



HAL
open science

Compte rendu de J. Scheid et J. Svenbro, La tortue et la lyre. Dans l'atelier du mythe antique, Paris, 2014

Christophe Pébarthe

► **To cite this version:**

Christophe Pébarthe. Compte rendu de J. Scheid et J. Svenbro, La tortue et la lyre. Dans l'atelier du mythe antique, Paris, 2014. Revue des études anciennes, 2017, pp.268-274. halshs-01741492

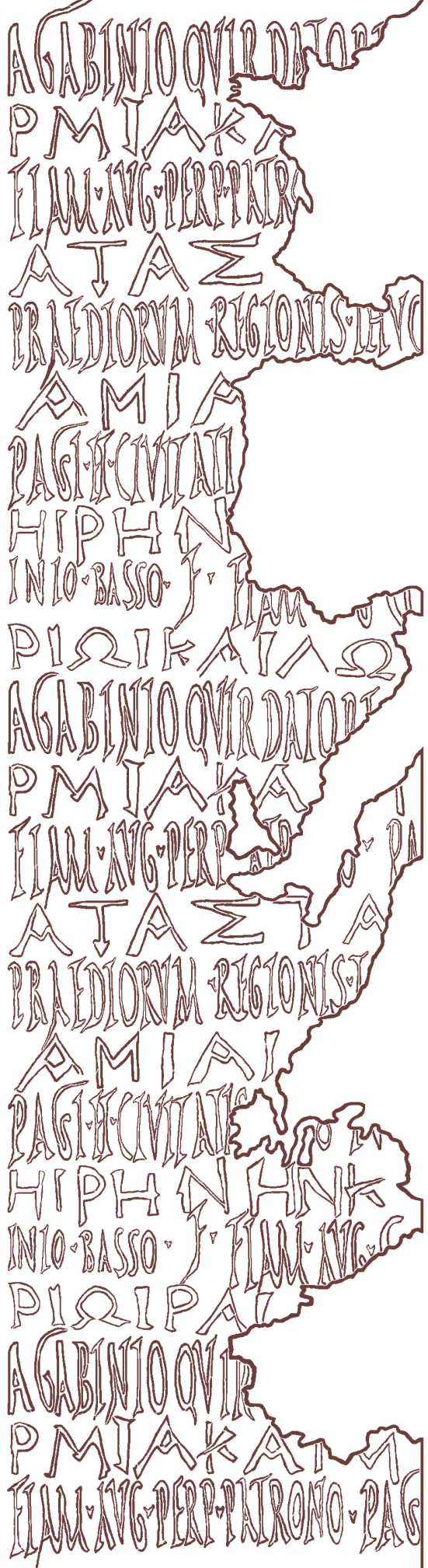
HAL Id: halshs-01741492

<https://shs.hal.science/halshs-01741492>

Submitted on 20 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



REVUE DES ETUDES ANCIENNES

TOME 119
2017 - N°1

SCHEID (J.), SVENBRO (J.), *La tortue et la lyre. Dans l'atelier du mythe antique*. - Paris : CNRS Éditions, 2014. - 230 p. - ISBN : 978.2.271.07883.4.

Dans cet ouvrage, John Scheid et Jesper Svenbro prolongent la notion de « mythologie générative » qu'ils avaient proposée précédemment dans *Le Métier de Zeus*, définissant le mythe comme « une simple concaténation de catégories »¹. L'intuition première avait été formulée par Marcel Detienne qui, consacrant un article au mythe de l'olivier, envisageait qu'un objet puisse constituer à lui seul un mythe². Ce dernier existerait alors hors de toute dimension narrative. À partir de cette prémisse, les auteurs formulent l'hypothèse suivante : « Tout se passe comme si l'objet déclençait, sur le mode narratif, sa propre exégèse »³. Tel est le fondement de l'approche générative qui ne se présente pas comme une théorie mais comme une poétique du mythe, avec l'avantage revendiqué du pragmatisme⁴. Néanmoins, c'est bien un modèle global qui est proposé *in fine*, même s'il n'est pas décrit comme étant universel : « le récit se fabrique à partir d'un principe simple, intelligible de l'intérieur de la culture étudiée bien qu'il ne soit pas toujours explicite »⁵. Deux principes simples sont envisagés : de l'objet au récit et du nom propre au récit.

