

Maria KAZANSKAYA

## LE RITUEL DE L'ἸΚΕΤΕΪΑ CHEZ HÉRODOTE

Au cours de son récit, Hérodote décrit un grand nombre de rituels, et notamment ceux que pratiquent les peuples barbares (et qui sont inconnus des Grecs<sup>1</sup>) : les rituels occupent une partie importante de la description ethnologique d'un peuple, et servent à le caractériser au même titre que la façon dont ses représentants se vêtent, leurs coutumes et leurs croyances religieuses. En revanche, les descriptions des rites grecs sont rares et remplissent, en règle générale, des fonctions purement littéraires. Aussi Hérodote ne donne-t-il pas de description détaillée de l'ἰκετεία, *supplication rituelle*, bien qu'elle soit souvent mentionnée dans les *Histoires*.

L'ἰκετεία, rituel grec par excellence, était d'une importance primordiale pour les relations publiques et privées à l'âge archaïque ; et il n'est pas étonnant qu'elle apparaisse dans les *Histoires* : étant donné que son auditoire connaissait bien l'ἰκετεία, Hérodote n'avait pas besoin de la décrire, et pouvait librement s'en servir à des fins littéraires : mais nous essayerons de montrer qu'en plus de cela, l'historien tâchait de sensibiliser son public aux problèmes que le rituel pouvait poser, montrant, de façon oblique, à quel point il était ouvert à la manipulation et à l'abus, et essayant de différencier les cas où il faut respecter une supplication et les cas où l'on a le droit de refuser le suppliant.

Nous commencerons par une description du rituel de l'ἰκετεία, du vocabulaire et des gestes qui l'accompagnaient, et nous passerons par la suite à l'usage qu'en fait Hérodote dans son récit. Dans la mesure où nous cherchons à cerner la place de l'ἰκετεία dans les *Histoires*, nous nous limiterons essentiellement aux parallèles pré-hérodotéens ; nous ne donnerons notamment pas de liste exhaustive des scènes, très nombreuses, de supplication dans la tragédie<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier Laetitia Reibaud, ainsi que Valérie Naas, directrice de la revue *Camenuiae*, et Marion Franchet-Lamalle, secrétaire de rédaction, qui ont non seulement corrigé les erreurs de langue, mais ont aussi contribué à améliorer le style de mon article. Bien entendu, je suis responsable des erreurs qui subsistent.

Sur l'importance des νόμοι dans la caractérisation d'un peuple chez Hérodote, voir R. Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, Cambridge UP, 2002, p. 102-134. François Hartog a montré que très souvent les coutumes barbares sont décrites comme l'inversion des coutumes grecques, voir Fr. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 23-30, 225-237 *et passim*.

<sup>2</sup> Voici quelques exemples : l'ἰκετεία joue, bien entendu, un rôle central dans les *Suppliantes* d'Eschyle et d'Euripide, mais par ailleurs, la supplication est évoquée tout au long des *Euménides* d'Eschyle (v. 39-45 ; 79-80 ; 235-43) ; l'*Œdipe-Roi* de Sophocle commence par la description du peuple assis devant le palais en tant que suppliants (v. 1-5) ; la supplication influence directement le dénouement de l'action dans *Médée* (v. 324 *sq.*) et dans *Hippolyte* d'Euripide (v. 313 *sq.*). Bien entendu, cette liste est loin d'être complète.

LA DESCRIPTION DE L'IKETEIA.

La supplication, caractérisée par des gestes et un vocabulaire bien particuliers à valeur religieuse, était un véritable rituel en Grèce. Cependant, l'ικετεία n'était jamais une fin à soi – elle était un moyen de contraindre le supplié à agréer la demande (dans la majorité des cas, il s'agit de demandes d'hospitalité ou d'asile ; un peu moins fréquente est l'ικετεία qui appuie les demandes d'aide militaire). Aussi Hérodote mêle-t-il à deux reprises les éléments de la supplication à ceux d'un autre rite, au point qu'il est difficile de les distinguer les uns des autres<sup>3</sup>. Et il n'est pas étonnant que jusqu'à une époque assez récente, les chercheurs n'aient pas traité l'ικετεία toute seule.

