. La pièce fait référence à la double disparition de Cléon et Brasidas aux vv. 269-273 et 281-284.

et sa nouveauté (τόλμημα νέον, v. 94):¹ monter au ciel, sur le dos d'un scarabée géant, pour connaître les intentions de Zeus à l'égard des Grecs (vv. 103-106), mais aussi pour obtenir de lui qu'il dépose le balai avec lequel il est en train de vider la Grèce de ses habitants (vv. 58-59). Reçu par Hermès, Trygée apprend que les dieux ont déménagé la veille, pour s'installer sous la voûte céleste (vv. 197-199), le plus haut possible, de manière à ne plus voir les Grecs se battre et pour ne plus entendre leurs supplications (vv. 208-209); à la place qu'ils occupaient, ils ont installé Polémos dont la première action a été de jeter la Paix dans un gouffre et de boucher celui-ci par des pierres (vv. 223-225). Dès lors le projet de Trygée change de nature: il ne s'agit plus de s'informer auprès de Zeus sur le sort qu'il réserve aux Grecs, mais de tirer la Paix hors de sa prison (v. 294). Dans cette entreprise qui consiste à retirer les pierres et à hâler à l'aide de cordes la déesse, le héros appelle à son aide paysans, commerçants et artisans, mais aussi métèques, étrangers et insulaires (vv. 296-298), et provoque ainsi l'entrée du chœur dont les efforts permettent d'extraire de son antre la Paix, mais également deux comparses: Opôra, personnification des récoltes, et Théôria.

Avant d'analyser le sens de cette figure dans la pièce d'Aristophane et afin d'en nourrir l'interprétation, je me propose d'explorer dans un premier temps certaines des réalités institutionnelles auxquelles renvoient le terme *θεωρία* et les mots apparentés.²

1. ΘΕΩΡΙΑ: DÉLÉGATION OFFICIELLE ET PARTICIPATION INDIVIDUELLE

Dans sa première occurrence, chez Théognis (1, 805-808), *θεωρός* désigne l'homme qui va consulter l'oracle de Delphes; cet homme, nous dit le poète, doit être "plus droit (εὐθύτερος) qu'un compas, qu'un cordeau et qu'une règle", en ajoutant ni n'ôtant rien à la parole qu'il a reçue de la Pythie. L'action qui incombe au *θεωρός* n'est donc pas la seule consultation de l'oracle, mais lui revient la mission de ramener le plus fidèlement possible la réponse transmise; dès ce premier emploi, le terme *θεωρός* implique donc un mouvement d'aller et retour, ainsi qu'une instance à laquelle le *θεωρός* doit des comptes; même si elle n'est pas nommée par le poète, cette instance qui est l'ultime destinataire de la parole oraculaire peut être identifiée avec la communauté civique.³ Au-delà des consultants envoyés par une cité pour

¹ Sur cet aspect du héros comique, voir notamment Whitman 1964, pp. 23-30.

² Pour un balisage des différents sens que revêt le terme, voir déjà Bill 1901, ainsi que Rutherford 2000, pp. 134-136. Parmi ces sens institutionnels, je laisse ici de côté *θεωρός* comme messenger envoyé par un sanctuaire pour annoncer la tenue d'un festival et *θεωρία* comme délégation regroupant ces messagers.

³ Sur l'écart susceptible de s'insérer entre la parole d'Apollon et celle des *θεωροί* chargés de la rapporter, cf. Soph. OC 413-415.

consulter l'oracle de Delphes, le terme *θεωρός* s'applique aux délégués envoyés par une cité pour la représenter dans le cadre d'une fête extérieure au territoire de la cité; quant au terme *θεωρία*, il s'applique à la fois au groupe des *θεωροί* et à la mission qui leur incombe, tandis que l'appartenance à une telle délégation et la participation à une telle mission s'expriment à travers le verbe *θεωρέω*.¹

En tant que délégation officielle, la *θεωρία* voit son organisation régie par la cité. Si les données sont rares pour l'Athènes classique, il apparaît toutefois qu'une partie de la responsabilité organisationnelle revient à la *Boulê*. Ainsi Démosthène, dans son discours *Sur l'ambassade* (128), indique que les *θεωροί* envoyés à Delphes sont issus du Conseil (*ἐκ τῆς βουλῆς*). Ce même Conseil semble jouer un rôle dans la désignation du chef de la *θεωρία*, l'*ἀρχιθέωρος*; ainsi, selon Dinarque (1, 82), c'est à la *Boulê* que Démosthène s'était proposé pour diriger une *θεωρία* athénienne envoyée à Olympie. Désigné peut-être par la *Boulê*, l'*ἀρχιθέωρος* pouvait être amené à rendre compte de sa mission auprès de cette même instance, comme nous l'apprend une inscription à propos d'une *θεωρία* athénienne envoyée aux Jeux néméens.²

Si la cité athénienne devait assumer une partie du financement, cet argent public devait s'articuler avec le financement assumé par l'*ἀρχιθέωρος*, puisque cette fonction constituait une liturgie, comme l'atteste notamment Andocide (1, 132) à propos des Jeux isthmiques et olympiques.³ Cette double source de financement apparaît également dans un décret honorifique qui rappelle les services rendus à la cité d'Athènes par un certain Callias (270/269 av. J. C.);⁴ désigné comme archithéore pour conduire la *θεωρία* envoyée au festival des *Ptolemaia* que venait de fonder Ptolémée Philadelphe pour honorer son père, Callias déclina un subside que lui accordait la cité et assura lui-même le financement nécessaire (1, 55-64).

Au-delà des aspects organisationnels, le décret en l'honneur de Callias met en lumière la valeur civique qu'assume la *θεωρία*, en soulignant qu'elle est conduite "au nom du peuple" (*ὑπὲρ τοῦ δήμου*, 1, 58) et "au nom de la cité" (*ὑπὲρ τῆς πόλεως*, 1, 63). De même Démosthène, dans le *Contre Midias*

¹ Le double sens de *θεωρία* est présent dans le passage du *Phédon* de Platon (58b-c) consacré à la *θεωρία* athénienne envoyée annuellement à Délos. Pour le verbe *θεωρέω*, voir p. ex. Ar. *Vesp.* 1186-1187, 1382, Thuc. 5, 50, 2.

² IG II² 365 (ll. 7-10) = SEG 30 (1980), n° 66 (323/322 av. J. C.).

³ Cf. de même Lys. 21, 5, Arist. *EN* 1122a 25. Voir à ce sujet Davies 1967, Dillon 1997, pp. 18-20. Pour le financement public, voir Androtion, fr. 36, avec le commentaire d'Harding 1994, pp. 134-138. Sur la rétribution des *θεωροί*, cf. Ar. *Vesp.* 1188-1189, où Philocléon déclare avoir été *θεωρός* à Paros pour deux oboles; selon Sommerstein 1983, p. 226, cette faible rétribution suggère que Philocléon n'était pas lui-même *θεωρός*, mais plutôt rameur sur le navire qui amenait la *θεωρία* à Paros.

⁴ Inscription publiée, traduite et commentée par Leslie Shear 1978.

