

**Mogens Herman Hansen
and Kurt Raaflaub (Eds.)**

**Studies
in the
Ancient Greek
*Polis***

HISTORIA
Einzel-
schriften

95



Franz Steiner Verlag Stuttgart

MOGENS HERMAN HANSEN
AND
KURT RAAFLAUB (EDS.)

STUDIES IN THE ANCIENT GREEK *POLIS*

HISTORIA

ZEITSCHRIFT FÜR ALTE GESCHICHTE · REVUE D'HISTOIRE
ANCIENNE · JOURNAL OF ANCIENT HISTORY · RIVISTA
DI STORIA ANTICA

EINZELSCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
HEINZ HEINEN/TRIER · FRANÇOIS PASCHOUD/GENEVE
KURT RAAFLAUB/WASHINGTON D.C. · HILDEGARD TEMPORINI/TÜBINGEN
GEROLD WALSER/BASEL

HEFT 95



PAPERS FROM THE
COPENHAGEN POLIS CENTRE 2



FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1995

MOGENS HERMAN HANSEN
AND
KURT RAAFLAUB (EDS.)

STUDIES
IN THE
ANCIENT GREEK
POLIS



FRANZ STEINER VERLAG STUTT GART
1995

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

[Historia / Einzelschriften]

Historia : Zeitschrift für alte Geschichte. Einzelschriften. –
Stuttgart : Steiner

Früher Schriftenreihe

Reihe Einzelschriften zu: Historia

NE: Historia-Einzelschriften

H. 95. Studies in the ancient Greek polis. - 1995

Studies in the ancient Greek polis / Mogens Herman Hansen
and Kurt Raaflaub (ed.). - Stuttgart : Steiner, 1995

(Historia : Einzelschriften ; H. 95)

(Papers from the Copenhagen Polis Centre ; 2)

ISBN 3-515-06759-0

NE: Hansen, Mogens Herman [Hrsg.]; Copenhagen Polis Centre: Papers
from the ...



ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. © 1995 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. Druck: Druckerei Peter Proff, Eurasburg. Printed in Germany

CONTENTS

François de Polignac, Repenser la “cité”? Rituels et société en Grèce archaïque ...	7
Mogens Herman Hansen, The “Autonomous City-State”. Ancient Fact or Modern Fiction?	21
Mogens Herman Hansen, <i>Kome</i> . A Study in How the Greeks Designated and Classified Settlements which were not <i>Poleis</i>	45
Thomas Heine Nielsen, Was Eutaia a <i>Polis</i> ? A Note on Xenophon’s Use of the Term <i>Polis</i> in the <i>Hellenika</i>	83
Pernille Flensted-Jensen, The Bottiaians and their <i>Poleis</i>	103
Stephen G. Miller, Old Metroon and Old Bouleuterion in the Classical Agora of Athens	133
T. Leslie Shear, Jr., Bouleuterion, Metroon and the Archives at Athens	157
Alexandru Avram, <i>Poleis</i> und Nicht- <i>Poleis</i> im Ersten und Zweiten Attischen Seebund	191
Walter Burkert, Greek <i>Poleis</i> and Civic Cults: Some Further Thoughts	201
Lene Rubinstein, Pausanias as a Source for the Classical Greek <i>Polis</i>	211

REPENSER LA “CITÉ”? RITUELS ET SOCIÉTÉ EN GRÈCE ARCHAÏQUE*

par

FRANÇOIS DE POLIGNAC

L'étude du monde grec de la fin de l'âge du bronze aux premiers temps de l'archaïsme est sans conteste un des domaines qui, dans les sciences de l'Antiquité, a été le plus profondément renouvelé depuis une vingtaine d'années, au point que l'appellation traditionnelle de “siècles obscurs” pour cette époque n'est plus guère utilisée. Les grandes synthèses archéologiques des années 70, essentiellement anglo-saxonnes¹, ont ouvert la voie à toute une génération de recherches qui, combinées à de multiples découvertes, ont fait de la Grèce des débuts de l'âge du fer le lieu non seulement d'un enrichissement notable en données nouvelles, mais aussi d'une réflexion thématique et méthodologique qui a fini par remettre en cause certaines des idées les plus communément admises, celles-là mêmes qui avaient fourni à ces recherches leur point de départ.

Une de ces idées, et l'une des plus importantes dans les orientations de la recherche, est que la plupart des changements observables dans la société grecque dans la deuxième moitié de l'époque géométrique et au début de l'époque archaïque, soit de la fin du IXe au VIIe siècles, pouvaient être mis en rapport d'une façon ou d'une autre avec un phénomène historique majeur: la naissance de la cité, celle-ci entendue comme un type de société et d'organisation politique appréhendé par référence au modèle de la cité classique et de ses institutions. Cette vue a cependant été vivement critiquée de plusieurs parts, encore que de façon contradictoire. D'un côté, il est clair que l'existence sinon de “la cité”, du moins d'une certaine forme de *polis* présentant quelques uns des traits censés caractériser la cité (un temple, un conseil, des assemblées), peut être décelée dans les poèmes homériques. Certes, ni l'Iliade ni l'Odyssée ne sont de simples documents historiques ou sociologiques, et leurs évocations présentent souvent des contradictions, des traits fictifs ou des réminiscences d'autres temps ou d'autres sociétés; néanmoins, le tableau de communautés distinctes possédant une organisation collective, même rudimentaire,

* Ce texte est celui d'une conférence présentée à l'Académie royale des sciences et des lettres du Danemark le 14 novembre 1993, à l'invitation du Professeur Mogens H. Hansen, que je remercie vivement, ainsi que les participants qui ont bien voulu me faire part de leurs observations.

1 V. R. D'A. Desborough, *The Greek Dark Ages*, London 1972; A. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, Edimbourg 1971; *Archeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge 1977; *Archaic Greece. The age of experiment*, Cambridge 1980; N. Coldstream, *Geometric Greece*, Cambridge 1977; et plus récemment, A. Snodgrass, *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*, Berkeley/Londres 1987 (Sather Classical Lectures 53).

et exhibant leurs premières réalisations monumentales, n'aurait pu être composé si ces éléments avaient été totalement inconnus dans la Grèce géométrique². Certains vont même plus loin et considèrent que ces communautés étaient en fait les héritières des "cités" de l'âge du Bronze qui menaient leur existence propre à côté ou en dessous de l'organisation palatiale minoenne ou mycénienne, conçue comme une superstructure parasitaire dont la destruction aurait en fait libéré ces communautés et leur aurait permis de développer graduellement leurs potentialités tout au long de l'âge du fer³. De l'autre côté, on peut aussi bien montrer que le niveau d'intégration sociale et politique caractéristique de la cité classique n'a généralement pas été atteint avant le VI^e siècle: démocratique ou non, le modèle de la *polis* tel que se l'est forgé l'historiographie moderne présente un degré d'élaboration formelle et d'abstraction inconcevable sans les réformes de l'époque archaïque. La cité parachevée apparaît alors comme un phénomène plus tardif.