La recherche sur la supplication rituelle n'a pas progressé de façon uniforme : nous tâcherons ici de suivre les étapes principales de sa progression. Assez longtemps, l'ικετεία a été analysée dans le cadre d'autres phénomènes : le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio ne contient pas d'article *Supplicatio* – mais il est possible de trouver des renseignements pertinents dans les articles *Hospitium* et *Asylum*, ainsi que dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa<sup>4</sup>. L'ικετεία a été traitée pour la première fois comme rituel à part entière dans la thèse de J. Kopperschmidt ; et six ans plus tard, John Gould, dans un article important sur la question, a mis en avant l'aspect anthropologique du rituel<sup>5</sup>. L'article de Gould a été très important pour la reconnaissance de la valeur de l'ικετεία en tant que rituel : mais les chercheurs ont assez rapidement abandonné cette approche anthropologique en faveur de l'analyse littéraire. Aussi, dix ans plus tard, Victoria Pedrick, dans une fine étude des passages d'Homère, a tempéré les conclusions de John Gould, en mettant l'accent surtout sur la fonction littéraire du rituel<sup>6</sup>. De leur côté, les historiens d'art ont reconnu l'ικετεία comme motif récurrent<sup>7</sup>. Les résultats obtenus par tous ces chemins différents

<sup>3</sup> En Hdt. 7, 141 les Athéniens, qui demandent un deuxième oracle, combinent le rituel d'adresse à la Pythie avec le rituel de la supplication ; en 6, 86 Démarate contamine le rituel de la supplication avec les rites du serment sacré, ἰόρκιον.

<sup>4</sup> Ch. Lécrivain, « Hospitium », *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, éd. Ch. Daremberg, E. Saglio, vol. III.1, Paris, Hachette, 1899, p. 294-302. E. Caillemer, « Asyilia », *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, éd. Ch. Daremberg, E. Saglio, vol. I.1, Paris, Hachette, 1877, p. 505-510. E. Berneker, « ξενίας γραφή », *RE*, vol. IX.2, col. 1449-1451. P. Stengel, « Asylon », *RE*, vol. II.2, col. 1881-1886.

<sup>5</sup> J. Kopperschmidt, *Die Hikesie als dramatische Form (diss. Tübingen)*, Bamberg, R. Rodenbusch, 1967. J. Gould, « HIKETEIA », *The Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, p. 74-103. Les résultats de Gould ont influencé A. Thornton. *Homer's Iliad: its composition and the motif of supplication*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1984, chap. 3, qui offre le premier traitement de l'ικετεία dans les poèmes homériques ; et plus récemment, K. Crotty, *The Poetics of Supplication*, Ithaca, NY, Cornell UP, 1994.

<sup>6</sup> V. Pedrick, « Supplication in the Iliad and the Odyssey », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 112, 1982, p. 125-140. Son approche a été largement reprise par M. Clark, « Chryses' Supplication: Speech Act and Mythological Allusion », *Classical Antiquity*, 17, 1998, p. 5-24 ; et par S. Goldhill, « Supplication and Authorial Comment in the Iliad: Iliad Z 61-2 », *Hermes*, 118, 1990, p. 373-376.

<sup>7</sup> Voir notamment l'article de M.I. Wiencke, « An Epic Theme in Greek Art », *American Journal of Archaeology*, 58, 1954, p. 285-306

ont été résumés dans l'article de trois chercheurs italiens paru en 2005<sup>8</sup>, qui tient compte des œuvres d'art aussi bien que des textes littéraires. Mais bien que certains des ouvrages mentionnés ci-dessus évoquent la supplication chez Hérodote, les particularités de son apparition dans les *Histoires* n'ont jamais été traitées à titre particulier. Elles le méritent pourtant, car Hérodote est le premier auteur à présenter l'ἱκετεία dans le cadre historique.