(115), qualifie la délégation qu'il a conduite aux Jeux néméens, en qualité d'archithéore, par l'adjectif *κοινός* et par l'expression *ὑπὲρ τῆς πόλεως*: la *θεωρία* tout à la fois émane de la communauté et agit au nom de la cité. Ce lien de la *θεωρία* avec la communauté ressort également d'un passage de la *République* de Platon (8, 556c), dans lequel *θεωρία* et *στρατεία*, "expédition militaire", sont mis en parallèles comme deux exemples de voyage au cours desquels les citoyens, qu'ils soient gouvernants ou gouvernés, riches ou pauvres, vivent dans une relation de proximité et expérimentent les liens communautaires que désigne le terme *κοινωνία*. *Θεωρία* et *στρατεία* apparaissent ainsi comme deux occasions dans lesquelles la communauté s'exporte, avec ses rapports hiérarchiques et ses différences sociales; la différence entre ces deux modes d'exportation de la cité réside dans leurs circonstances respectives: la paix d'un côté, la guerre de l'autre. La *θεωρία* est à la paix ce que la *στρατεία* est à la guerre: telle est l'analogie que suggère Isocrate dans le *Panégryrique* (182), lorsqu'il défend l'idée d'une guerre contre les Perses, en soulignant qu'il s'agit de "la seule guerre supérieure à la paix, davantage semblable à une *θεωρία* qu'à une *στρατεία*".¹

L'image platonicienne de la *θεωρία* comme d'un lieu où se rencontrent les différentes composantes de la communauté suggère que la *θεωρία* ne saurait se réduire à une délégation de personnes officiellement désignées pour en faire partie. Si les délégués officiellement désignés par la cité constituent en quelque sorte le noyau de la *θεωρία*, à ce noyau s'agrègent des citoyens qui rejoignent la *θεωρία*, ou se placent dans son sillage, de leur propre initiative et à titre personnel.² Cette extension de la *θεωρία* au-delà des membres officiellement désignés apparaît particulièrement clairement dans une inscription de Delphes du v^e siècle qui nous transmet un règlement relatif à la *θεωρία* que la cité d'Andros envoyait dans le sanctuaire d'Apollon.³ L'inscription énumère un certain nombre de personnes officiellement désignées pour faire partie de la *θεωρία*: trois archithéores, un devin, un archonte, un héraut, un aulète, trois officiers de marine (A 8-11), auxquels s'ajoutent cinq citoyens, désignés par la *Boulê*, dont le rôle est d'assurer la discipline au sein de la *θεωρία*, en infligeant, le cas échéant, une amende à celui qui troublerait l'ordre (B 4-15). Cette disposition suffit à indiquer que la délégation envoyée par Andros ne se réduit pas aux personnes mention-

¹ Pour une mise en parallèle entre *θεωρία* et *στρατεία*, voir encore Plat. *Crit.* 52b.

² Sur cette distinction entre *θεωρία* officielle et *θεωρία* individuelle, voir déjà Bill 1901, pp. 199-201, ainsi que Nightingale 2005, pp. 158-160. Sur le plan des simples particuliers, la participation commune à une *θεωρία* (*συνθεωρεῖν*) est censée fonder des liens d'amitié (*φιλία*); voir en ce sens Lys. 8, 5.

³ Inscription n° 7 dans Rougemont 1977a, avec un commentaire développé dans Rougemont 1977b, et, en dernier lieu, Rutherford 2004b (pp. 69-72, pour une discussion de la date de l'inscription).

nées précédemment. Et de fait le texte précise la contribution que chacun, homme et enfant (A 20-21), devra verser. De façon plus explicite encore, le texte opère une distinction entre ce qui relève du public et ce qui relève du particulier; ainsi certaines dispositions concernent les peaux des victimes sacrificielles qualifiées par l'adjectif *δημόσιος* (A 14); il s'agit donc de victimes sacrifiées à Delphes au nom de la cité d'Andros. A l'inverse d'autres dispositions concernent les peaux des animaux sacrifiés par l'*ἰδιώτης*, le simple particulier qui s'est joint à la *θεωρία* (A 28-30).¹ Si la *θεωρία* d'Andros est ainsi ouverte à des particuliers qui pratiquent des sacrifices particuliers, il convient néanmoins de souligner que, par leur ralliement à la *θεωρία*, ces personnes s'intègrent dans une structure dont la vocation est bien de représenter la cité; elles deviennent de ce fait elles-mêmes des représentantes de leur cité et il n'est pas ici de solution de continuité entre le public et l'individuel, entre participation à titre officiel et participation à titre personnel. Ou, pour le dire autrement, en reprenant une distinction récemment proposée, la *θεωρία* apparaît comme un lieu où s'articulent et coexistent deux conceptions du commun et de sa relation à l'individuel: la conception exclusive, dans laquelle le commun – dans le cas présent, la délégation officielle – constitue une entité à part, distincte de ce qui relève de l'individuel; la conception inclusive, dans laquelle l'individuel est une part du commun.²

D'autres textes indiquent que le terme *θεωρία* et surtout le verbe *θεωρέω* peuvent effectivement s'appliquer à des personnes se déplaçant à titre personnel, sans pour autant que la nature du lien avec la *θεωρία* officielle soit précisé.³ Le verbe *θεωρεῖν* apparaît précisément dans la *Paix* d'Aristophane, lorsque Trygée promet aux membres du chœur qu'ils pourront à nouveau se rendre aux panégyries (v. 342); adressée au chœur, cette promesse de

¹ Sur l'opposition *δημόσιος/ἴδιος* dans un contexte analogue, voir la convention entre Delphes et Skiathos (n° 13 dans Rougemont 1977a, et n° 31 dans Jacquemin-Mulliez-Rougemont 2012), qui fixe le montant de la taxe (*πελανός*) à payer pour emporter la peau de l'animal sacrifié selon un double tarif, public et privé (ll. 12-15). Pour une même distinction entre *πελανός* public et *πελανός* privé, voir encore l'inscription de Delphes concernant les gens de Phasélis (n° 8 dans Rougemont 1977a et n° 26 dans Jacquemin-Mulliez-Rougemont 2012).

² Sur cette distinction, voir les analyses utiles et éclairantes de Macé 2012. Cf. les remarques de Casevitz 1998, notamment p. 44: "Un *idiôtès* est l'homme-unité inclus dans le corps social, dans la collectivité. Il n'y a pas de solution de continuité entre *idios* et *idiôtès* d'une part et *dēmos* d'autre part".