A considérer ces différents points de vue, on en arrive à la conclusion qu'il n'y a jamais eu de genèse, ou naissance, ou formation de la cité qui puisse être placée à une époque donnée, quelle qu'elle soit, et que la cité classique est le résultat d'un très long processus évolutif continu, sans seuil marquant ou décisif⁴. Cette interprétation, poussée jusqu'au bout de sa logique, finit par rendre toute analyse historique impossible: si on substitue sans cesse le principe d'héritage au principe de causalité, l'explication n'est plus que renvoi à un état originel toujours plus reculé, donc pour finir inaccessible. Elle peut néanmoins constituer une utile mise en garde contre une vision trop radicale de la rupture entre la Grèce de l'âge du bronze et la Grèce archaïque, ou contre les systématisations excessives auxquelles peut mener l'abus de la notion de cité. Ainsi, recourir à une hypothétique "idéologie de la *polis*", marquée par le concept d'*isonomie*, pour expliquer les changements de pratiques collectives à la fin de la période géométrique, illustre bien le type de raisonnement circulaire auquel peut mener l'usage de notions toutes faites⁵: comment, en effet, plaquer sur la période où la cité est censée prendre forme une idéologie de l'*isonomie* elle-même considérée comme le résultat du développement historique de la cité ? Les sociétés archaïques évoluaient en remodelant leur propre passé, et non en tendant vers un idéal abstrait présent à leur esprit comme le but à atteindre. Ce n'est cependant là qu'un aspect particulier d'un problème beaucoup plus général sous-jacent à tout usage du terme *polis*: quand l'historien étudie la société grecque d'époque géométrique et archaïque, peut-il se passer des outils intellectuels forgés par et pour l'analyse de la cité classique, peut-il s'interroger sur les premiers temps de la cité sans se référer presque automatiquement aux concepts et représentations

2 Cl. Mossé, "Ithaque ou la naissance de la cité", *AION* 2, 1980, 7-19; K. Raaflaub, "Homer to Solon: the Rise of the Polis. The written sources", *The Ancient Greek City State* (Acts of the Copenhagen Polis Centre 1), éd. M. H. Hansen, Copenhagen 1993, 46-59.

3 H. van Effenterre, *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, Paris 1985.

4 Tel est le point de vue, par exemple, de S. Morris ("Introduction", *Greece between East and West, 10th-8th cent. BC*, éd. G. Kopcke, I. Tokumaru, Mainz 1992, xvii).

5 C'est le défaut des premiers travaux de I. Morris: *Burial and Ancient Society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge 1987; "Tomb Cult and the Greek Renaissance", *Antiquity* 62, 1988, 750-761.

attachées au modèle de la *polis* classique dans l'historiographie moderne⁶? La vraie question est alors de savoir si, plutôt que de chercher à identifier l'époque et le lieu où il est possible de tracer une ligne entre un "avant la cité" et le temps de la cité, il ne faudrait pas se débarrasser de la notion même de *polis* qui, quelque effort que l'on fasse, serait davantage une étiquette trompeuse qu'un concept heuristique. Faut-il, autrement dit, oublier la cité pour penser la société ?

Le problème, on le sait, résulte en partie de l'ambiguïté du terme qui, chez les théoriciens antiques comme chez les historiens modernes, recouvre à la fois une réalité politique, institutionnelle, et une entité sociale, dont l'articulation mutuelle est source de longs débats et fréquents malentendus selon que l'on entend le "politique" dans une acception restreinte – la définition de la citoyenneté au sens institutionnel – ou dans une acception large – la délimitation du *koinon*, de ce qui définit la communauté⁷. Toute analyse qui privilégie un de ces aspects ne peut rendre compte ni de la globalité des phénomènes historiques, ni de la façon dont varie l'agencement des différentes composantes de la vie sociale. Il faut donc, pour échapper au dilemme, déterminer le type d'analyse susceptible de dévoiler comment les diverses composantes de la vie collective se déterminent l'une par rapport à l'autre. L'étude des pratiques rituelles ou ritualisées me semble une des plus aptes à répondre à ces exigences, d'autant plus qu'elle a considérablement évolué ces dernières années: sa relation avec la question de la "cité" peut être désormais examinée en termes plus précis.

L'évolution des pratiques rituelles à la fin de l'époque géométrique: essor des sanctuaires et de leurs offrandes, accompagné du déclin ou de la disparition des offrandes funéraires, qui donne l'impression d'un transfert d'un domaine à l'autre, a longtemps été présentée comme l'indice du passage d'une société centrée sur l'expression individuelle à une société dominée par l'expression communautaire, celle de la cité; cette vue très générale a maintenant subi quelques retouches⁸. Il apparaît de plus en plus clairement que les pratiques funéraires et culturelles entretenaient parfois un rapport de complémentarité plus que d'opposition, en fonction de leur contexte. En effet, le milieu de réception des premières était plutôt local ou régional, dans la mesure où les rites funéraires mobilisaient avant tout les réseaux proches de parenté, d'alliance et de pouvoir de l'élite et demeuraient fortement enracinés dans des traditions culturelles locales bien définies; inversement, l'essor des pratiques culturelles concerne en premier lieu, aux Xe et IXe siècles, des sanctuaires de contact

6 W. Gawantka, *Die sogenannte Polis. Entstehung, Geschichte und Kritik der modernen alt-historischen Grundbegriffe: der griechische Staat, die griechische Staatsidee, die Polis*, Stuttgart 1985; E. Lévy, "La cité grecque: invention moderne ou réalité antique?", *Du pouvoir dans l'Antiquité. Mots et réalités*, ed. Cl. Nicolet, Genève 1990, 53–67.

7 Voir à ce sujet les analyses d'O. Murray, "Cities of reason", *The Greek City from Homer to Alexander*, éd. O. Murray, S. Price (Oxford 1990), 1–25; M. H. Hansen, "The Polis as Citizen-State", *The Ancient Greek City State*, 1993 (n. 2), 7–29; J. Ober, "The Polis as a Society", *ibidem*, 129–160.