Depuis l'âge archaïque, l'ἱκετεία était le rite qui garantissait une certaine protection aux exilés et aux fugitifs – la catégorie sociale la moins protégée dans le monde grec. Un suppliant pouvait se placer sous la protection soit d'un dieu (dans ce cas il se réfugiait au pied de son autel, de sa statue, ou dans son τέμενος), soit d'un homme (dans ce cas le suppliant faisait un geste rituel, par exemple en touchant les genoux ou le menton du supplié, ou bien portait le symbole du suppliant). John Gould a montré l'importance du contact physique dans la supplication rituelle : le contact rendait le refus presque impossible ou du moins très difficile<sup>9</sup>. Gould a même tâché de faire une distinction nette entre une supplication « complète » (c'est-à-dire accompagnée de gestes rituels) et une supplication « figurée » (c'est-à-dire une supplication purement verbale, non accompagnée de gestes ni du contact physique) – cette dernière ayant, selon lui, une force moindre que la supplication complète. La formulation de la supplication et de la demande étaient également très codifiées. Nous proposons ici un bref aperçu du vocabulaire lié à la supplication et une description de gestes.

Le terme technique ἱκέτης, *suppliant*, est un nom d'agent dérivé du verbe ἵκω, *arriver* ou *atteindre*. Ce lien étymologique est rendu manifeste par le jeu de mots qui traverse la supplication adressée par Ulysse au dieu du fleuve :

κλύθι, ἄναξ, ὅτις ἐσσι· πολύλλιστον δέ σ' ἰκάνω  
φεύγων ἐκ πόντοιο Ποσειδάωνος ἐνιπάς.  
αἰδοῖος μὲν τ' ἐστὶ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν,  
ἀνδρῶν ὅς τις ἵκηται ἀλώμενος, ὡς καὶ ἐγὼ νῦν  
σόν τε ῥόον σά τε γούναθ' ἰκάνω πολλὰ μογήσας.  
ἀλλ' ἐλέαιρε, ἄναξ· ἱκέτης δέ τοι εὐχομαι εἶναι. (*Od.*, 5, 445-460)

Écoute-moi, seigneur, dont je ignore le nom ! je viens à toi, que j'ai si longtemps appelé, pour fuir hors de ces flots Poséidon et sa rage ! Les Immortels aussi n'ont-ils pas le respect d'un pauvre naufragé, venant, comme aujourd'hui je viens à ton courant, je viens à tes genoux, après tant d'infortunes ? Accueille en ta pitié, seigneur, le suppliant qui, de toi, se réclame<sup>10</sup> !

Le mot ἱκέτης qui apparaît dans la brève conclusion du discours est précédé par la triple répétition du verbe ἰκάνω. L'analyse de ce passage en particulier a permis à Émile

<sup>8</sup> F. Canciani, E. Pellizer, L. Faedo, « Hikesia », *Thesaurus Cultus et Rituum*, éd. V. Lambrinoudakis, J.-Ch. Balty, vol. III, Los Angeles, J.P. Getty Museum, 2005, p. 193-216.

<sup>9</sup> J. Gould, « HIKETEIA », p. 77. La personne à laquelle le suppliant s'adresse peut se protéger en couvrant les mains et en détournant son visage, comme le fait Ulysse dans *Hécube* d'Euripide (v. 342-345).

<sup>10</sup> « Poésie homérique » : *L'Odyssee* I, texte établi et traduit par V. Bérard, Paris, Belles Lettres, 1972.

Benveniste de démontrer que *ικέτης* remonte non pas au verbe simple *ἴκω*, mais à l'expression figée *γούναθ' ἰκέσθαι*, *parvenir aux genoux*<sup>11</sup>. Ce passage montre que malgré l'emploi technique du terme *ικέτης* dans les poèmes homériques, son étymologie restait suffisamment claire pour qu'Homère puisse se permettre de jouer avec le verbe et le nom d'agent<sup>12</sup>.