Mais il serait erroné d'y voir deux modalités de l'approche générative défendue par John Scheid et Jesper Svenbro comme le cas du mythe de fondation de Carthage vient l'illustrer. Dans l'*Énéide*, c'est Vénus qui informe Énée de

la ruse (Eustathe parle de *sophisma*) de Didon permettant aux Phéniciens d'acheter « autant de territoire – de ce fait appelé Byrsa – qu'ils pouvaient entourer (*circumdare*) d'une peau de taureau »⁶. Dans son commentaire, Servius pointe deux allusions dans ce passage rendant sa compréhension dépendante d'une connaissance de l'anecdote dans son entier. *De ce fait appelé Byrsa* suppose de savoir que *bursa* signifie en grec peau de bœuf. Surtout, là où Virgile écrit *circumdare*, il faut comprendre *tenere* dont le sens est ambigu, couvrir aussi bien qu'entourer. C'est précisément sur cette ambiguïté que joue Didon (dans les versions grecques, le verbe est *lambanein* ou *metrein*) et que le poète latin choisit de négliger, considérant sans doute l'anecdote connue de son public. Même si cette ruse figure dans de nombreux récits ni grecs, ni romains, John Scheid et Jesper Svenbro entendent d'abord rendre raison de ce thème dans son « contexte culturel »⁷.

L'élément déclencheur du mythe serait le nom de la ville, Byrsa, dans lequel une oreille grecque entendrait *bursa*, la peau du bœuf. Au-delà de la sonorité, il y aurait là aussi un effet de « l'imaginaire grec »⁸. Le bœuf est l'animal par excellence associé à la fondation des cités. La *bursa* sert également à délimiter l'intérieur de l'extérieur de la cité. Cette délimitation annonce une organisation sociale idéale décrite par une comparaison entre les Carthaginois et des abeilles⁹. Cet insecte est associé à une société parfaite¹⁰. Dans ce poème, il est rappelé que des abeilles peuvent s'installer dans un bœuf sacrifié. Or, il est écrit juste avant le livre 1 de l'*Énéide*. « Impossible donc

1. J. SCHEID, J. SVENBRO, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris 1994, p. 10 (les auteurs soulignent).

2. « L'olivier : un mythe politico-religieux » dans M.I. FINLEY éd., *Problème de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, p. 293-306.

3. p. 15.

4. Cf. p. 215.

5. p. 216.

6. 1.367-368 (traduction p. 33).

7. p. 38.

8. p. 40.

9. *Énéide*, 1.365-368 et 423-438.

10. *Géorgiques*, 4.281-314 et 540-558.

de ne pas voir dans l'image des abeilles une métaphore *bien calculée*, car c'est littéralement à l'intérieur d'une peau de bœuf que les citoyens de Byrsa se mettent à construire leur société »¹¹. De même, si nulle référence à l'écrit n'est faite, l'accord est oral, l'engagement n'en serait pas moins ferme sur les termes utilisés : « une fois que les parties ont prêté serment, les formules de leur traité, vu leur nombre limité, peuvent assumer un caractère figé, matériel, inaltérable *comme s'il s'agissait de formules fixées par l'écriture* »¹². Or, cette focalisation sur la lettre, et non sur l'esprit, requiert une connaissance de l'écriture. De ce point de vue, l'anecdote n'a pas de sens, et n'a pu donc être forgée que dans un monde social alphabétisé. La dimension *culturelle* que John Scheid et Jesper Svenbro mettent en avant trouve ici sa limite puisque ces subtils glissements de sens ne sauraient être seulement reconduits à une culture, hors de toute considération chronologique, ce qu'ils admettent du reste volontiers¹³.