8 Snodgrass, *Archaic Greece* (n. 1), 52–54; I. Morris, *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992, en particulier 25–28; F. de Polignac, "Entre les dieux et les morts. Statut individuel et rites collectifs dans la cité archaïque", *The Role of Religion in the Early Polis* (colloque de l'Institut suédois d'Athènes, octobre 1992) (à paraître).

et de rassemblement à vocation régionale ou interrégionale où rites et offrandes s'inscrivaient dans un contexte élargi, établissant une médiation entre diverses communautés ou groupes sociaux. Celui d'Olympie, le plus riche en offrandes de prestige de l'époque géométrique, faisait ainsi office de lieu de reconnaissance et d'auto-identification pour l'élite des *basileis* péloponnésiens⁹. De plus, dans le cadre strictement régional, l'articulation logique et chronologique entre l'évolution des pratiques funéraires et cultuelles au VIII^e siècle varie d'un cas à l'autre. Si la coïncidence est réelle en Corinthie entre l'appauvrissement des tombes et le réaménagement (ainsi que l'enrichissement) des sanctuaires vers le milieu du VIII^e siècle, en Argolide au contraire l'apparition des célèbres tombes à armes ou armures et *obeloi* est contemporaine de l'apparition d'offrandes de prestige (par exemple de chaudrons à trépied monumentaux) à l'Héraion de Prosymna dans la seconde moitié du siècle. Dans ce dernier cas, l'évolution des offrandes du sanctuaire et l'évolution des rites et offrandes funéraires tendent toutes deux à renforcer les distinctions au sein de la société, avant que toute forme de distinction funéraire ne disparaisse quand, à partir de 700, l'usage des ensevelissements en pithos, sans offrande, se généralisa¹⁰. L'Attique présente un tableau encore plus particulier; l'apparition de bronzes monumentaux sur l'Acropole s'insère en effet brièvement, vers 740–700, entre deux périodes où les rites funéraires restent, puis redeviennent, une des principales formes d'expression ritualisée de l'élite athénienne. Mais ces rites sont eux-mêmes divers et fluctuants. Deux modèles les dominent encore dans la première moitié du VIII^e siècle. Dans le premier, où la priorité est donnée à la richesse du contenu de la tombe, la fonction d'expression du statut du défunt est concentrée sur les rites accompagnant l'offrande et la déposition des objets; dans le second au contraire, attesté principalement au Céramique, la priorité est donnée à la visibilité extérieure de la tombe par le biais d'un marqueur monumental, emblème et témoin de la mémoire collective réservée à certains défunts. A partir de la fin du siècle, après une phase de transition où plus aucune règle précise ne semble encadrer les pratiques funéraires attiques, un nouveau rituel exclusif tend à combiner les deux tendances précédentes: les offrandes, souvent de la poterie de qualité évoquant l'univers du banquet, sont alors en règle générale exposées puis brûlées à côté de la tombe, dans les tranchées aménagées à cet effet (les *Opferrinnen*), tandis que la tombe reste signalée par un tumulus souvent surmonté d'un marqueur (vase, stèle)¹¹.

- 9 C. Morgan, *Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth cent. BC*, Cambridge 1990; F. de Polignac, "Mediation, competition and sovereignty. The evolution of rural sanctuaries in geometric Greece", *Placing the Gods. Sanctuary and Sacred Space in ancient Greece*, éd. S. Alcock et R. Osborne, Oxford 1994, 3–18.
- 10 Corinth: I. Morris, *Death ritual* (n. 8), 25; C. Morgan, "The evolution of a 'sacral landscape': Isthmia, Perachora and the Corinthian Gulf", *Placing the Gods* (n. 9), 105–142, en part. 128–132. Argos: R. Hägg, "Burial customs and social differentiation in 8th century Argos", *The Greek Renaissance in the Eighth Century*, éd. R. Hägg, Stockholm 1983, 27–31; F. de Polignac, "Cité et territoire: un modèle argien?", *Argos et l'Argolide. Topographie et urbanisme*, éd. A. Pariente et G. Touchais (EFA, Recherches franco-helléniques 3) (sous presse).
- 11 J. Whitley, *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge 1991, 137–172; S. Houby-Nielsen, "Interactions between Chieftains and Citizens? 7th cent. BC Burial Customs in Athens", *Acta Hyperborea* 4, 1992, 343–374.

L'évolution des rites funéraires est sans nul doute étroitement liée à leur plus ou moins grande diffusion dans la société, comme l'a bien montré Ian Morris à propos de l'Attique: l'usage discriminatoire de rites et de catégories d'offrandes très spécifiques (les broches et pièces d'armement dans l'Argolide du VIII^e siècle, les vases de style orientalisant protoattique dans l'Athènes du VII^e siècle) correspond à des sociétés où l'élaboration formelle des funérailles et des sépultures était réservée à une élite restreinte, ou encore objet de conflits d'appropriation, tandis que l'extension du "droit à la sépulture formelle" se traduit soit par une désorganisation du système symbolique, comme dans l'Attique de la seconde moitié du VIII^e siècle, soit par l'homogénéité des nécropoles et l'abandon (apparent) des pratiques et offrandes ostentatoires (Argolide, Corinthe)¹². Doit-on pour autant y reconnaître la victoire, dans le dernier cas, ou la défaite dans le premier, de "l'idée de cité", à la suite de conflits entre *agathoi* et *kakoi* qui auraient contraint les aristocraties argiennes et corinthiennes à se couler dans le moule de l'isonomie mais exclu les non nobles attiques de toute forme d'expression ritualisée¹³? Cette interprétation est évidemment trop simpliste pour rendre compte de phénomènes dont les facettes sont plus nombreuses et les implications plus diverses qu'il n'y paraît au premier abord.

L'exemple athénien attire en premier lieu l'attention sur l'erreur de perspective qui consisterait à confondre systématiquement l'absence d'offrandes de prix *dans* les sépultures avec la disparition de toute forme d'expression du statut et de compétition dans le domaine funéraire. Les pratiques ostentatoires de l'aristocratie attique ont laissé d'abondants vestiges matériels à côté des tombes; mais *quid* de celles qui, par nature, ne laissent aucune trace archéologique: chants funéraires, jeux et autres formes de commémoration? La disparition des offrandes peut impliquer un déplacement des modes d'expression du statut, pas nécessairement leur abolition radicale.

Il est donc impératif d'élargir autant que possible l'horizon de l'analyse afin de faire entrer en ligne de compte tous les changements concomitants, au lieu de les considérer isolément dans chaque domaine: toute interprétation doit alors aider à comprendre l'agencement de l'ensemble, et non l'évolution d'un secteur particulier. Or, les changements constatés dans les pratiques funéraires coïncident généralement non pas tant avec un "essor" quantitatif des pratiques cultuelles, comme on l'a souvent écrit¹⁴, essor qui souvent les précède, qu'avec de profondes mutations dans la conception et la nature même des cultes. Ainsi, en Argolide, la deuxième moitié du VIII^e siècle est aussi la période où se répand une forme d'appropriation des tombes helladiques, soit par leur réemploi, soit par des manifestations de vénération. Sans constituer un véritable culte durable, ces pratiques, attestées à Argos, Mycènes, Prosymna (Héraion), Dendra et Berbati, semblent revendiquer quelque lien privilégié avec le passé "héroïque" local à l'appui d'un statut particulier: elles pourraient donc représenter, à un niveau plus modeste, une réponse au "défi" lancé par les funérailles ostentatoires et héroïsantes des *basileis* d'Argos. A Prosymna, elles pourraient

12 Morris, *Burial and Ancient Society* (n. 5); Whitley, *Style and Society* (n. 11), 162–172.

13 Morris, *o.c.*, 205–210.

14 Ainsi que je l'avais fait moi-même dans *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984, 26–27.

même constituer une tentative d'appropriation symbolique du site de l'Héraion, devenu le théâtre et l'enjeu de la compétition ritualisée des élites de la plaine d'Argolide, pour y défendre une position menacée par l'affirmation de plus en plus évidente de la prééminence argienne¹⁵.