Une expression récurrente est *ικέτης (ικέτις) ἴζεσθαι* dont le premier sens était « s'asseoir et rester assis (près d'un autel, près du foyer) ». Ce sens est surtout pertinent en cas de demande d'asile dans un sanctuaire, mais dès Hérodote le sens se fige, et *ικέτης ἴζεσθαι* devient presque équivalent de *ικετεύω*. Le verbe *ικετεύω* lui-même chez Hérodote est un terme technique, comme le montre l'usage suivant :

Νυκτὸς γὰρ ἐπιγενομένης, ὅσον χρόνον ἰκέτεον οἱ παῖδες, ἴστασαν χοροὺς παρθένων τε καὶ ἠιθέων, ἰστάντες δὲ τοὺς χοροὺς τρωκτὰ σισάμου τε καὶ μέλιτος ἐποίησαντο νόμον φέρεσθαι, ἵνα ἀρπάζοντες οἱ τῶν Κερκυραίων παῖδες ἔχοιεν τροφήν. (Hdt. 3, 48)

La nuit venue, aussi longtemps que les jeunes gens furent des suppliants, ils formaient des chœurs de filles et de jeunes garçons, et, aux chœurs qu'ils formaient, ils firent une loi d'apporter des gâteaux de sésame et de miel, pour que les jeunes gens eussent de quoi se nourrir<sup>13</sup>.

Il est évident qu'*ικετεύω* signifie ici « être suppliant ». Bien qu'à deux reprises<sup>14</sup> nous trouvons certains indices du développement sémantique du verbe vers un sens plus neutre, « prier », le passage cité ci-dessus (et le fait que, sauf une exception, les gestes rituels soient toujours explicitement mentionnés<sup>15</sup>) montre qu'*ικετεύω* n'a pas

<sup>11</sup> É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II, *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit 1969, p. 254 : « C'est donc la liaison du verbe *hikésthai* avec *gounata* "parvenir aux genoux" qui a fait du nom d'agent *hikétēs* le "suppliant" ». Les autres passages chez Homère où l'on voit l'association du verbe *ικάνω* et du substantif *ικέτης* sont *Il.* 21, 65 ; *Od.* 9, 267-9. Fr. Létoublon précise qu'*ικέτης* est un dérivé délocutif, c'est-à-dire qu'il fait référence à la locution verbale, et non pas au geste (voir Fr. Létoublon « Le vocabulaire de la supplication en grec : performatif et dérivation délocutive (*Hikétēs* et *hikánō*, *litē* et *líssomai*) », *Lingua*, 52, 1980, p. 330).

<sup>12</sup> Par la suite il est probable que l'étymologie n'était pas aussi claire : chez Hérodote, par exemple, nous ne trouvons pas ce type de jeu de mots – ce qui va de pair avec la disparition des verbes *ἴκω* et *ικάνω* de sa langue. Nous ne trouvons chez Hérodote que le verbe apparenté *ικνέομαι*, mais il subit un développement sémantique particulier (voir J.E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge, Cambridge UP, 1938, *s.u.*).

<sup>13</sup> Ici et ailleurs, en citant Hérodote, nous nous appuyons sur le texte et la traduction de Legrand : Hérodote, *Histoires*, livres I-IX, texte établi et traduit par P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1970-1971.

<sup>14</sup> C'est un fait connu que le changement de rection témoigne en général du développement sémantique (voir, par exemple, G. de Boel, « Lexicographie et syntaxe : le cas de *ἐλαύνω* chez Homère », *La langue et les textes en grec ancien, Actes du colloque Pierre Chantraine*, éd. Fr. Létoublon, Amsterdam, J.-C. Gieben, 1992, p. 63). Normalement le verbe *ικετεύω* chez Hérodote est utilisé de manière absolue ; or, le fait qu'à deux reprises il régit un infinitif, *Ὁ δὲ Γύγης [...] ἰκέτευε μὴ μιν ἀναγκαίη ἐνδέειν διακρίναι τοιαύτην αἴρεσιν* (1, 11) et *ικετεύω [...] φράσαι μοι τὴν ἀληθείην* (6, 68), indique que ce verbe, d'abord technique, commence à être utilisé de façon moins rigoureuse.

encore ce sens dérivé *supplier, demander avec insistance*, que l'on trouvera surtout à partir du quatrième siècle, notamment chez les orateurs<sup>16</sup>.