Selon l'approche générative, le mythe peut aussi être déclenché par un objet. Plusieurs exemples sont étudiés. Dans le livre III de son *Enquête*, Hérodote rapporte que Syloson, frère de Polycrate et exilé de Samos par ce dernier, a été amené à donner son manteau à Darius, alors garde du corps de Cambyse. Plus tard, apprenant que le détenteur de son vêtement est devenu roi, il se rend à Suse et se fait connaître en se présentant comme le bienfaiteur du roi. Darius le reçoit, se souvient du don et lui propose de l'argent et de l'or. Syloson refuse. Il demande et obtient Samos. Même dans la logique du don/contre-don, l'asymétrie entre un manteau et une cité est telle qu'elle ne suffit pas à rendre compte de cette anecdote. Pour ce faire, John Scheid et Jesper Svenbro font appel à la valeur mythique

telle que Louis Gernet l'appréhendait¹⁴. Celle-ci tiendrait au « symbolisme politique du tissu et du manteau », à « la concaténation des notions de tissu et de cité »¹⁵. En donnant son manteau à Darius, Syloson le faisait roi : « Le mythe du manteau a permis la reconstruction du passé à la lumière du présent »¹⁶. Le passage de la *valeur mythique* du manteau au *mythe* du manteau ne va toutefois pas de soi. Louis Gernet avait d'ailleurs souligné que la valeur ne tenait pas aux objets eux-mêmes mais à « un mystérieux pouvoir incorporé en eux », ajoutant que « la vertu inhérente à l'*agalma* [i.e. offrande] est au premier chef celle d'un 'pouvoir' social »¹⁷. Rien ne dit ainsi que ce n'est pas en donnant Samos à Syloson que Darius devient véritablement roi ou du moins se montre tel, en donnant ce qui ne peut lui être rendu, offrant une cité à un individu qui n'est alors plus que son *obligé*. La valeur témoignerait *in fine* de la position sociale du donneur, l'acceptation révélant celle du preneur, l'ensemble constituant un lien social marqué par la domination.

De ce fait, l'objet, en l'occurrence le vêtement, n'épuise pas l'interprétation auquel il donne lieu, ne serait-ce qu'en raison de l'importance de la syntaxe ou plus généralement du contexte dans lequel l'objet *mythique* intervient¹⁸. Sur ce point, John Scheid et Jesper Svenbro ont bien conscience que ni le mot, ni l'objet ne suffisent à produire un récit mythique : « Ce qui fait la spécificité du mythe, c'est que contrairement à la métaphore figée (par exemple, les 'pieds de la table'), il continue à produire du sens »¹⁹. Si le mythe relève d'un savoir partagé, au contraire de la métaphore

11. p. 45 ; nous soulignons.

12. p. 48 ; nous soulignons.

13. Cf. p. 55.

14. L. GERNET, « La notion mythique de la valeur en Grèce » dans *Id.*, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968 [1982], p. 121-179.

15. Respectivement p. 67 et 70.

16. p. 70.

17. L. GERNET, *op. cit.*, p. 175 et 176.

18. p. 89.

19. p. 78.