Ces pratiques néanmoins disparaissent vers la fin du siècle, peu après la dernière "tombe à panoplie" argienne, ce qui tendrait à confirmer l'interaction entre les deux phénomènes; et leur disparition coïncide avec la naissance de nouveaux cultes qui furent particulièrement florissants au VIII^e siècle: celui de l'"Agamemnoneion" de Mycènes, à un kilomètre au sud de la ville, près de la route menant à l'Héraion, et celui du "sanctuaire secondaire" de l'Héraion, sur une petite terrasse à moins d'un kilomètre au nord-ouest du sanctuaire principal, près de la route de Mycènes¹⁶. Ces deux cultes ont bien des points communs: s'il n'est pas certain qu'ils aient été des cultes de héros au sens strict, en revanche il est indéniable qu'ils étaient associés d'une façon ou d'une autre au souvenir des anciennes dynasties locales¹⁷. L'un et l'autre comportaient des repas rituels; leur apparition simultanée, leur essor parallèle à l'époque archaïque, et leur face à face topographique traduisent la rivalité entre les aristocraties argienne et mycénienne en conflit pour l'appropriation des mythes de souveraineté susceptibles de légitimer une hégémonie régionale (pour les Argiens) ou le refus de cette hégémonie (pour les Mycéniens): exemple de "guerre mythologique" dont le conflit entre Argos et Sicyone autour des Sept contre Thèbes fournit une autre illustration environ un siècle plus tard¹⁸.

En Attique, l'apparition des *Opferrinnen* coïncide de la même façon avec l'essor de deux types de culte: les cultes à connotation funéraire et héroïque, représentés par plusieurs dépôts votifs trouvés sur l'aire de la future agora et par les cultes pratiqués sur les tombes à tholos mycéniennes (Menidi, Thoricos); et les cultes de sommet de Zeus, auparavant attestés seulement sur le Parnès et l'Hymette (depuis la fin du Xe siècle), qui se répandent alors sur de nombreux monts ou collines attiques, en particulier dans la *mésogée* de l'Attique orientale¹⁹. La prospérité

- 15 Ces phénomènes ont récemment suscité de nombreuses études: J. Whitley, "Early States and Hero cults: a reappraisal", *JHS* 108, 1988, 173-182; C. Antonaccio, "Terraces, Tombs and the Early Argive Heraion", *Hesperia* 61, 1992, 85-105; idem, *An Archaeology of Ancestors: Hero and Tomb Cult in Early Greece*, Londres, 1993, chap. 2; idem, "The Archaeology of Ancestors", *Cultural Poetics in Archaic Greece*, éd. C. Dougherty, L. Kurke, Cambridge 1993, 46-70, en part. 59-61; Polignac, "Cité et territoire" (n. 10); idem, *Cults, Territory and the Rise of the Greek City-State*, Chicago 1995, 141-2, et *La naissance de la cité grecque*² (1995), 161-162.
- 16 J. M. Cook, "The cult of Agamemnon at Mycenae", *Mélanges A. Keramopoulou*, Athènes 1953, 112-118; idem, "Mycenae 1939-1952. The Agamemnoneion", *BSA* 48, 30 sq. C. W. Blegen, "Prosymna: Remains of Post-Mycenaean Date", *AJA* 43, 1939, 410-444. L'interprétation donnée par C. Antonaccio ("Terraces, Tombs", 101) de cette petite terrasse comme "premier sanctuaire" d'Héra ne me paraît pas du tout convaincante.
- 17 La nature exacte de ces cultes et de leurs destinataires reste incertaine, mais la mention (plus tardive) d'Agamemnon dans le sanctuaire de Mycènes rend vraisemblable l'association du culte au souvenir du roi, d'une façon ou d'une autre.
- 18 A. Pariente, "Le monument argien des 'Sept contre Thèbes'", *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'Etat classique*, éd. M. Piérart, Athènes-Fribourg 1992, 195-229.
- 19 K. M. Langdon, *The Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos* (Hesperia Suppl. 16), Princeton

de ces deux formes de culte au VIIe siècle contraste vigoureusement avec l'effacement apparent des "grands" cultes de l'acropole d'Athènes durant la même période. Mais tandis que les premiers présentent de nombreuses analogies formelles avec les rites funéraires aristocratiques, en particulier la destruction somptuaire par le feu des mêmes types d'offrandes, dont la poterie proto-attique qui provient pour l'essentiel de ces deux contextes, les seconds en diffèrent radicalement à la fois par la qualité et la typologie de la poterie: de moindre qualité ("sub-géométrique") et moins ostentatoire, elle évoque plutôt le partage rituel de la boisson et de la nourriture caractéristique des simples "frairies" rurales²⁰.

Ces concomitances sont d'autant plus frappantes qu'elles se reproduisent, mais en sens inverse, un peu plus d'un siècle plus tard. L'extrême attention accordée aux changements de la fin de l'époque géométrique a en effet longtemps occulté les changements similaires, et tout aussi spectaculaires, qui se produisent dans les mêmes domaines vers la fin du VIIe ou le début du VIe siècle; ceux-ci n'ont été pleinement mis en lumière que par des études récentes²¹. En Argolide ainsi, le culte du "sanctuaire secondaire" de l'Héraion semble avoir décliné vers la fin du VIIe siècle, alors même que des offrandes réapparaissent dans les tombes argiennes; et les tombes à ciste, dont l'usage avait été délaissé en Argolide pendant un siècle au profit de l'ensevelissement en pithos, réapparaissent également au début du VIe siècle. Le cas athénien est plus explicite encore. En Attique en effet, le parallélisme est frappant dans la première moitié du VIe siècle entre le déclin de l'usage des *Opferrinnen* et des rites qui leur étaient associés, celui de la plupart des cultes héroïques (en particulier le plus aristocratique de tous, celui de Menidi), et enfin celui des cultes de sommet²². Ces derniers permettent de préciser les modalités de ce déclin: la dévitalisation progressive, puis l'abandon presque total, est en effet un trait commun à la plupart des cultes de sommet dans l'aire de la Grèce des cités (Attique, Corinthie, Argolide, Laconie, Cyclades) au VIe siècle, suite à une intégration plus poussée des cantons périphériques aux territoires et à l'organisation des cités;

1976. H. Lauter, *Der Kultplatz auf dem Turkovouni* (AM-Beiheft 12, 1985). H. Lauter, H. Lauter-Bufe, "Ein attisches Höhenheiligtum bei Varkiza", *Festschrift Werner Böser*, Karlsruhe 1986, 289–305. J. Whitley, "The Monument that stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica", *AJA* 98, 1994, 213–230; F. de Polignac, "Sanctuaires et société en Attique géométrique et archaïque", *Culture et société: l'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, A. Verbanck-Piérard, D. Viviers éd., Bruxelles 1995.