³ Scullion 2005, p. 226, conteste qu'il y ait en grec un terme spécifique, correspondant à la notion de "pèlerin", pour les personnes privées se rendant à des fêtes religieuses hors de leur cité; et de suggérer que les Grecs utilisaient simplement le verbe "aller" (*ἔλθειν*) pour désigner de tels voyages. Toutefois, comme l'indiquent les passages cités ici, le verbe *θεωρέω* apparaît comme le terme propre pour désigner ce type de déplacements, qu'ils soient accomplis par des personnes officielles ou privées. Cette remarque ne règle bien entendu pas la question de la traduction du verbe et de sa correspondance avec la notion de "pèlerinage".

toute évidence ne concerne pas uniquement des délégués officiellement désignés, mais l'ensemble des citoyens. De même, selon le témoignage de Thucydide (5, 18, 2), la paix de Nicias, conclue peu de temps après la représentation de la *Paix*, garantit à "celui qui veut" (τὸν βουλόμενον) le droit de se rendre sans crainte dans les sanctuaires communs, par terre ou par mer, qu'il s'agisse d'offrir des sacrifices, de consulter les oracles, ou de θεωρεῖν; le sujet des infinitifs (τὸν βουλόμενον) indique que le droit mentionné s'applique à quiconque et, de ce fait, θεωρεῖν fait ici référence à une participation individuelle aux fêtes panhelléniques, et non pas à l'envoi d'une délégation officielle.¹ De façon plus explicite, Hérodote (1, 59, 1) évoque le père de Pisistrate, Hippocrate, assistant (θεωρέοντι) aux Jeux olympiques comme simple particulier (ἰδιώτη); si le verbe θεωρέω suivi d'un complément d'objet direct (τὰ Ὀλύμπια) ne désigne pas ici le voyage jusqu'au sanctuaire, mais simplement le fait d'assister à la fête, la précision relative au statut d'Hippocrate (simple particulier) suggère que le verbe fait bien allusion, en creux, au mode de participation de la θεωρία en tant que délégation officielle. Pour sa part, dans son évocation des fêtes en l'honneur d'Apollon qui rassemblaient les Ioniens sur l'île de Délos, Thucydide (3, 104, 3) précise que ceux-ci s'y rendaient avec femmes et enfants, en utilisant le verbe θεωρέω pour désigner le trajet ainsi effectué.²

S'il n'y a pas solution de continuité, comme nous l'avons noté, entre délégation officielle et participation individuelle, il convient de relever ici que le rapport entre l'une et l'autre peut néanmoins s'avérer problématique; il en est ainsi lorsque la seconde risque d'éclipser la première, à l'instar de la participation d'Alcibiade aux Jeux olympiques de 416. Les festivités organisées pour célébrer ses victoires hippiques et l'ensemble des dépenses qu'il engage à cette occasion viennent reléguer au second plan la θεωρία athénienne officielle; bien plus, selon une source, Alcibiade détourne à son profit les ustensiles cultuels (brûle-parfums et bassines) destinés à être déployés dans la procession de la θεωρία officielle.³ La relation entre l'individuel et le commun apparaît ici fondamentalement viciée par l'ambition d'un seul homme.

¹ Ce point est relevé par Gomme 1956, p. 667; J. de Romilly, dans le volume de la "Collection des universités de France" traduit au contraire par "envoyer des délégations".

² Comme le montre Rutherford 2004c, pp. 108-110, la présence de simples particuliers et de familles au sein, ou en marge, des θεωρίαι peut être encore inférée des inscriptions des ναοποιοί delphiques qui font l'inventaire des contributions versées pour la reconstruction du temple d'Apollon à Delphes, entre les années 360 et 330; nombre de contributions sont le fait de simples particuliers et de familles, et selon l'hypothèse la plus probable ces contributions ont été effectuées dans le cadre d'une participation à une θεωρία.

³ [Andoc.] 4, 29. Supériorité des moyens personnels (τὰ ἴδια) d'Alcibiade sur les moyens publics (τὰ κοινά): Isoc. Big. 34. Lorsque Thucydide (6, 16, 2) donne la parole à Alcibiade, celui-ci souligne au contraire que l'éclat de sa propre θεωρία rejaillit positivement sur l'image de la cité athénienne.

Comme l'indiquent les prescriptions contenues dans l'inscription relative à la délégation d'Andros envoyée à Delphes, la mission première d'une *θεωρία* est d'accomplir un ou plusieurs sacrifices, d'où le syntagme *θυσία καὶ θεωρία*, plusieurs fois attesté,¹ pour signifier la délégation envoyée par une cité et le sacrifice qu'elle doit accomplir une fois arrivée dans le sanctuaire; à l'époque hellénistique, cette position centrale du sacrifice peut se révéler dans la substitution du terme *συνθύτης*, "co-sacrificateur", au terme *θεωρός*.² Le sacrifice lui-même était précédé d'une procession (*πομπή*) et, en certaines occasions, la *θεωρία* devait comprendre un chœur destiné à produire un chant tel que péan ou *prosodion*. Si ces actes cultuels sont autant d'offrandes pour la divinité, la *θεωρία* qui les accomplit dans un sanctuaire panhellénique met également en scène, à travers eux, la cité dont elle émane face aux ressortissants des autres cités.³ Cette mise en jeu de l'image de la cité à travers la procession qu'accomplit la *θεωρία* ressort clairement d'un passage déjà évoqué, où l'on voit la procession de la *θεωρία* athénienne à Olympie éclipsée par l'éclat de celle organisée par Alcibiade pour fêter ses victoires hippiques, au point que les spectateurs rient en voyant qu'un seul homme peut apparaître plus puissant qu'une cité toute entière.⁴

De même que la *πομπή* peut être le lieu d'une démonstration de puissance, le chant choral dont la *θεωρία* est porteuse peut être l'occasion d'afficher les prétentions idéologiques de la cité. Le péan 5 de Pindare constitue à cet égard l'un des exemples les plus anciens et les plus probants. Ce chant offert à Apollon délien fut exécuté à Délos par un chœur athénien, selon l'hypothèse la plus probable, et amené donc par une *θεωρία* athénienne;⁵ or deux des trois strophes conservées apparaissent comme une justification de l'impérialisme athénien, à travers le rappel de l'activité colonisatrice des Athéniens en Eubée, dans les Cyclades et, en dernier lieu, sur l'île de Délos elle-même. Dans le cas d'Athènes, *θεωρία* et *στρατεία* ne constituent ainsi

¹ Hyper. *Eux.* 25, Dem. *Meid.* 53, Plut. *Sept. saep. conv.* 17, 160d 2. Dans les inscriptions, voir p. ex. *I. Iasos* 72, 3 = *SEG* 43 (1993), n° 715 (décret de Samothrace en l'honneur de la *θεωρία* envoyée par Iasos, vers 250 av. J. C.) ou *SEG* 38 (1988), n° 812b, 32-33 (*θεωρία* envoyée par Cos à Cnide pour le festival d'Artémis Hyakinthotrophos, vers 200 av. J. C.). Sur la place centrale du sacrifice dans les gestes accomplis par la *θεωρία*, voir Dillon 1997, pp. 20-21.

² Relevé par Jones 1998, avec référence à une inscription d'Hermione (*IG* IV 679, 14-16), à propos des *συνθύται* de la cité d'Asiné, qui doivent venir à Hermione pour le culte de Déméter *χθονία*.

³ Lorsque la cité est dirigée par un tyran, la *θεωρία* peut alors avoir pour mission d'asseoir la renommée de ce tyran; voir à cet égard le récit de Diodore de Sicile (14, 109, 1-6) relatif à la *θεωρία* que Denys de Syracuse envoya aux Jeux olympiques de 388.

⁴ [Andoc.] 4, 29.

⁵ Voir le commentaire de Rutherford 2001, pp. 293-298, ainsi que Rutherford 2004, pp. 82-86. Sur l'importance de l'institution chorale dans la *θεωρία*, voir encore Wilson 2000, pp. 44-46, Kowalzig 2005.

pas uniquement deux modes parallèles d'exportation de la communauté, mais la première rejoint également la seconde en tant que mode d'affirmation de soi face au reste de la Grèce.