qui peut être individuelle, il n'en est pas moins le produit d'une réflexion, d'une *création* littéraire ici, même si celle-ci peut par la suite s'inscrire dans le *sens commun* et n'être plus perçue que comme une évidence²⁰. Il n'est pas sûr que les *significations symboliques stables* qu'exprimeraient les éléments mythiques puissent être réduites à des *propriétés culturellement déterminées*, surtout lorsqu'il s'agit d'apprécier la valeur de la grenade à la lumière d'un savoir botanique et astronomique, comme s'y essaient John Scheid et Jesper Svenbro, un savoir qu'il est alors difficile de considérer uniquement comme *gréco-romain*²¹. Plus fondamentalement, en qualifiant l'objet et le mot qui le dit de « noyau générateur », de « matrice », les auteurs ne négligent-ils pas le problème de l'interprétation que propose tout récit mythique ? Ils ne l'ignorent pourtant pas. Le chapitre consacré à l'invention de la lyre en témoigne²². Selon une première tradition, rapportée dans l'*Hymne homérique à Hermès*, Hermès, nouveau-né, aurait dérobé cinquante vaches à Apollon puis l'aurait dédommagé par le don d'une lyre. Deux vaches auraient été auparavant sacrifiées, ce qui laisse penser qu'il s'agissait du premier sacrifice permettant d'obtenir la peau nécessaire à la fabrication de l'instrument. Mais le vol des vaches n'a pas été systématiquement associé à l'invention de la lyre. Tel est le cas d'une tradition remontant à Hésiode²³. Voyant Hermès passer avec les bœufs volés, Battos aurait exigé une récompense. Le premier aurait accepté, à la condition expresse que le second ne raconte jamais l'avoir vu. Hermès revient un peu plus tard, déguisé, et promet à Battos une récompense si ce dernier lui dit avoir vu un troupeau passer, ce qu'il avoue. Le dieu le transforme alors en pierre. Dans

l'*Hymne homérique*, un homme, le Vieillard d'Onchestis, parle à Apollon, sans s'être auparavant engagé à se taire ; il n'a donc pas à être puni. Selon John Scheid et Jesper Svenbro, Hermès se verrait ainsi attribuer l'invention de la pierre tombale. Battos, dont le nom renvoie au bégaiement, est celui qui répète, qui dit une nouvelle fois ce qu'il n'aurait dû dire qu'une fois. Ayant trop parlé, il se taira à jamais, en raison de sa pétrification. Au contraire, la tortue, muette de son vivant, reçoit une voix en devenant une lyre. « À la tortue silencieuse s'oppose l'homme trop loquace »²⁴. L'articulation entre les deux traditions serait la suivante : « L'invention de la pierre tombale – la pétrification de Battos – est l'histoire que l'*Hymne* renverse joyeusement lorsque, pour la première fois, il assigne une place à la lyre dans l'imaginaire grec »²⁵. Mais qui pratique ce *renversement joyeux*, et surtout pourquoi, ne sont pas explicités.

Quoi qu'il en soit, si le mythe est un savoir partagé, il n'en demeure pas moins un objet d'interrogations multiples qu'il est difficile de ne pas associer, de manière plus ou moins forte, à une réflexion consciente. Reste alors ouverte la question de l'émergence d'une tradition autre. John Scheid et Jesper Svenbro n'ignorent pas ce problème, sans pour autant lui apporter, fût-ce un embryon de réponse. Dans le chapitre consacré à la force du nom, étudiant en particulier le cas du héros Ajax, ils constatent : « à l'examen, ce nom *Aias* se montre tellement riche de significations qu'il semble pousser jusqu'au paroxysme le mécanisme génératif » ; et s'interrogent : « à quel moment l'analyse doit-elle s'arrêter pour éviter que l'analyste ne donne l'impression d'avoir basculé dans le rôle du ventriloque qui fait dire n'importe quoi à sa marionnette ? »²⁶. Le nom d'Ajax (*Aias* en grec) a en effet donné lieu à des interprétations

20. Cf. p. 77-78.

21. p. 90-92 notamment.

22. p. 93-124.

23. fr. 256 Merkelbach-West.

24. p. 100.

25. p. 124.