20 Houby-Nielsen, "Interactions" (n. 11), 354; J. Whitley, "Protoattic Pottery: a contextual approach", *Classical Greece: modern histories and modern archaeologies*, éd. I. Morris, Cambridge 1994, 51–70. Sur les frairies, l'article de L. Gernet, "Frairies antiques", *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, 21–61, reste essentiel.

21 L'article de R. Osborne, "A Crisis in archaeological history? The Seventh Century in Attica", *BSA* 84, 1989, 297–322, avait attiré l'attention sur l'oubli du VIIe siècle, écartelé entre le "tropisme géométrique" des archéologues et le confinement des historiens au VIe siècle; les études de S. Houby-Nielsen et J. Whitley mentionnées ci-dessus comblent en grande partie cette lacune.

22 Argolide: A. Foley, *The Argolid 800–600 BC. An archaeological survey*, Göteborg 1988, 48–51. Attique: Whitley, "Marathon" (n. 19), 218; Houby-Nielsen, "Interactions" (n. 11), 362–363, fig. 8.

mais ce qui disparaît d'abord, et très rapidement, dans les cultes attiques, est ce qui constituait leur trait distinctif par rapport aux cultes péloponnésiens: l'usage de graffiti sur les vases, qui cesse dès les débuts du VI^e siècle, avant même que la fréquentation de ces hauts lieux ne baisse de façon significative²³.

De toute évidence, ces ensembles de mutations appellent une interprétation plus précise que le simple recours à l'idée toute faite et généralisante de "formation de la cité". Plusieurs facteurs peuvent amener la modification ou la cessation d'un rituel. La disparition du groupe social qui s'identifiait à une coutume en est un; la fin des tombes à panoplie argienne pourrait signifier ainsi la disparition (au moins en tant que groupe distinct) des *basileis* d'Argos. Il n'est cependant pas sûr que l'explication par un changement de structure sociale soit la plus fiable: elle n'aide guère à comprendre comment certaines pratiques réapparaissent après une phase de latence, et aboutit à une vision très heurtée de l'histoire sociale. Un autre facteur possible est l'exercice d'une pression qui contraint un groupe soit à accentuer les pratiques distinctives qui manifestent sa supériorité, soit au contraire à les abandonner. En Attique, le déclin des rites funéraires ostentatoires associés aux *Opferrinnen* s'insère ainsi pour l'essentiel dans la période troublée qui va de l'archontat de Solon à la tyrannie de Pisistrate. Il est donc tentant d'y voir la conséquence des conflits qui opposaient les "Eupatrides" aux autres Athéniens, et plus spécifiquement des réformes attribuées à Solon tendant à limiter l'ampleur et le luxe des manifestations funéraires²⁴. Néanmoins, l'évolution des pratiques funéraires fut progressive; au Céramique, le déclin de l'usage des tranchées à offrandes s'était même amorcé avant l'intervention solonienne, vers la fin du VII^e siècle; et l'abandon d'un certain type de pratique somptuaire ne signifiait pas le renoncement à toute forme d'expression d'un statut particulier en contexte funéraire, comme le montre la multiplication des *kouroi*, *korai* et stèles figurées dans les nécropoles du VI^e siècle²⁵. Une mesure ponctuelle, politique, n'explique donc pas tout: elle ne se comprend, en fait, que si on la replace dans un processus plus large qui la déborde, l'explique, et qu'elle ne fait que renforcer.

Un changement dans les rites distinctifs d'un groupe social peut en effet provenir aussi de l'intérieur même de ce groupe, dès lors qu'une nouvelle pratique semble mieux à même que la tradition précédente d'exprimer son identité et son unité symboliques. Ainsi, le rejet de coutumes funéraires excessivement ostentatoires a pu se faire jour non seulement chez ceux qui en étaient de toute façon exclus, le *démos*, mais aussi et peut-être même d'abord dans une fraction de l'élite qui s'y était reconnue mais s'en trouvait progressivement écartée par une compétition somptuaire poussée de plus en plus loin. Un système de reconnaissance mutuelle d'appartenance à l'aristocratie reposant sur la destruction ritualisée de la richesse fonctionne correctement tant qu'une réciprocité approximative est possible dans l'apport des offrandes et l'hospitalité aux divers repas rituels. Dès lors qu'une compétition

23 Polignac, "Sanctuaires et société" (n. 19).

24 Plutarque, *Solon* 12, 7-8; 21, 6.

25 Houby-Nielsen, "Interactions" (n. 11), 363, fig. 8; A.-M. D'Onofrio, "Aspetti e problemi del monumento funerario arcaico", *AION* 10, 1988, 83-96.

croissante engendre une inflation de munificence, la *truphè*, l'équilibre de l'échange est rompu et les membres de l'élite qui ne peuvent rendre autant qu'ils reçoivent sont rejetés dans une position inférieure: la cohésion de l'aristocratie, et du reste de la société avec elle, est alors menacée, et affaiblie la conscience que cette aristocratie s'était formée de son identité collective²⁶. Or, la fin du VIII^e siècle fut de toute évidence une période d'instabilité et de dissension au sein de l'aristocratie athénienne, comme le montrent la tentative tyrannique de Cylon et les règlements de compte qui s'ensuivirent. La nature même des prescriptions soloniennes, en particulier la réduction du nombre de sacrifices et l'interdiction de sacrifier des bœufs – victime par excellence des grands sacrifices aux dieux – aux funérailles, atteste que les rites funéraires dont les *Opferrinnen* ont gardé les vestiges avaient été pervertis par une compétition exacerbée et par l'*hybris* que Solon dénonça et qui se manifestait par des sacrifices disproportionnés, une hospitalité "princière" aux repas funéraires et l'exhibition ostentatoire des offrandes de prix prêtes à être détruites; elles apparaissaient désormais comme un facteur de division et d'exclusion au sein de l'élite athénienne, et par suite d'instabilité de toute la société. Le plaidoyer de Solon, lui-même eupatride, en faveur de l'*eunomia* avait donc toute chance de rencontrer les préoccupations d'une fraction de l'aristocratie marginalisée par l'évolution des rapports de pouvoir entre les grandes familles athéniennes²⁷.