2. ΘΕΩΡΙΑ: VISION ET SPECTACLE

Si la *θεωρία* a ainsi pour mission d'accomplir un certain nombre d'actes culturels, le terme *θεωρία* peut en lui-même désigner un mode de participation à la fête, distinct du sacrifice, de la procession ou du chant. Ce mode de participation réside dans le fait d'être spectateur, selon un sens qui semble inscrit dans l'étymologie même du terme.¹ Ainsi, dans un passage du *Panegyrique* (44) d'Isocrate, *θεωρία* désigne le regard que les Grecs rassemblés portent sur les athlètes. Cet emploi de *θεωρία* pour signifier la participation à une fête en tant que spectateur est déjà présent à la fin de l'*Œdipe roi* de Sophocle, lorsqu'*Œdipe* anticipe la vie future de ses deux filles sur lesquelles les citoyens jetteront l'opprobre; désormais, il n'y aura plus de fête (*έορτή*) dont elles ne reviendront pas les yeux remplis de larmes (*κεκλαυμέναι*), "au lieu d'y assister comme spectatrices" (*άντι τής θεωρίας*, vv. 1490-1491); le retour chez soi, en larmes, résulte de l'impossibilité qui leur est faite d'assister à la fête, à cause du déshonneur qui s'attache à leur nom, mais dans le même temps les larmes qui emplissent les yeux sont cela même qui rend impossible la vision de la fête. Parallèlement à cette acception du terme *θεωρία*, on trouve le verbe *θεωρέω* pour signifier "regarder un spectacle dans le cadre d'une fête" et le substantif *θεωρός* pour désigner le spectateur dans le cadre d'une fête, par opposition à l'athlète qui constitue le spectacle.²

Si le terme *θεωρία* peut désigner la vision qui s'accomplit dans le cadre d'une fête, il peut désigner la fête elle-même en tant que spectacle. Ce sens est bien établi par un passage du *Hiéron* de Xénophon (1, 12), dans lequel le tyran de Syracuse explique à son interlocuteur, Simonide, que les tyrans ne peuvent pas profiter des plaisirs de la vue. Alors que les simples particuliers voyagent et se rendent notamment dans les fêtes panhelléniques (*πανήγυρις*) pour voir ce qui mérite le plus d'être vu (*άξιόθεατα*), les tyrans

¹ L'étymologie généralement admise fait dériver la première partie du terme du substantif attique *θέα*, "spectacle"; voir ainsi Chantraine 1968, p. 434. Étymologie contestée par Koller 1957-58, qui dérive la première partie du terme du substantif *θεός*, "dieu"; cette dérivation est privilégiée par les grammairiens anciens qui sont toutefois déjà conscients du caractère problématique de cette étymologie; voir à ce sujet Rausch 1982, pp. 15-18. Le caractère visuel est en tous les cas présent dans la seconde partie du terme, formée sur la racine du verbe *όράω*, "tenir les yeux sur" (Chantraine). Sur les composés en *-ωρος*, voir les remarques de Ker 2000, pp. 309-310. Sur la dimension visuelle de la *θεωρία*, indépendamment même des considérations étymologiques, voir, dans une perspective comparatiste, Rutherford 2000.

² Epich. fr. 68 K.-A., Hdt. 1, 59; 8, 26, Isoc. *Nic.* 48, Is. 8, 16, Eur. fr. 105 Kn., Achaïos, fr. 3 Sn.

à l'inverse ne peuvent consacrer leur temps aux fêtes (*θεωρίας*), de peur d'être menacés par les personnes réunies en de telles occasions et de peur que le pouvoir leur échappe durant leur absence. *Θεωρία* reprend ici *πανήγυρις* pour désigner la composante visuelle de la fête panhellénique.¹ Un autre exemple de cet emploi nous est fourni par un passage de l'*Aréopagitique* d'Isocrate (52-53), dans lequel l'auteur rappelle l'époque où les citoyens athéniens vivant à la campagne préféreraient rester sur leurs terres plutôt que de venir assister aux fêtes (*έορτή*) citadines; "en effet, ajoute l'auteur, même ce qui a trait aux spectacles (*τὰ περι τὰς θεωρίας*), pour lesquels on aurait pu se déplacer, était organisé non pas avec excès et insolence, mais de manière raisonnable"; que *θεωρία* fasse ici référence à la composante visuelle de la fête (*έορτή*) peut être induit de la suite du texte qui donne comme exemples de ce que recouvre le terme les processions et ce qui a trait aux chorégies. Même s'il ne s'agit plus ici de fêtes panhelléniques, la participation à ces fêtes citadines nécessite toujours un déplacement, de la campagne vers la ville, et c'est la *θεωρία*, le spectacle, qui apparaît ici comme la composante pouvant motiver le déplacement.² Qu'il s'agisse de processions, de performances chorales ou dramatiques, de concours athlétiques, la *θεωρία* apparaît ainsi comme la dimension spectaculaire de la fête, en tant qu'elle est source de mobilité.³

Si, comme nous l'avons vu, la *θεωρία* en tant qu'émanation d'une cité est un lieu où s'expérimentent les liens communautaires et où s'affirme la cohésion d'une cité face aux autres, il reste à souligner que la *θεωρία* en tant que composante de la fête panhellénique permet de dépasser le cadre de la cité et d'étendre la *κοινωνία* à tous les Grecs. Cette dimension est mise en évidence par Platon dans les *Lois* (947a) lorsqu'il évoque à propos des *πανηγύρεις* les sacrifices et les spectacles (*θεωρίαι*) communs à tous les Grecs (*εις τούς Έλληνας κοινωνή*), ainsi que tous les autres actes culturels (*ίερά*) que partagent (*κοινωνῶσιν*) les Grecs. La fête panhellénique apparaît ainsi tout à la fois comme un lieu où les communautés civiques s'affirment

¹ *Θεωρία* comme l'une des composantes, à côté du sacrifice, de la *πανήγυρις*; voir encore Plat. *Leg.* 947a.

² *Θεωρία* comme l'une des composantes, à côté du sacrifice, de l'*έορτή*, sans référence panhellénique; voir encore Isoc. *Aeg.* 10. Cf. Ar. *Vesp.* 1005.