26. p. 159.

multiples. Selon une tradition remontant au plus tard au IV^e siècle a.C., ce héros devait recevoir les armes d'Achille à sa mort. Ulysse s'en empare néanmoins avec l'aide d'Athéna. Dépité, Ajax se suicide. Une fleur portant *AI*, le cri marquant la douleur, émerge alors. Mais, selon la sixième *Isthmique* de Pindare, le nom d'*Aias* est associé à *aietos*, l'aigle, signe envoyé par Zeus à Télamon pour marquer son approbation de la demande faite par Héraclès, compagnon d'arme de Télamon, qu'un fils courageux lui naisse, Ajax. Une autre tradition rattache Ajax à *Aiakidès*, Éacide, petit-fils d'Éaque (*Aiakos*), en faisant le cousin d'Achille, fils de Pélée et frère de Télamon, tous deux fils d'Éaque, lui-même fils de Zeus et de la nymphe Aigina, Égine. Homère ignore cette ascendance, dont l'origine serait *générative* selon John Scheid et Jesper Svenbro, c'est-à-dire en l'occurrence une invention tardive, autour des trois noms propres *Aigina*, *Aiakos* et *Aias*²⁷. Ils en concluent : « Des interprétations aussi foisonnantes, si on veut les considérer comme des étymologies scientifiques, ne peuvent évidemment être toutes vraies en même temps. [...] Il s'agit plutôt en fait d'explorer une façon de penser qui a pu être celle des Anciens ». Quelle est-elle ? Elle consiste dans le fait de donner plusieurs réponses, non nécessairement liées logiquement entre elles, à une question. Un exemple en est « l'élaboration des récits telle qu'elle s'effectue à partir d'un noyau ou d'un agrégat que nous appelons *mythe* »²⁸. Ils citent comme exemple de cette *façon de penser* les *Questions romaines* de Plutarque. Mais pourquoi le *mythe* devrait-il se réduire au nom d'Ajax/*Aias* ? Que ce dernier puisse prétendre au titre de *meilleur des Achéens* n'a-t-il rien à voir avec sa geste et son suicide²⁹ ? Des traditions ultérieures ne viennent-elles pas

résoudre le conflit entre la *biê* et la *mêtis*, un conflit structurant les poèmes homériques, en insistant sur la déception d'Ajax, détenteur de la force, et sur la victoire d'Ulysse, héros aux mille tours ?

Le doute sur le *mythe* entendu seulement comme *concaténation de catégories* s'approfondit du fait même de l'attitude prudente à laquelle John Scheid et Jesper Svenbro se tiennent lorsqu'ils abordent le cas d'Héraclès. D'abord, ils restreignent les possibilités interprétatives pourtant mises en avant lorsqu'il s'agissait d'Ajax. « Dans notre perspective », affirment-ils, « l'histoire de l'hostilité qui oppose la déesse [i.e. Héra] et le héros [i.e. Héraclès] devrait être parfaitement conforme au nom porté par le protagoniste, puisque ce nom constitue, *par hypothèse*, la matrice du développement narratif »³⁰. De même, ils estiment que « pour être valable, l'articulation entre le nom et la geste, *leur rapport intime et quasi nécessaire, doit se présenter à l'esprit avec une espèce d'évidence immédiate* »³¹. Cette *évidence* les autorise à une certaine assurance quant au cas d'Héraclès. Les différents éléments considérés (divinité matrimoniale, bâtardise et exploits) amènent à considérer que le *kleos* en question aurait une dimension sarcastique, puisque les victoires d'Héraclès sont autant de défaites pour Héra, du moins pour son honneur d'épouse outragée³². *Kleos* ne doit pas être réduit à la gloire ; il peut tout aussi bien signifier honte. Dès lors, la geste d'Héraclès contribuerait à la honte d'Héra, *Héra-kleês*, *kleos* d'Héra, devenant *Hér-aklees*, Héra privée de *kleos*³³. Ensuite, ils ne peuvent que constater que l'histoire d'Héraclès se

27. p. 169.

28. p. 174 ; nous soulignons.

29. Nous ne pouvons ici que renvoyer au livre de GR. NAGY, *Le Meilleur des Achéens. La fabrique*

du héros dans la poésie grecque archaïque, Paris 1994, en particulier p. 49-83.

30. p. 178 ; nous soulignons.

31. p. 180 ; nous soulignons.