Dans les scènes où le suppliant s'adresse à un homme (rarement à un dieu en tant qu'être capable de réponse<sup>17</sup>), les éléments suivants sont régulièrement mis en valeur. L'intonation de la demande est évidemment suppliante, et le verbe qui la désigne est *λίσσομαι, prier, supplier*<sup>18</sup>. Dans tous les passages où la supplication chez Hérodote est citée *verbatim*, le suppliant commence par une apostrophe. Il est clairement indiqué dans chaque passage qu'il s'agit d'une *ἵκετεία* ; et lorsqu'il s'agit d'asile (et par conséquent, de la question d'extradition), deux autres termes techniques apparaissent encore : *διδόναι ἑαυτοῦς* et *ἐκδιδόναι*. La réaction que le suppliant est en droit d'attendre est l'*αἰδώς, respect*, qui peut être déjà mentionné dans la demande. Nous le voyons dans le vers formulaire chez Homère, aussi bien que dans la supplication des Athéniens auprès de l'oracle de Delphes chez Hérodote :

γουνούμαι σ' Ἀχιλεῦ· σὺ δὲ μ' αἶδεο καί μ' ἐλέεσον [...] (Il. 21, 74<sup>19</sup>)

J'embrasse tes genoux, Achille ! Aie du respect pour moi, et prends pitié !

Ἵναξ, χρῆσον ἡμῖν ἄμεινόν τι περὶ τῆς πατρίδος, αἰδεσθεὶς τὰς ἵκετηρίας τάσδε τὰς τοὶ ἡκομεν φέροντες (Hdt. 7, 141).

Ô seigneur, fais-nous quelque réponse plus favorable au sujet de notre patrie, par égard pour ces rameaux de suppliants avec lesquels nous venons à toi.

---

<sup>15</sup> Aucun geste rituel n'est mentionné dans la scène où la reine impose à Gygès le choix, soit de tuer Candaule, soit de périr lui-même ; Gygès la supplie de ne pas le forcer à faire un tel choix, mais la reine reste inexorable (I, 11). Compte tenu de deux anomalies (l'infinitif qui dépend d'*ἵκετεύω*, et l'absence de mention explicite du geste), on pourrait se demander pourquoi Hérodote emploie le verbe *ἵκετεύω* au lieu de *λίσσομαι*. Or, l'utilisation d'*ἵκετεύω* montre que la supplication de Gygès était une supplication rituelle qui n'a cependant pas été agréée par la reine : à cause de l'offense de Candaule qui l'avait montrée nue à Gygès, elle a perdu son *αἰδώς*, « respect » (y compris, le respect pour les suppliants). Pour l'importance de l'*αἰδώς* dans cette scène, voir l'article de Fr. Cairns. « Off with her *αἰδώς*: Herodotus 1.8.3-4 », *Classical Quarterly*, 46, 1996, p. 78-83.

<sup>16</sup> L'accusé peut « supplier » les juges, mais bien entendu, il ne s'agit plus d'une supplication rituelle : Lys. 4.20 ; 6.55 ; 15. 23 ; 18.27 ; 21.21 ; 22.21 ; Antiph., fr. 77. Sur ce topos rhétorique, voir O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris, Hachette, 1900, p. 317-320.

<sup>17</sup> Par exemple, en I, 156. Voir l'analyse de ce passage ci-dessous.

<sup>18</sup> Sur le verbe *λίσσομαι*, voir A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques*, Paris, Klincksieck, 1966, p. 291-325 ; Fr. Létoublon, « Le vocabulaire de la supplication », p. 334-335. Benveniste résume son usage de façon suivante : « En somme la lité est une prière pour offrir réparation à celui, dieu ou homme, qu'on a outragé, ou en vue d'obtenir du dieu pour soi-même réparation d'un outrage » (É. Benveniste, *ibid*, p. 249). Notons que la simple utilisation du verbe *λίσσομαι* ne suffit pas pour parler de la supplication rituelle.