La représentation sociale, autrement dit la recherche de l'expression symbolique correspondant le mieux à l'image qu'un groupe entend donner de lui-même, est donc à même de modifier les comportements rituels sans qu'intervienne nécessairement une pression extérieure. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre la relation entre l'évolution des pratiques funéraires et celle des pratiques culturelles au VI^e siècle. Le déclin progressif d'un culte sur tombe mycénienne comme celui de Menidi n'est évidemment qu'un indice supplémentaire de la crise du système de représentation "héroïsante" de l'élite attique dont il faisait partie au même titre que les rites funéraires. La dévitalisation des cultes de sommet qui, dispersés dans la *mésogée*, réunissaient sans doute les populations des *dèmes* ruraux avoisinants, en est l'exacte contrepartie. La modestie générale des offrandes en exclut la participation aristocratique, mais l'usage des graffiti sur vases montre que ces cultes étaient fréquentés au VIII^e siècle par l'"élite" de la société paysanne attique, ces *agroikoi* aisés qui constituaient le gros de la classe hoplitique athénienne²⁸. La disparition des graffiti au début du VI^e siècle coïncide donc avec l'irruption massive de ce groupe social dans l'espace politique athénien et avec les réformes de Solon qui, prenant acte de cette irruption, organisaient le mode de participation des hoplites à la vie publique; il est significatif que l'usage privé, culturel et dispersé de l'écriture ait pris fin au moment où la rédaction des "lois" soloniennes sur les *kurbeis* déposées au

26 P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, Ecole française, 1992, 57–59; K. Fagerström, "Wealth Destruction as a Sign of Iron Age Political Strife", *Current Swedish Archaeology*, 1, 1993, 49–57; E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, Nancy 1994.

27 Cette analyse rejoint celle de M. Stahl, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen*, Stuttgart 1987, 73.

28 Polignac, "Sanctuaires et société" (n. 19).

prytanée conférait à l'écriture, au centre de la cité, le statut public qui garantissait le nouvel agencement politique²⁹. Un autre aspect de ces réformes pourrait avoir joué un rôle dans le déclin de ces cultes locaux. On attribue en effet à Solon diverses prescriptions réglementant la participation aux repas communs, la *sitesis en demosioi*, et élargissant le système de commensalité déléguée qui permettait aux citoyens vivants dans les demeures d'être tour à tour *parasitōi* dans les repas publics se tenant à Athènes même, y compris, naturellement, les repas des fêtes religieuses, auxquels toute la population rurale ne pouvait affluer³⁰. En favorisant une conception élargie et plus abstraite de la commensalité, ces mesures établissaient les règles qui faisaient d'Athènes le centre effectif de la vie sociale, culturelle et politique de toute l'Attique: elles ôtaient donc de leur attrait aux rassemblements locaux qui avaient jusqu'alors constitué la forme principale de vie publique d'une grande partie des "citoyens" des demeures. A tous points de vue donc, le déclin des cultes de sommet paraît refléter l'accès de la paysannerie hoplitique à de nouvelles formes d'expression publique, à une conscience plus directement civique de son identité.

Ce type d'analyse éclaire également les mutations antérieures de la fin de l'époque géométrique. Les tombes argiennes à pièces d'armement et *obeloi* traduisent clairement la revendication d'une fraction de l'aristocratie à un statut exceptionnel. La dernière (vers 720/710) et la plus connue, la "tombe à la panoplie", est la plus complète et la plus significative; les objets qui y furent déposés correspondent à trois activités bien déterminées: l'armure pour la guerre, la vaisselle pour le banquet, les broches et les chenêts pour griller la viande, symbole du sacrifice³¹. Cette trilogie évoque les trois cadeaux que les jeunes nobles crétois, à l'époque classique, recevaient de leur *éraste* au moment où ils accédaient à la citoyenneté après leur initiation: la panoplie, la coupe, le bœuf pour le sacrifice³². Dans l'un et l'autre cas, la guerre, le banquet et le sacrifice sont donc les trois composantes fondamentales du statut aristocratique. Mais en Crète, comme dans les autres cités aristocratiques où cette coutume est attestée, ces trois dimensions de la vie sociale constituaient un privilège partagé par tout le groupe des citoyens. En Argolide au contraire, elles paraissent constituer une distinction éminemment personnelle, puisqu'exprimée dans le rite funéraire³³. L'exclusivité de la relation ainsi affichée au sacrifice (et à

29 Plutarque, *Solon*, 25,1. Le rapport à l'écriture est analysé par N. Loraux, "Solon et la voix de l'écrit", *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, s. dir. de M. Detienne, Lille 1988, 95–129.

30 Schmitt Pantel, *La cité au banquet* (n. 26), 97–99.

31 P. Courbin, "Tombe géométrique d'Argos", *BCH* 81, 1957, 322–386. La signification des *obeloi* placés dans les tombes a fait l'objet de nombreux débats; I. Strøm, "Obeloi of Pre- or Proto-monetary Value in the Greek Sanctuaries", *Economics of Cult in the Ancient Greek World* (Boreas 21), éd. T. Linders, B. Alroth, Uppsala 1992, 41–51, en donne une synthèse récente. C'est également une signification sacrificielle que leur attribue B. D'Agostino, "Grecs et indigènes sur la côte tyrrhénienne au VIII^e siècle", *L'archéologie aujourd'hui*, éd. A. Schnapp, Paris 1981, 207–226.

32 Ephore, ap. Strabon X, 4, 16 sq.; Athénée, IV, 143 a–d. Schmitt Pantel, *La cité au banquet* (n. 26), 78–81.

33 L'âge du défunt reste cependant une inconnue, et l'absence de données sur la corrélation entre l'âge et le type de symbolisme funéraire limite les possibilités d'interprétation: les offrandes peuvent représenter un statut réel ou "virtuel".

l'hospitalité) pourrait avoir été la raison même de sa disparition quand se concrétisa la nécessité ou la possibilité d'un contrôle symbolique élargi et plus efficace des cultes de la région. La destruction d'Asiné vers 710 avait fait disparaître le principal obstacle à la réalisation de l'hégémonie régionale argienne. Le recours à la guerre et aux symboles guerriers devenait dès lors moins essentiel que le contrôle des relations régionales qui se nouaient autour du sanctuaire central, l'Héraion de Prosymna. Mais l'appropriation symbolique du sanctuaire semble alors passer d'un niveau individuel, celui des *basileis* du VIII^e siècle dont l'influence se bâtissait et s'exprimait par les riches sacrifices, l'hospitalité somptueuse et les offrandes de prix, à un niveau collectif: la disparition des broches des sépultures (et leur apparition fréquente dans les sanctuaires où, même offertes par un individu, elles font office de bien commun)³⁴, et l'essor des cultes aristocratiques de la "terrasse secondaire" de Prosymna et de l'Agamemnoneion de Mycènes montrent que les sacrifices, les repas et banquets culturels étaient désormais les pratiques constitutives de groupes réunissant une fraction plus ou moins grande, sinon la totalité de l'élite de la cité, groupes dont l'image est donnée par les associations culturelles des *platioinoi* d'Athéna et d'Héraclès, connues au VII^e siècle dans la cité voisine de Tirynthe³⁵. La distinction principale n'était plus entre un *basileus* dominant, revendiquant une autorité particulière sur les activités rituelles, et le reste de l'élite, mais entre les membres de ces associations où la commensalité impliquait une relative égalité de statut et de moyens, et les autres.