32. Cf. p. 181.

33. p. 182.

perpétue en latin, alors que l'analyse générative ne saurait être directement convoquée pour rendre compte de cette persistance. L'*évidence immédiate* s'estompe ; tout juste reste-t-elle à l'arrière-plan, sous la forme d'« une sémantique du nom Héraklès [qui] reste accessible au Romain éduqué et bilingue » et d'« un pays devenu entre-temps bilingue »³⁴. Elle cède néanmoins la place à la *fonction*, la force, qui « elle aussi, permet de développer, de générer la théologie de la divinité et de comprendre son culte »³⁵. Quelle position se dessine alors au sujet de la mythologie ?

Il faut dire d'emblée que les formulations parfois utilisées par John Scheid et Jesper Svenbro n'aident pas à répondre à cette question. D'un côté, leur analyse concernant Héraklès débouche sur un *ni-ni* assumé : « On a été bien inspiré de ne pas opter ni complètement pour Valéry, pour qui le mythe ne semble avoir aucune existence en dehors de la langue, ni complètement pour Lévi-Strauss, pour qui le mythe ne dépend que de façon accessoire de la langue »³⁶. Plus généralement, affirmant s'en tenir à une *poétique* du mythe, sans prétendre donc proposer une *théorie* du mythe, ils concluent : « L'hypothèse de la 'génération' du récit mythique à partir d'une matrice simple [...] s'est vérifiée dans plusieurs analyses et l'idée que le récit se fabrique à partir d'un principe simple, *intelligible de l'intérieur de la culture étudiée* bien qu'il ne soit pas toujours explicite, peut sans doute être retenue comme l'une des façons possibles d'aborder le récit mythique »³⁷. Ainsi, d'un autre côté, ils ne peuvent que récuser la conception structurelle des mythes qu'a élaborée Claude Lévi-Strauss, en particulier l'indifférence à toute approche philologique. Discutant celle-ci dès leur introduction et la

qualifiant d'*insouciance lévi-straussienne*, ils en réduisent toutefois la portée théorique lorsque, reprenant partiellement le « Finale » de *L'Homme nu*, ils expliquent que l'anthropologue ne pouvait que travailler à partir de traductions puisqu'il analysait « des mythes qui provenaient d'un nombre considérable de langues différentes »³⁸. Pourtant, la position de Claude Lévi-Strauss ne souffre d'aucune ambiguïté : « [Tout mythe] se situe, non pas *dans* une langue et *dans* une culture ou sous-culture, mais au point d'articulation de celles-ci avec d'autres langues et d'autres culture. Le mythe n'est donc jamais *de sa langue*, il est une perspective sur une *langue autre*, et le mythologue qui l'appréhende à travers une traduction ne se sent pas dans une situation essentiellement différente du narrateur ou de l'auditeur du cru ». Si apport philologique il y a, il ne saurait être que « d'ordre littéraire et poétique », faisant mieux « percevoir les propriétés esthétiques d'un énoncé »³⁹.

John Scheid et Jesper Svenbro adoptent donc l'attitude théorique de Paul Valéry, ce qu'ils reconnaissent volontiers dans leur introduction⁴⁰. Celle-ci a pour origine notamment l'affirmation de Stéphane Mallarmé selon laquelle le poète « cède l'initiative aux mots »⁴¹. Ce que Paul Valéry nomme l'*opération littéraire*, ce geste conduisant du mot à l'idée, correspond à la conception que se font John Scheid et Jesper Svenbro de l'*opération mythique*⁴². Cette assimilation ne va cependant

38. p. 29. Cf. CL. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, Paris 1971, p. 575-577.

39. CL. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 577 ; l'auteur souligne.

40. Cf. p. 30-31 ; non sans chercher à affaiblir leur prise de position : « En partie, notre position consiste plutôt à dire que *les mythes se fabriquent avec des mots, non pas avec des idées* » (p. 30 ; les auteurs soulignent).

41. Cité p. 30.

42. p. 31 ; ils précisent toutefois « *mutatis mutandis* ».

34. Respectivement p. 183 et 191.

35. p. 191.