³ Comme le suggère Rutherford 2001, cette signification est peut-être déjà présente dans un fragment d'un péan de Pindare (xiv = fr. 520 Maehler) où le syntagme *ήρωϊς θεαρία* (vv. 36-37) pourrait se traduire, parmi d'autres interprétations possibles, par "spectacle héroïque" et pourrait ainsi faire référence à la performance poétique célébrant une figure héroïque; l'éloignement de ce spectacle et le déplacement qu'il nécessite sont ici à nouveau thématisés, tout en étant minimisés, puisqu'il est dit de la muse qu'"elle évoquera le spectacle héroïque même dans l'esprit de quelqu'un qui habite au loin"; le rôle de la muse semble ainsi d'assurer une pérennité au chant au-delà d'une performance dans une occasion donnée.

mutuellement à travers les *θεωρία* qu'elles envoient et comme un lieu où ces communautés se rencontrent et expérimentent le sentiment d'appartenance à une communauté plus large.¹

3. ΘΕΩΡΙΑ DANS LA PAIX D'ARISTOPHANE

Ce long détour à travers les réalités institutionnelles que recouvrent le terme *θεωρία* et les termes apparentés nous permet de revenir à l'interprétation de la figure de Théôria dans la *Paix* d'Aristophane.² Extraite du gouffre où elle était enfouie, Théôria, suivant les instructions d'Hermès, doit être remise à la *Boulê* à qui elle appartenait auparavant (vv. 713-714). Le choix de la *Boulê* comme destinatrice s'explique par le rôle que cette instance jouait, comme nous l'avons vu, dans la désignation des théores et des archithéores; par là même, cette association de la *Boulê* avec Théôria permet d'attribuer une première signification à cette personnification: il s'agit de la délégation officielle envoyée par Athènes pour la représenter lors de fêtes. A cet égard, le verbe même qu'utilise Hermès pour désigner la remise de Théôria à *Boulê*, ἀπάγω (v. 714), est celui-là même que l'on trouve pour désigner l'envoi d'une *θεωρία* dans une fête.³

Toutefois, comme nous l'avons noté, la *θεωρία* est un lieu de rencontre et d'articulation entre représentation officielle et simples particuliers. De fait, au même titre que sa comparse Opôra, personnification des récoltes, Théôria doit correspondre à une réalité qui n'implique pas uniquement les instances officielles de la cité, mais qui peut concerner la vie de tous les citoyens. Ainsi, comme nous l'avons vu, l'apparition de Théôria est annoncée par la promesse que Trygée fait aux membres du chœur, selon laquelle, une fois la Paix de retour, ils pourront à nouveau se rendre aux panégyries: εἰς πανηγύρεις θεωρεῖν (v. 342); promesse faite au chœur et qui, de ce fait, doit indubitablement trouver un écho dans l'ensemble du public. Par ailleurs, si Théôria est spécifiquement destinée à la *Boulê*, Trygée et son serviteur eux-mêmes évoquent, en termes sexuels, les liens qu'ils ont entretenus avec cette personnification et qu'ils souhaitent rétablir. Ainsi Trygée rappelle le temps où, un peu ivres, lui et son serviteur "se tapaient" (ἐπαίλομεν) Théôria durant le trajet les conduisant à Brauron (vv. 873-874).⁴ Pour sa part, le

¹ Voir à ce sujet Kowalzig 2005.

² Sur cette figure, voir déjà les remarques suggestives de Rutherford 1998, pp. 141-145.

³ Comme le relève Cassio 1985, p. 122 n. 5, avec pour parallèle Plat. *Phaed.* 58b2; voir de même Plut. *Sept. saep. conv.* 160d 2, Ael. Arist. *Isthm.* p. 25, 12, Liban. *Progymn.* 8, 4, 6, ainsi que, parmi les sources épigraphiques, le décret honorifique de Callias (voir *supra*, p. 137 n. 4), ll. 58, 62.

⁴ A l'instar d'un passage d'Hérodote (6, 87) qui mentionne une *θεωρία* athénienne envoyée au Cap Sounion à l'occasion d'une fête pentétérique, ce passage suggère que des *θεωρία* pouvaient être envoyées non seulement dans les fêtes panhelléniques, mais égale-

serviteur de Trygée, promenant sa main sur le corps de Théôria, explique qu'il réserve en vue des Jeux isthmiques une tente pour son propre sexe (vv. 879-880). Le serviteur justifie ainsi son geste d'appropriation sexuelle par le biais d'une métaphore qui fait référence aux aspects les plus concrets de la réalité que personnifie Théôria, en l'occurrence la nécessité pour les théores de trouver un emplacement pour planter leurs tentes; par là même le serviteur suggère qu'il a lui-même pu expérimenter ces contingences, auxquelles les délégués officiellement désignés pouvaient en revanche échapper, du moins lorsqu'ils étaient pris en charge par un *θεωροδόκος*, un citoyen chargé d'organiser et de financer leur hébergement.¹

La relation avec Théôria promise à la *Boulê* par Trygée est elle aussi de nature purement sexuelle. Dans le même temps cette sexualité est ici encore dépeinte à travers des métaphores qui font référence à la réalité personnifiée par Théôria et, plus précisément, à deux composantes primordiales de cette réalité: le sacrifice et sa cuisine d'une part, le spectacle d'autre part. Ainsi, lorsque Hermès donne à Trygée l'ordre de restituer Théôria à la *Boulê*, le héros souligne, dans une formule de *makarismos*, le bonheur du Conseil qui durant trois jours pourra déguster bouillon, saucisses et morceaux de viande (vv. 715-718). L'utilisation métaphorique des images sacrificielles dans le domaine de la sexualité apparaît par la suite, lorsque Trygée remet effectivement Théôria à la *Boulê*. Le héros invite en effet le Conseil à lever (*ἄραντας*) en l'air les jambes de Théôria et à procéder à l'*ἀνάρρυσις* (vv. 889-890); ce terme, qui désignait par ailleurs – comme l'indiquent les scholies – la seconde journée du festival des Apatouries, est dérivé du verbe *ἀναρρῶ* qui se réfère au geste consistant à tirer en arrière la tête de l'animal avant de l'égorger.² Le surgissement de ce terme – induit peut-être par la proximité sémantique entre le préfixe *ἀνά* et le participe *ἄραντας*³ – permet éventuel-

ment dans des cultes internes à la cité, mais se déroulant hors du territoire urbain. Sur le lien établi par Trygée entre Brauron et Théôria, voir encore Vikelas-Fuchs 1985, qui décrivent un autel de Brauron orné de bas-reliefs représentant une procession divine, à laquelle participent Dionysos, Hermès et Lêtô, mais aussi une personnification de la paix (on peut lire EIPHNH), ainsi qu'une figure dont ne restent que les deux dernières lettres du nom: IA; établissant le parallèle avec la pièce d'Aristophane, Fuchs (p. 46) propose de lire ΘΕΩΡΙΑ. Selon Peppas Delmousoy 1988, la *θεωρία* mentionnée ici par Aristophane n'aurait pas pour destination Brauron, mais Délos *via* Brauron ou le port voisin de Prasiai.

¹ Sur les tentes comme mode habituel d'hébergement des théores, voir Dillon 1990, pp. 78-83, Dillon 1997, pp. 206-211; comme le montre cet auteur, dans certains cas au moins, les délégués officiels pouvaient en revanche espérer dormir dans une maison mise à disposition par un *θεωροδόκος*. Sur les *θεωροδοκοί* comme hôtes recevant les *θεωροί* envoyés par une cité pour participer à une fête religieuse, voir encore Perlman 2000, pp. 17-18.

² Epich. fr. 198 K.-A., Pind. *Ol.* 13, 81, équivalent de l'homérique *ἀνερῶ* (Hom. *Il.* 1, 459). Le lexicographe Pausanias (*α* 115) fait d'*ἀνάρρυσις* un équivalent de *θυσία*.