Ces phénomènes divers sont donc en fait autant de signes de la constitution d'une aristocratie au sens premier du terme, et cela nous ramène au problème de la "cité". L'aristocratie identifiée par ses rites spécifiques est aussi celle des premiers citoyens qui forment le conseil et se partagent les *archai*. Les cultes qui lui sont particuliers sont aussi d'importants marqueurs dans le processus de territorialisation en cours à la fin de l'époque géométrique et pendant le haut archaïsme: au VIII^e siècle, le "théâtre social" des pratiques rituelles, qu'il s'agisse des funérailles princières d'Argos ou des sacrifices à l'Héraion, était l'*Argéia* (plaine d'Argos) entière, tandis que les deux sanctuaires à connotation héroïque de Prosymna et de Mycènes balisent sinon des frontières territoriales *stricto sensu*, du moins les limites de l'influence des aristocraties respectivement argienne et mycénienne. L'unité culturelle de l'Argolide n'est pas totalement brisée, mais deux centres politiques distincts s'y disputent visiblement l'appropriation des grands mythes de souveraineté et des cultes unificateurs de la région. Si l'on peut hésiter à appeler formation de la cité ce processus complexe de réorganisation politique et sociale qui redéfinit tout à la fois le champ du *koinon*, la détermination de l'identité collective et la façon d'y exercer l'autorité sous ses diverses formes, c'est essentiellement pour ne pas tomber dans le piège des mots: en tant que bourgades distinctes, dotées de leurs propres dirigeants et de leurs propres cultes, Mycènes, Tirynthe, Nauplie ou Argos pouvaient

34 I. Strøm, *o.c.* (n.31).

35 N. Verdelis, M. Jameson, P. Papachristopoulou, "Archaïkai Epigraphai en Tiryntos", *AE* 1975, 150–205; Sophocle évoque aussi un "festin d'Agamemnon" qui passait pour avoir été fondé par Clytemnestre à Mycènes (*Electre*, 277–285).

en effet être qualifiées de *poleis* à l'époque archaïque comme à l'époque géométrique. Néanmoins, leur passage à un degré supérieur d'intégration régionale, avec les résistances et fractures que cette évolution suscite au fur et à mesure qu'elle se consolide, illustre bien la façon dont se constituèrent les grandes cités archaïques, même si le processus d'unification ne fut pas poussé aussi loin en Argolide qu'il le fut en Laconie ou en Corinthie.

Athènes, dans cette perspective, illustre non pas un "échec de la cité", mais une autre variante de ce processus. Le retour de l'élite athénienne du haut archaïsme à des pratiques funéraires exclusives, retour facilité par l'ancienneté des structures sociales et politiques attiques, ne peut être assimilé trop rapidement à un retour en arrière empêchant la formation de la "cité". Il s'explique en effet par le fait que l'unité politique de l'Attique était sans doute effective depuis longtemps, et que la constitution d'une grande entité territoriale ne nécessitait pas, comme dans les autres régions, l'appropriation symbolique par l'aristocratie d'un culte commun articulant l'ensemble des relations sociales. Cependant, même orienté vers le monde des morts plutôt que vers le monde des dieux comme dans la plupart des autres cités, le rite est là aussi l'élément unificateur de l'aristocratie athénienne des Eupatrides dont l'identité collective est définie par référence aux héros locaux. Le rapprochement sciemment opéré entre les pratiques funéraires et le monde des héros dont les tombes, objets d'un culte, jalonnent le territoire, pourrait être la première traduction de l'idée d'autochtonie en tant que mythe de légitimation politique, et représente donc un changement dans l'idéologie aristocratique pour lequel il n'est pas absolument nécessaire de postuler un conflit ouvert avec le reste de la société³⁶. D'un autre côté, le rôle très particulier des cultes de sommet témoigne de l'élaboration parallèle d'une identité rituelle par l'"élite" des non nobles, exclus de la formalisation des pratiques funéraires. La spécificité athénienne provient donc de l'absence de point de rencontre entre ces deux modes de construction de l'identité collective jusqu'au VI^e siècle: Athènes représente non pas l'absence ou la défaite de la cité, mais une évolution de la cité à partir d'un autre type d'articulation entre unité politique et unité culturelle d'une région.

Ces observations apportent quelques éléments de réponse à la question posée sur la pertinence de l'oubli de la "cité". Si l'on se réfère à un modèle canonique de la *polis* en fonction duquel les sociétés sont classées en "cités" et "non-cités" ou "cités inachevées" sans que soit clarifié le rapport entre la cité-institution et la cité-société, ou le temps divisé entre un "avant la *polis*" et le temps de la *polis* au moyen d'une ligne de démarcation à la datation aléatoire et discutable, il vaut mieux en effet oublier la cité pour penser la société. En revanche, l'étude des pratiques rituelles montre que les changements qui les affectèrent à la fin de l'époque géométrique et à l'époque archaïque mettaient en jeu une reformulation des identités collectives où le réaménagement des formes de l'autorité était associé à la réorganisation des relations sociales dans un espace défini; le nouvel agencement qui en résultait était symbolisé par des rites qui manifestaient tout à la fois la nature et l'étendue des pratiques communes et le type de pouvoir qui s'y exerçait. La diversité des agencements et

36 Houby-Nielsen, "Interactions" (n. 20), 344; Morris, *Death ritual*, 27-29.

des rites qui les matérialisaient n'est pas le signe d'un progrès plus ou moins rapide sur la voie d'une évolution linéaire: elle reflète plutôt la diversité des contextes dans lequel ce processus se déroula. Assurément, les phénomènes étudiés concernent davantage les grandes cités que les petites communautés à l'évolution plus simple et plus graduelle, encore qu'une étude attentive pourrait montrer qu'ils se sont également produits à petite échelle³⁷; mais ce sont précisément les grandes cités qui, par les problèmes qu'elles affrontaient, peuvent nourrir la réflexion sur la constitution des sociétés. Les mutations de la fin de l'époque géométrique signalent donc bien l'émergence de nouvelles conceptions de la communauté caractérisées par l'intégration de plus en plus poussée des différentes composantes de la vie collective, sans laquelle la *polis* ne serait pas devenue la *politeia* aux multiples facettes.

François de Polignac
Centre Louis Gernet, EHESS/CNRS, Paris

37 Les problèmes d'intégration et de hiérarchisation analysés au plan régional pour les grandes cités ont pu en effet se reproduire au plan local, lors de l'émergence de petites cités au sein d'un groupe de *komai* autonomes.