<sup>19</sup> Le texte et la traduction suivent cette édition : Homère, *Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1937. Le même vers revient avec le nom d'Ulysse à deux reprises dans l'*Odyssée* : *Od.* 22, 312 ; 344.

Quant aux gestes, ils sont plusieurs à accompagner le rite de supplication<sup>20</sup>. Le suppliant peut toucher les genoux du supplié. On trouve l'expression λαβέσθαι γουνάτων<sup>21</sup> à deux reprises chez Hérodote (dans le contexte d'une supplication publique, en 9, 76 ; et en 1, 112 dans le cadre familial) : dans ces deux cas ce sont des femmes qui font ce geste, alors que dans l'épopée c'était un geste autant masculin que féminin<sup>22</sup>. Nous avons déjà parlé du fait que le mot ικέτης provient de l'expression γούναθ' ικέσθαι. Un autre indice de l'ancienneté de ce geste est l'existence, chez Homère déjà, du verbe dénomiatif γουνοῦμαι, « supplier en touchant les genoux »<sup>23</sup>. L'autre geste de supplication homérique, celui de toucher le menton du supplié, n'est pas attesté chez Hérodote, mais connu par les œuvres d'art.

Le suppliant a aussi la possibilité de s'asseoir près du foyer, considéré comme lieu le plus sacré de la maison<sup>24</sup>, ou près de l'autel du Ζεὺς Ἐρκεῖος<sup>25</sup>, *Zeus gardien de la maison* : chez Hérodote, on ne trouve pas de description spécifique de ce type de supplication, mais celle-ci est sous-entendue dans la plupart des passages où apparaît l'expression ικέτης ἴζεσθαι. Dans le cas d'une supplication auprès d'un sanctuaire, le suppliant suivant la même logique tâchera de s'asseoir auprès de l'autel ou de la statue : il est sous la protection divine à partir du moment où il arrive à les toucher, ou, du moins, à atteindre le τέμενος du dieu.

Le suppliant peut encore porter une ικετηρία, symbole du suppliant. Plutarque nous a conservé sa description :

Γενομένου δὲ τοῦ κλήρου, παραλαβὼν τοὺς λαχόντας ὁ Θησεὺς ἐκ τοῦ πρυτανείου καὶ παρελθὼν εἰς Δελφίνιον, ἔθηκεν ὑπὲρ αὐτῶν τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ικετηρίαν. ἦν δὲ κλάδος ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας ἐρίῳ λευκῷ κατεστεμμένος (Plut., *Thes.* 18, 1).

<sup>20</sup> Outre les ouvrages cités ci-dessus, voir plus spécifiquement sur les gestes de la supplication : C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig, Teubner, 1870, p. 163-199 ; M. Telò, « Per una grammatica dei gesti nella tragedia greca (II): la supplica », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 49, 2002, p. 9-51. Nous trouvons la description des gestes de la supplication également dans la littérature romaine : sur ce sujet, voir en particulier W.S. Anderson, « The Suppliant's Voice and Gesture in Vergil and Ovid's Metamorphoses », *Illinois Classical Studies*, 18, 1993, p. 165-177.

<sup>21</sup> Notons qu'Hérodote distingue deux types de contact, utilisant le verbe λαμβάνειν pour le geste de toucher les genoux, et le verbe ἄπτεισθαι pour le contact avec ce qui est sacré (par exemple, l'autel, le sacrifice, etc.). La répartition des locutions, qui a été remarquée par Fr. Létoublon, « Le vocabulaire de la supplication », p. 329-330, selon laquelle γούναθ' ικέσθαι est une formule adaptée au discours direct, et λαβέσθαι / ἄπτεισθαι γουνάτων est restreint au récit, est en général respectée dans les *Histoires*.