³ Ainsi Olson 1998, p. 240 *ad* vv. 889-890, qui suit la suggestion d'une scholie.

lement de comprendre rétrospectivement l'élévation des jambes non seulement comme référence à une position sexuelle, mais également comme allusion à la position de l'animal sacrificiel placé sur le dos, les pattes en l'air, après l'égorgeage, pour permettre le prélèvement des viscères.¹ L'imagerie sacrificielle induisant l'imagerie culinaire, Théôria va quitter son statut de victime sacrificielle pour être assimilée dans un deuxième temps au lieu de cuisson des viandes. C'est ainsi que Trygée et son serviteur en viennent à décrire les zones sexuelles de Théôria comme une cuisine noircie par la fumée, tandis que ses jambes sont assimilées à des *λάσσανα*, c'est-à-dire aux deux supports de forme courbée sur lesquels étaient posés les chaudrons servant à cuire la viande du sacrifice (vv. 891-893).²

Comme nous l'avons indiqué, si le sacrifice est une composante essentielle de la mission que doit assumer une *θεωρία*, le mode même de participation à la fête inscrit dans le terme *θεωρία* réside dans la vision et le terme *θεωρία* peut désigner l'objet même de cette vision, à savoir la fête en tant que spectacle. Dans la mesure où les joutes athlétiques sont au cœur du spectacle offert par la fête panhellénique, il n'est guère surprenant de voir Trygée recourir à l'imagerie sportive pour décrire les ébats auxquels la *Boulê* soumettra Théôria; c'est ainsi que la lutte, le pancrace, les courses de cavaliers et de chars deviennent autant de manières de décrire métaphoriquement les positions sexuelles les plus diverses (vv. 894-904).³

Si les registres métaphoriques pour dire la sexualité font bien référence à différents aspects de la réalité que personnifie Théôria, il reste à s'interroger précisément sur les raisons qui conduisent à mettre la sexualité au premier plan dans la relation qu'entretient Théôria aussi bien avec la *Boulê* qu'avec Trygée et son serviteur, de même qu'il convient de préciser la nature de cette sexualité. Comme l'ont noté les commentateurs, le prologue de la pièce, jusqu'à l'entrée du chœur, nous plonge dans un monde dominé par les excréments dont se nourrit le scarabée et par les odeurs nauséabondes qu'ils dégagent; les deux seules références sexuelles de cette première partie, qui concernent un jeune prostitué (vv. 11-12) et un homme fréquentant les lupanars du Pirée (vv. 164-172), sont elles-mêmes contaminées par l'imagerie scatologique. A l'inverse, Opôra et Théôria, à leur sortie de terre, sont saluées par Trygée pour les parfums qu'elles exhalent (vv. 525-538) et leur retour marque dans le même temps un retour de la sexualité.⁴ En considérant les dieux qui les retenaient comme des proxénètes (vv. 848-849), le serviteur

¹ Voir Berthiaume 1982, pp. 45-47, avec pl. 1, 8, 19, 20, Van Straten 1995, pp. 115-118, avec fig. 119-122.

² Sur cet ustensile, voir Morris 1985.

³ Sur ce passage, voir les analyses détaillées de García Romero 1995, pp. 67-76, et de Campagner 1998.

⁴ Sur cette double imagerie, scatologique puis sexuelle, voir Henderson 1991, pp. 62-66.

de Trygée semble du même coup assimiler Opôra et Théôria à des prostituées. Toutefois, Opôra, donnée en mariage à Trygée (vv. 706-707), est d'abord associée à la sexualité matrimoniale et procréatrice; à cet égard, le répertoire métaphorique utilisé pour décrire cette sexualité puise dans la réalité personnifiée par Opôra, à savoir la récolte des fruits, qu'il s'agisse des vendanges (vv. 708, 1342-1343) ou de la cueillette des figues (vv. 1356-1360). Si Opôra est bien une *νύμφη* (v. 1318) et non une *ἑταίρα*, cette dernière dénomination correspond bien davantage à la figure de Théôria, comme le relèvent déjà les scholies.¹ De fait, livrée à une collectivité, la *Boulê*, et non pas à un individu singulier, soumise aux jeux sexuels les plus divers, dans lesquels surgit la violence du sacrifice ou du pancrace, Théôria évoque assurément l'image de la prostituée au banquet ou au lupanar, telle que la dessinent les peintres athéniens.²

Si Théôria fait bien figure d'hétaïre, reste à s'interroger sur les raisons d'une telle assimilation. Une première réponse pourrait résider dans la réalité même des pèlerinages qui constituaient peut-être un contexte favorable au commerce des prostituées et au développement d'une sexualité extérieure aux cadres institutionnels, sans qu'il y ait d'ailleurs incompatibilité avec les règles de pureté fixées par les lois sacrées régissant l'accès aux sanctuaires;³ de fait, loin d'exiger l'abstinence, ces lois se contentent pour la plupart de fixer un délai à observer ou une procédure de purification à suivre après un rapport sexuel. Plusieurs textes suggèrent ainsi l'existence d'une sexualité extra-matrimoniale en marge des fêtes religieuses. Un fragment du poète comique Alexis (fr. 222, 10-17 K.-A.) compare ainsi la vie à un voyage (*ἀποδημία*) permettant de quitter la mort et l'obscurité pour se rendre à une *πανήγυρις* (vv. 11, 17) durant laquelle il convient le plus possible de rire, de boire et de se livrer aux plaisirs d'Aphrodite (v. 15), avant de retourner chez soi, c'est-à-dire vers la mort.⁴ De façon plus concrète, plusieurs comédies de Ménandre évoquent des grossesses accidentelles, découlant de rapports sexuels forcés ou illégitimes à l'occasion de fêtes religieuses.⁵ Lorsque Ménandre devient lui-même personnage de fiction, dans une lettre d'Alciphron

¹ *Schol. Ar. Pax* 874 (b). Selon cette scholie, si Théôria est assimilée à une prostituée, c'est que la procession vers Brauron qu'évoque Trygée (vv. 873-876) n'avait pas pour but le festival artémisien des Brauronies, mais une fête en l'honneur de Dionysos, durant laquelle les hommes s'enivraient et poursuivaient des prostituées. Sans autre attestation, ces Dionysies de Brauron pourraient n'être qu'une invention *ad hoc* du scholiaste.

² Sur l'iconographie de la prostituée, voir notamment Peschel 1987, Reinsberg 1989.

³ Sur ces règles, voir Parker 1983, pp. 74-75, Dillon 1997, pp. 187-189.

⁴ Sur ce fragment qui mêle de façon incongrue références pythagoriciennes et idéal hédoniste, voir le commentaire d'Arnott 1996, pp. 627-635.

⁵ *Men. Epit.* 451-454 (Tauropolia à Halai), *Phasm.* 193-199 (Brauronies), *Sam.* 38-49 (Adonies); cf. *Eur. Ion* 550-554.