THE »AUTONOMOUS CITY-STATE«. ANCIENT FACT OR MODERN FICTION?

by

MOGENS HERMAN HANSEN

I. The Orthodox View

In their descriptions of the ancient Greek city-state many modern historians take autonomy (*autonomia*) to be a defining characteristic of the *polis* in the archaic and classical periods. One example is the editors' preface to *The Greek City-State from Homer to Alexander*: »Our focus has been the autonomous Greek city-state or *polis* from its origins in the 'Dark Age' until the point at which it was transformed into a basis for world civilization by the conquests of Alexander the Great.«¹ And in the grande finale of that valuable volume W.G. Runciman takes autonomy to be the most important defining characteristic of the *polis*: »But what is a *polis*? ... First, a

- 1 O. Murray & S. Price (eds.), *The Greek City-State From Homer to Alexander* (Oxford 1990) vii. See also: J. Gaudemet, *Institutions de l'antiquité* (Paris 1967) 147: »Ainsi entendue la cité doit jouir d'une double indépendance. L'une, économique (»*autarcie*«) ... L'autre, politique (»*autonomie*«). L'indépendance vis-à-vis d'autres cités ou d'autres peuples, constitue l'essentiel. Là où il n'y a plus d'indépendance, il n'y a plus vraiment de cité.«; M.I. Finley, "The Ancient City from Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond," in *Economy and Society in Ancient Greece* (London 1989) 4–5: »Aristotle ... was writing about the autonomous city-state, the *polis* in Greek ... (5) ... The ancient city was soon to lose its autonomy. The process began soon after Aristotle died.«; C.G. Thomas, "The Greek Polis," in R. Griffith & C.G. Thomas (eds.), *The City-State in Five Cultures* (Santa Barbara 1981) 40: »It was when all pretense of autonomy and independence was abandoned that the *polis* became a city retaining only its vestigial form and not its substance.«; cf. xiii, xv; W. Gawantka, *Die sogenannte Polis* (Stuttgart 1985) 9 n. 1: »Da ein un-autonomer Stadtstaat evident ein Widerspruch in sich wäre ...« L. Bruit Zaidman & P. Schmitt Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, English edn. translated by P. Cartledge (Cambridge 1992) 7: »a "city" is an autonomous and independent political unit.«; G. Clemente, "Concluding Reflections," in A. Molho, K. Raaflaub, J. Emlen (eds.), *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy* (Stuttgart 1991) 642–3: »The most generic, but most efficient definition of a city-state would seem to be this: a political entity that was autonomous, and therefore capable of controlling a decision-making process.«; cf. also L.H. Jeffery, *Archaic Greece* (London 1976) 39; K.-W. Welwei, *Die griechische Polis* (Stuttgart 1983) 10; H. van Effenterre, *La cité grecque* (Paris 1985) 24–5; H. Bruhns, "La cité antique de Max Weber," *Opus* 6-8 (1987–9) 323 (Abstract); G. Forrest in J. Boardman, J. Griffin & O. Murray (eds.), *The Oxford History of the Classical World* (Oxford 1986) 19; P. Green, *From Alexander to Actium* (Berkeley and Los Angeles 1990) 53: »the collapse of the city-state«, »the loss of political autonomy«, cf. 23, 56, 80, 155, 164, 196–8 etc. – For the explicit or implicit identification of *autonomia* with autonomy and thus with the concept of the *polis* see *infra* note 9.

polis must be juridically autonomous in the sense of holding a monopoly of the means of coercion within the territory to which its laws apply ... The *poleis* which survived and indeed flourished in the Hellenistic and even Roman periods were, therefore, *poleis* in name only: they were urban communities with a life of their own, but not "citizen-states" in the sociological sense.²

Especially among Anglophone scholars the link between the concept of *autonomia* and the concept of *polis* is so widespread that it can reasonably be called the orthodox view. But it is not universal. Some scholars have expressed their reservations.³ I will come back to that later, after discussing what still seems to be the orthodox view.

The *polis* is by definition *autonomos*; but what is an αὐτόνομος πόλις? A ready answer is either to render the term by »the independent city (or city-state)« or to use the English equivalent of αὐτόνομος and speak of the »autonomous city-state«, or to combine the two terms and define the *polis* as an autonomous and independent political unit. Both answers, however, are problematical, and one is not better off by combining them.

(1) To define the *polis* as an independent political unit⁴ runs counter to the fact that many *poleis* were dependencies and that, by the early 4th century B.C., even a majority of *poleis* had lost their independence either by being dominated by one of the hegemonic cities or the King of Persia or by becoming a member state of a confederation. I return to this problem in section III *infra*.

(2) To define the city as an autonomous political unit conceals an essential difference between contemporary English and ancient Greek terminology: the English words »autonomy« and »autonomous« are ambiguous in meaning and can be used to denote anything from the sovereignty of states to the self-government exercised by constituent states or provinces or even local communities. The *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* illustrates the meaning of the adjective by the phrase: »an alliance of autonomous states«.⁵ Here »autonomous« is

2 W.G. Runciman, "Doomed to extinction: The Polis as an Evolutionary Dead-End," in Murray & Price (*supra* n. 1) 348.

3 E.g. F. Hampl, "Poleis ohne Territorium," *Klio* 32 (1939) 16–7; E. Lévy, "La cité grecque: invention moderne ou réalité antique?" *Cahiers du Centre Glotz* I (1990) 55; D. Lotze, "Die sogenannte Polis," *Acta Antiqua* 33 (1990–92) 239; K. Raaflaub, "Homer und die Geschichte des 8 Jh.s v. Chr.," in J. Latacz (ed.), *Zweihundert Jahre Homerforschung* (Leipzig 1991) 241 n. 122; *idem*, "Homer to Solon" in M.H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State. Acts of the Copenhagen Polis Centre* 1 (Copenhagen 1993) 44. Cf. also my own account *ibidem* 18–20.

4 In addition to the literature cited *supra* n. 1 add: A. Aymard, "Les cités grecques à l'époque classique," *Recueils de la Société Jean Bodin* 6 (1954) 52–4; J. Graham, "The Colonial Expansion of Greece," in *CAH* III.3 (1983) 83; A. Snodgrass, "Interaction by Design: the Greek City-State," in C. Renfrew & J.F. Cherry (eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change* (Cambridge 1986) 47; cf., however, the modification added in *idem*, *Archaic Greece* (London 1980) 28; O. Murray, *Early Greece* (2nd edn. London 1993) 62; R. Osborne, *Classical Landscape with Figures* (London 1987) 11: »Throughout the book "city" is used to refer to the independent political unit of town and territory«; *Oxford English Dictionary* 3 (2nd edn. 1989) 254: »City-state, a city which is also an independent sovereign state.«

5 4th edn. (1989) 68. Both meanings are recorded in *Collins Dictionary of the English Language* (2nd edn. 1986) s.v. autonomous: (1) possessing a large degree of self-government; (2)