36. *Ibid.*

37. p. 216 ; nous soulignons.

pas sans poser problème. En rapportant le mythe à la langue, et plus généralement à la culture, ils détruisent l'assise théorique sur laquelle Claude Lévi-Strauss faisait reposer ses analyses, l'esprit humain, cette généralisation qui précède la comparaison⁴³. Ce faisant, ils universalisent la prise de position de Stéphane Mallarmé dont ils négligent les conditions sociales et historiques de possibilité⁴⁴. Lorsque ce dernier met en avant son *plaisir* ou sa *réjouissance idéale* comme moteur initial de l'écriture, il le fait dans un champ littéraire dans lequel l'avant-garde se partage entre les symbolistes et les décadents, tous opposés aux naturalistes et au Parnasse⁴⁵. Les défenseurs de l'art pour l'art, écrivains professionnels, font bien vite face à la vie de bohème, faite de désordres. Cette opposition, et la position qu'y occupe Mallarmé, expliquent pourquoi ce dernier avoue sa répugnance à pratiquer, *en public*, ce qu'il qualifie de « démontage impie de la fiction et conséquemment du mécanisme littéraire »⁴⁶. La conception mallarméenne témoigne donc de la position sociale de son auteur et de l'histoire du champ. Il n'est du reste pas étonnant de voir Paul Valéry la reprendre à son compte, lui qui affirmait que « la réalité observable n'a jamais rien de visiblement nécessaire »⁴⁷. Le récit est,

dans cette conception, *fictif* et tout n'est que langage ou plus exactement *jeux de mots*.

Mais même si tel était le cas, il n'en faudrait pas moins comprendre du point de vue du poète ou du mythologue la nécessité d'être ce qu'il est, de faire ce qu'il fait, de comprendre le monde tel qu'il est. Pierre Bourdieu utilise la formule suivante : « se situer en pensée à la place que l'enquêté occupe dans l'espace social pour le *nécessiter* à partir de ce point »⁴⁸. N'est-ce pas alors une autre *nécessité* qui apparaît, non pas celle du plaisir de l'artiste, mais celle d'expliquer le monde, plus exactement d'en fournir l'interprétation légitime ? Si peut-être comme l'affirmait Jean-Pierre Vernant « toute la tragédie d'Œdipe est donc comme contenue dans le jeu auquel se prête l'énigme de son nom », Œdipe étant tout à la fois celui qui sait (*oida*), celui qui a le pied enflé (*oidos*) et celui qui est un être humain (*dipous*, deux pieds, ce qui renvoie à l'énigme résolue), le récit n'en cherche pas moins à répondre à des interrogations⁴⁹. Comment l'être humain peut-il être un alors même qu'il traverse trois âges de la vie ? Comment les catégories s'appliquant aux êtres humains peuvent-elles demeurer inchangées alors que les êtres humains qu'elles désignent changent, le fils devient mari, père, grand-père, le prince devient roi, le jeune devient vieux ? Comment un fils peut-il et doit-il remplacer son

43. Nous reprenons ici CL. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1974, p. 34. Sur l'universalité de l'esprit, cf. M. HÉNAFF, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris 1991, notamment p. 133-167.

44. Cf. P. BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris 1992 dont nous reprenons les analyses concernant Stéphane Mallarmé.

45. Cf. « La musique et les lettres », Paris 1895, p. 9, 44 et 77.

46. *Ibid.*, p. 44-45.

47. P. VALÉRY, « Fragments des mémoires d'un poète », *Œuvres I*, coll. Pléiade, Paris [1957] 1937, p. 1468.

48. P. BOURDIEU dans *Id. dir., La Misère du monde*, Paris 1993, p. 910. Il s'agit pour le sociologue de rendre compte de « la nécessité qu'un homme a, sinon d'exister, du moins d'exister comme il existe » (*Id.*, « Nécessiter », dans *Cahier de l'Herne Francis Ponge*, Paris 1986, p. 436).