<sup>22</sup> Par exemple, Adraste touche les genoux de Ménélas (*Il.* 6, 45 sqq.), Priam touche les genoux et baise les mains d'Achille (*Il.* 24, 477 sqq.), Ulysse remplace le geste par la parole, en disant à Nausicaa : γουνοῦμαί σε, ἄνασσα (*Od.* 6, 149).

<sup>23</sup> *Il.*, 15, 660 ; 21, 74 ; 22, 240 ; *Od.* 6, 149 ; 22, 312 ; 22, 344.

<sup>24</sup> C'est ce que fait, par exemple, Ulysse à la cour des Phéaciens (*Od.*, 7, 153-4).

<sup>25</sup> Par exemple, au chant XXII de l'*Odyssée*, Phémios décide entre deux types de supplication (*Od.* 22, 334-5) : soit de supplier Ulysse personnellement, soit de s'asseoir devant l'autel de Zeus dans la cour ; après être épargné, il s'assied effectivement là, pendant que le meurtre des prétendants continue (v. 375-80).

Le tirage au sort ayant eu lieu, Thésée prit au prytanée les enfants qui étaient désignés et se rendit au Delphinion, où il offrit pour eux à Apollon le rameau des suppliants. C'était une branche d'olivier sacré, entouré de la laine blanche<sup>26</sup>.

Ce rameau d'olivier, décoré de bandeaux de laine blanche, symbolise la protection du dieu ; ce type de supplication était très fréquent dans les ambassades officielles, et notamment lorsque le supplié n'était pas très amical<sup>27</sup>. Bien entendu, dans ce cas de figure il n'y a jamais de contact physique avec le supplié.

Enfin, il y a quelques exemples dans la littérature grecque où le suppliant s'adresse non pas au maître de la maison, mais à sa femme, ou prend sur les genoux l'enfant du supplié. Aussi Ulysse suit-il le conseil de Nausicaa de s'adresser à Arété, et non pas à Alcinoos (*Od.* 7, 142-153<sup>28</sup>) ; de même, Thucydide mentionne-t-il un épisode historique où la femme d'Admète avait conseillé à Thémistocle, afin de supplier son mari, de prendre leur enfant sur les genoux, et Thucydide remarque καὶ μέγιστον ἦν ἰκέτευμα τοῦτο, « et c'était la plus grande supplication de toutes » (Thuc. 1, 136 ; le même épisode est mentionné par Plutarque, *Them.* 24, 3-5). Chez Hérodote on ne trouve pas de description de cet ancien rituel en tant que tel, mais on peut en voir les traces dans deux épisodes – dans l'histoire de Scythes chez Kyaxare (1, 73-74), et dans l'épisode d'Aristagoras et de Cléomène (5, 51)<sup>29</sup>.

L'homogénéité de l'ἰκετεία dans les *Histoires*, dont les traits sont les mêmes dans les contextes grecs comme dans les contextes barbares, montre qu'Hérodote décrit dans les deux cas de figure un rituel essentiellement grec. Aussi, comme nous savons que la supplication n'était pas pratiquée au même titre dans d'autres pays de la Méditerranée<sup>30</sup>, convient-il de constater que lorsque Hérodote présente des exemples de supplication

---

<sup>26</sup> Le texte et la traduction suivent l'édition suivante : Plutarque, *Vies*, t. I, texte établi et traduit par R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

<sup>27</sup> Chez Hérodote les ἰκετηρία sont mentionnées à deux reprises : Hdt. 5, 51 ; 7, 141. Il convient de citer également le début d'*Œdipe-Roi* de Sophocle, où le peuple est assis devant le palais avec les rameaux d'olivier (v. 1-5). La question de savoir si les στέμματα [...] ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος χρυσέω ἀνὰ σκήπτρω que portait Chrysès (*Il.* 1, 14-15) arrivant chez les Achéens pour demander de lui rendre sa fille, étaient une ἰκετηρία ou un symbole du prêtre d'Apollon a fait couler beaucoup d'encre : Platon désignait Chrysès comme ἰκέτης (Plat., *Rép.*, 393-4), mais du point de vue des gestes et du vocabulaire, la supplication qu'il adresse à Agamemnon est atypique (sur ce problème voir K. Crotty, *The Poetics of Supplication*, p. 21-22 et M. Clark, « Chryses' Supplication ») ; Gould, « HIKETEIA », p. 74, n. 1, interprète cette scène comme une scène de supplication.