(4, 2), son amante, la courtisane Glykéra, s'inquiète du déplacement que le poète doit faire à Corinthe pour assister aux Jeux isthmiques et exprime sa crainte qu'il soit davantage désireux de retrouver la courtisane Bacchis que d'assister aux concours. A lire le *Contre Néaira* transmis sous le nom de Démosthène, la crainte de Glykéra pouvait être fondée; dans ce discours, le narrateur, Théomnestos, évoque ainsi le cas d'un certain Simos le Thessalien qui vint à Athènes pour assister aux Grandes Panathénées et qui pour l'occasion se fit accompagner de la courtisane Néaira. A l'époque impériale, Dion Chrysostome évoque, comme une réalité bien établie, l'exemple du proxénète qui conduit ses prostituées aux Thermopyles, lors de l'assemblée de l'amphyctionie delphique, mais aussi dans les autres πανηγύρεις.¹

Dans le même temps, tout comme la sexualité se dit à travers le langage métaphorique du sacrifice et des joutes athlétiques, la référence sexuelle constitue sans doute elle-même un langage métaphorique qui nous renvoie encore à un autre aspect de la réalité personnifiée par Théôria. A cet égard, il convient de s'arrêter à une expression utilisée par Trygée, alors qu'il s'apprête à remettre Théôria à la *Boulê*; le héros déclare: "je te déposerai en te conduisant au milieu d'eux (εἰς μέσους, v. 882)". Comme l'ont montré les analyses de Marcel Detienne, il y a équivalence entre le milieu et le commun, entre le μέσον et le κοινόν, et dès lors, placer au milieu, c'est introduire dans le domaine du collectif.² Placée au milieu, Théôria devient une femme partagée, appartenant à la collectivité. Dès lors la représentation de Théôria sous les traits d'une courtisane fait sans doute précisément référence à cette appartenance au domaine de la collectivité et au fait que la θεωρία constitue, comme nous l'avons vu, un lieu où se construisent les liens et l'identité de la communauté. Sans doute la collectivité dont il est question ici se réduit-elle au Conseil, mais la *Boulê* elle-même est représentative de l'ensemble de la collectivité citoyenne et, comme nous l'avons relevé, un simple particulier comme Trygée peut prétendre avoir lui-même bénéficié des services de Théôria. Dans le même temps, en plaçant Théôria "au milieu" et en rappelant ainsi le lien essentiel qui relie la θεωρία à la collectivité, Trygée met en garde les simples particuliers qui pourraient être tentés, à l'instar d'Alcibiade, de concurrencer la θεωρία officielle au profit de leur propre prestige.

Au-delà de la communauté civique, c'est à la communauté hellénique que renvoie sans doute le portrait de Théôria en courtisane.³ Car, comme nous l'avons vu, si la θεωρία peut être un lieu d'affirmation de la cohésion et de

¹ Dio Chrys. 57/58, 4 Arnim (référence citée par Dillon 1997, p. 189).

² Detienne 1967, pp. 83-98.

³ Ce point est relevé par Rutherford 1998, p. 145: "(...) the figure of Theoria (...) representing peaceful political intercourse between Athens and other states through the powerful image of healthy, heterosexual sex".

l'identité civiques, elle est aussi un moyen d'aller à la rencontre des autres cités dans le cadre des fêtes panhelléniques. A cet égard, on ne saurait oublier que Théôria fait ici figure de parèdre de la Paix, tout en relevant que ce rapport est à double sens. D'une part en effet, l'envoi de *θεωρία* par les cités grecques en un même lieu et pour une même occasion peut être un facteur de paix. Dans le même temps, la pièce d'Aristophane suggère que le rétablissement de relations entre Grecs par le biais des *θεωρία* est conditionné par le rétablissement préalable de la paix. Ce rapport peut éventuellement surprendre, dans la mesure où les festivals panhelléniques s'accompagnaient d'une trêve censée protéger notamment les *θεωρία*. Des exemples montrent toutefois que les trêves sacrées n'étaient pas toujours respectées par les belligérants et que ces ruptures pouvaient compromettre l'envoi des *θεωρία* officielles, comme le bon déroulement des pèlerinages privés;¹ il est à cet égard significatif que la Paix de Nicias doive garantir à chacun, comme nous l'avons vu, le droit de se rendre comme théore (*θεωρεῖν*) dans les sanctuaires panhelléniques, conformément aux usages ancestraux (*κατὰ τὰ πάτρια*).

Si la Théôria d'Aristophane peut personnifier la *κοινωνία* hellénique, c'est que la paix dont elle est solidaire n'est pas considérée uniquement par rapport au profit qu'elle apporte à un individu, comme dans les *Acharniens*, mais bien dans sa dimension collective et panhellénique. Ainsi, dès le prologue, Trygée souligne que son souci porte sur la Grèce et sur les cités grecques dans leur ensemble (vv. 59, 63) et que son action vise le bien de tous les Grecs (v. 93, cf. vv. 105-106). Lorsqu'il s'agit d'extraire de leur gouffre la Paix et ses deux comparses, c'est bien un chœur panhellénique qui est à l'œuvre (vv. 292, 298, 302). Bien que la composante paysanne se révèle seule efficace (v. 508) et imprime au final son identité à l'ensemble du chœur, rien n'indique que le caractère panhellénique se perde pour autant; au contraire, l'identité paysanne qui s'impose à l'ensemble du chœur permet de dépasser les divisions et oppositions induites par l'appartenance à différentes catégories socio-politiques (vv. 296-298) et à différentes cités (vv. 464-507), et permet de créer l'unité qu'exige le caractère panhellénique.² Quant à Hermès,

¹ Voir p. ex. Thuc. 5, 49-50, où la rupture de la trêve olympique par les Spartiates, coupables notamment d'avoir envoyé des hoplites à Lépréon, a pour conséquence leur exclusion des Jeux olympiques, ainsi que celle des gens de Lépréon, alors que les autres Grecs peuvent envoyer normalement des *θεωρία*. Chez Hérodote (6, 87), sans qu'il soit fait mention de trêve, la *θεωρία* athénienne qui navigue vers le Cap Sounion est victime d'un acte de guerre des Eginètes qui saisissent son navire et emprisonnent ses membres. Sur les trêves sacrées et leur éventuelle rupture, voir Rougemont 1973, pp. 101-106; cf. Dillon 1997, pp. 1-8.

² En ce sens, voir McGlew 2001, notamment p. 87: "What emerges (...) is an end to the chorus' divisiveness, political associations and particular interests: nothing more nor less than a nameless bunch of Greek farmers". Sur cette mutation dans l'identité du chœur, voir encore Cassio 1985, pp. 75-76, Olson 1998, p. 181 *ad* v. 508.

il prie pour que tous les Grecs bénéficient du retour de la paix (vv. 435-436) et, sitôt que celle-ci réapparaît, il ne manque pas de noter que les cités réconciliées parlent et rient à nouveau entre elles (vv. 539-540). Cette conscience panhellénique trouve un point culminant dans la prière que Trygée adresse à la Paix en préambule au sacrifice qui lui est dédié; usant d'une métaphore culinaire, il demande ainsi à la déesse de mélanger les Grecs, ici désignés par le pronom "nous" (ἡμᾶς), au moyen d'un suc d'amitié (φιλικῆς χυλῶ, vv. 995-997). Enfin, au terme de la pièce, dans la prière qui inaugure le cortège nuptial qui conduit aux champs Opôra et Trygée, celui-ci appelle de ses vœux une prospérité dont bénéficierait l'ensemble des Grecs (vv. 1322-1330).

A travers la figure de Théôria, Aristophane met en évidence l'importance d'une institution qui constitue une forme d'interface entre communauté civique et communauté hellénique et qui amène la première vers la seconde, à travers la pratique partagée des actes cultuels et l'expérience commune des plaisirs de la fête.