49. J.-P. VERNANT, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe-Roi* », 1970, dans *Id.*, *Œuvres. Religions. Rationalités. Politique I*, Paris 2007 (légèrement modifié), p. 1164 (cité par J. SCHEID et J. SVENBRO p. 19). Nous reprenons les interrogations citées par *Id.*, « Le Tyran boiteux : d'Œdipe à Périandre », 1981, dans *Id.*, *op. cit.*, p. 1210.

père ? S'il peut s'agir de réflexions générales, il pouvait arriver aussi qu'apporter des réponses fût *nécessaire* parce qu'il s'agissait de dire ce qu'il en était de la *réalité*, comme par exemple au moment de la succession d'Agis à Sparte⁵⁰. Le fils du roi défunt, Léotychidas, successeur désigné, est soupçonné depuis longtemps d'être le fils d'Alcibiade, amant notoire de Timaa pendant son séjour en Laconie. Quant au frère d'Agis, autre successeur possible, il est boiteux. Lequel choisir ? Le devin Diopéithès rappelle un oracle annonçant les maux qui suivraient une royauté boiteuse. Lysandre considère – il emporte l'adhésion – que la royauté boiteuse, c'est-à-dire se doter d'un roi qui ne provient pas du bon *genos*, est plus grave que d'avoir un roi devenu boiteux au cours de sa vie.

S'il y eut donc des *jeux de langage* dans les mondes grec et romain, il convient de ne pas oublier les *enjeux* relatifs à la mise en mots du monde social. Celle-ci dessine les contours d'un espace dans lequel différentes interprétations sont possibles, jetant les bases des délibérations, individuelles et collectives, à l'origine des actions humaines. Tout *jeu de mots* est donc aussi un *jeu de société*.

CHRISTOPHE PÉBARTHE



50. Xén., *Hell.*, 3.3.1-3 et Plut., *Agésilas*, 3.1-9 (cf. J.-P. VERNANT, « Le Tyran boiteux », *op. cit.*, p. 1206).

REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES
TOME 119, 2017 N°1

SOMMAIRE

ARTICLES :

Thibaut CASTELLI, <i>La chronologie des éponymes rhodiens de la fin du III^e s. et du premier tiers du II^e s. Nouvelles hypothèses</i>	3
Aneurin ELLIS-EVANS, <i>The Coinage and History of Achaïion in the Troad</i>	25
Denis ROUSSET, <i>Considérations sur la loi éphébarchique d'Amphipolis</i>	49
Joëlle NAPOLI, <i>La stèle des saccarii iuvenes de Dyrrachium: une nouvelle figure de docker</i>	85
Jónatan ORTIZ-GARCÍA, <i>Viejo, roto y descosido: nuevos datos sobre la manufactura y uso de sudarios pintados en el egipto grecorromano</i>	99
M ^a Ángeles ALONSO ALONSO, <i>Proyección pública e integración ciudadana de los medici en la Italia romana</i>	113
Patrick ROBIANO, <i>Tous Tyriens ? Réflexions sur l'identité tyro-phénicienne dans l'œuvre de Flavius Philostrate</i>	141
Alain BILLAULT, <i>Entre rhétorique et esthétique : la poésie dans le traité Du Sublime</i>	167

QUESTIONS ET PERSPECTIVES

Claude AZZIZA, <i>L'image de Rome dans la bande dessinée (1946-2016)</i>	181
--	-----

LECTURES CRITIQUES

François LEROUXEL, <i>L'Italie républicaine est-elle encore au centre de l'histoire économique romaine ?</i>	197
Martin GALINIER, <i>Quelle colonne érigeria le peuple romain... ? » 2013, l'Année Trajan</i>	209
Tiphaine MOREAU, <i>L'Antiquité tardive sur le nuancier des couleurs</i>	223
Comptes rendus	237
Notes de lecture	381
Liste des ouvrages reçus	383



9 791030 002027

48€



ISBN 979-10-300-0202-7