Université de Lausanne

BIBLIOGRAPHIE

- Arnott 1996: W. G. Arnott, *Alexis. The Fragments. A Commentary*, Cambridge.
- Berthiaume 1982: G. Berthiaume, *Les rôles du mâgeiros. Etude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice en Grèce ancienne*, Leiden.
- Bill 1901: C. P. Bill, 'Notes on the Greek Θεωρός and Θεωρία', *Trans. Am. Philol. Ass.* 32, pp. 196-204.
- Campagner 1998: R. Campagner, 'Una Boule a luci rosse (Aristofane, *Pax* 894-904)', *Quad. Urb.* n.s. 58 (87), pp. 33-40.
- Casevitz 1998: M. Casevitz, 'Note sur le vocabulaire du privé et du public', *Ktêma* 23, pp. 39-45.
- Cassio 1985: A. C. Cassio, *Commedia e partecipazione. La Pace di Aristofane*, Napoli.
- Chantraine 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- Davies 1967: J. K. Davies, 'Demosthenes on Liturgies. A Note', *Journ. Hell. Stud.* 87, pp. 33-40.
- Detienne 1967: M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- Dillon 1990: M. Dillon, "'The House of the Thebans" (FD III. 1, 357-358) and Accommodation for Greek Pilgrims', *Zeitschr. Pap. Epigr.* 83, pp. 64-88.
- Dillon 1997: M. Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, London-New York.
- Elsner-Rutherford 2005: J. Elsner - I. Rutherford (edd.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford.
- García Romero 1995: F. García Romero, "'Ερωσ Ἀθλητῆς. Les métaphores érotico-sportives dans les comédies d'Aristophane', *Nikephoros* 8, pp. 57-76.
- Gomme 1956: A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides III*, Oxford.
- Harding 1994: Ph. Harding, *Androtion and the Atthis*, Oxford.

- Henderson 1991²: J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New York-Oxford.
- Jacquemin-Mulliez-Rougemont 2012: A. Jacquemin-D. Mulliez-G. Rougemont, *Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées*, Athènes.
- Jones 1998: Ch. P. Jones, "'Joint Sacrifice" at Iasus and Side', *Journ. Hell. Stud.* 118, pp. 183-186.
- Ker 2000: J. Ker, 'Solon's *Theôria* and the End of the City', *Class. Ant.* 19, pp. 304-329.
- Koller 1957: H. Koller, 'Theôros und Theôria', *Glotta* 36, pp. 273-286.
- Kowalzig 2005: B. Kowalzig, 'Mapping out *Communitas*. Performances of *Theôria* in their Sacred and Political Context', in Elsner-Rutherford 2005, pp. 41-72.
- Leslie Shear 1978: T. Leslie Shear, *Kallias of Sphettos and the Revolt of Athens in 286 B.C.*, Princeton.
- Macé 2012: A. Macé, 'La genèse sensible de l'Etat comme forme du commun. Essai d'introduction générale', in A. Macé (ed.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, Grenoble.
- McGlew 2001: J. F. MacGlew, 'Identity and Ideology. The Farmer Chorus of Aristophanes' Peace', *Syll. Class.* 12, pp. 74-97.
- Morris 1985: S. P. Morris, 'ΛΑΣΑΝΑ. A Contribution to the Ancient Greek Kitchen', *Hesperia* 54, pp. 393-409.
- Nightingale 2005: A. W. Nightingale, 'The Philosopher at the Festival: Plato's Transmutation of Traditional *Theôria*', in Elsner-Rutherford 2005, pp. 151-180.
- Olson 1998: S. D. Olson, *Aristophanes. Peace*, Oxford.
- Parker 1983: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Peppas Delmousou 1988: D. Peppas Delmousou, 'The *Theoria* of Brauron', in R. Hägg-N. Marinatos-G. C. Nordquist (edd.), *Early Greek Cult Practice*, Stockholm, pp. 255-257.
- Perlman 2000: P. Perlman, *City and Sanctuary in Ancient Greece. The "Theorodokia" in the Peloponnese*, Göttingen.
- Peschel 1987: I. Peschel, *Die Hetäre bei Symposion und Komos in der attisch-rotfigurigen Vasenmalerei*, Frankfurt am Main.
- Rausch 1982: H. Rausch, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, München.
- Reinsberg 1989: C. Reinsberg, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München.
- Rougemont 1973: G. Rougemont, 'La hiéroménie des Pythia et les "trêves sacrées" d'Eleusis, de Delphes et d'Olympie', *Bull. corr. hell.* 97, pp. 75-106.
- Rougemont 1977a: G. Rougemont, *Corpus des inscriptions de Delphes I*, Paris.
- Rougemont 1977b: G. Rougemont, 'Les théores d'Andros à Delphes', in *Etudes delphiques*, Athènes-Paris, pp. 37-47.
- Rutherford 1998: I. Rutherford, 'Theôria as Theatre. Pilgrimage in Greek Drama', *Papers of Leeds Intern. Latin Seminar* 10, pp. 131-156.
- Rutherford 2000: I. Rutherford, 'Theôria and Darsan. Pilgrimage and Vision in Greece and India', *Class. Quart.* 50, pp. 133-146.

- Rutherford 2001: I. Rutherford, *Pindar's Paean. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford.
- Rutherford 2004a: I. Rutherford, 'χοροὶ εἰς ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως (Xen. Mem. 3. 3. 12). Song-Dance and State-Pilgrimage at Athens', in P. Murray - P. Wilson (edd.), *Music and the Muses. The Culture of "Mousikê" in the Classical Athenian City*, Oxford, pp. 67-90.
- Rutherford 2004b: I. Rutherford, 'Andros at Delphi. CID 1.7 and Insular Theoria', in J. Chrysostomides - Ch. Dendrinos - J. Harris (edd.), *The Greek Islands and the Sea*, Camberley, pp. 59-75.
- Rutherford 2004c: I. Rutherford, 'The Keian Theoria to Delphi: Neglected Data from the Accounts of the Delphic Naopoioi (CID 2.1-28)', *Zeitschr. Pap. Epigr.* 147, pp. 107-114.
- Scullion 2005: S. Scullion, "'Pilgrimage" and Greek Religion. Sacred and Secular in the Pagan Polis', in Elsner-Rutherford 2005, pp. 111-130.
- Sommerstein 1983: A. H. Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes* iv. *Wasps*, Warminster.
- Sommerstein 1985: A. H. Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes* v. *Peace*, Warminster.
- Sourvinou-Inwood 1992: Ch. Sourvinou-Inwood, 'Qu'est-ce que la religion de la polis?', in O. Murray - S. Price (edd.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris (ed. or. Oxford 1990), pp. 335-366.
- Van Straten 1995: F. T. Van Straten, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden-New York-Köln.
- Vikelas-Fuchs 1985: E. Vikelas - W. Fuchs, 'Zum Rundaltar mit archaischem Götterzug für Dionysos in Brauron', *Boreas* 8, pp. 41-48.
- Whitman 1964: C. H. Whitman, *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge MA.
- Wilson 2000: P. Wilson, *The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, the City and the Stage*, Cambridge.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Settembre 2014

(CZ 2 · FG 21)