<sup>28</sup> Nous trouvons un parallèle historique intéressant dans Diodore de Sicile, lorsque les ambassadeurs carthaginois adressent leur supplication à la femme du tyran sicilien Gélon, Démaraté, au lieu de supplier l'époux (Diod. Sic. 11, 26, 2). Plutarque nous dit qu'après la mort de Cylon, seuls ceux de ses camarades qui ont supplié les femmes des archontes ont été épargnés (Plut., *Sol.* 12). Voir notamment J. Bremmer, « Gelon's Wife and the Carthaginian Ambassadors », *Mnemosyne*, 33, 1980, p. 366-368.

<sup>29</sup> Ce deuxième épisode sera analysé ci-dessous. Voir, à propos de ce rituel, L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, F. Maspéro, 1968, p. 296-297 ; E.G. Czapo, « Hikesia in the Telephus of Aeschylus », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 34, 1990, p. 41-52 ; F. Canciani, E. Pellizer, L. Faedo, « Hikesia », p. 197-198.

dans un contexte barbare, il s'agit en fait d'une sorte d'« imprécision littéraire »<sup>31</sup>.

La seule exception est la coutume qu'Hérodote décrit en 2, 113 à propos de la défection des serviteurs d'Alexandre. Pratiquée dans le sanctuaire d'Héraclès en Égypte, cette sorte d'ικετεία est tout à fait atypique pour la supplication grecque.

Ἦν δὲ ἐπὶ τῆς ἠϊόνος, τὸ καὶ νῦν ἐστὶ, Ἡρακλέος ἱρόν, ἐς τὸ ἦν καταφυγῶν οἰκέτης ὄτεο ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἴρα, ἐωυτὸν διδοῦς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἄψασθαι ὁ νόμος οὗτος διατελεῖ ἐὼν ὁμοῖος τὸ μέχρι ἐμέο ἀπ' ἀρχῆς. Τοῦ ὧν δὴ Ἀλεξάνδρου ἀπιστέαται θεράποντες πυθόμενοι τὸν περὶ τὸ ἱρόν ἔχοντα νόμον, ἰκέται δὲ ἰζόμενοι τοῦ θεοῦ κατηγορεῖον τοῦ Ἀλεξάνδρου, βουλόμενοι βλάπτειν αὐτόν, πάντα λόγον ἐξηγεόμενοι ὡς εἶχε περὶ τὴν Ἑλένην τε καὶ τὴν ἐς Μενέλεων ἀδικίην [...] (Hdt. 2, 113).

Il y avait sur le rivage – il y est encore aujourd'hui, – un sanctuaire d'Héraclès ; si un esclave, appartenant à n'importe qui, s'y réfugie et fait imprimer sur sa personne des stigmates sacrées en se donnant au dieu, il n'est pas permis de l'appréhender ; cette coutume continue à exister, telle jusqu'à mon temps qu'elle a existé dès l'origine. Or donc, les serviteurs d'Alexandre, informés de la loi concernant ce sanctuaire, firent défection ; et, assis en suppliants du dieu, ils accusaient Alexandre dans l'intention de lui nuire, racontant toute l'histoire, ce qu'il en était d'Hélène et de l'injure faite à Ménélas [...].

Bien entendu, la coutume selon laquelle on imprime une marque sur le suppliant n'est pas attestée en Grèce – il s'agit d'un usage typiquement égyptien. Mais en réalité cette exception n'est qu'apparente, car il faut bien distinguer la partie égyptienne et la partie grecque de ce récit. Du côté égyptien, le νόμος concerne le domaine du droit plutôt que celui de la religion, car (a) le marquage ne concerne que les esclaves fugitifs qui passent d'un maître à l'autre, et (b) il fait manifestement partie des marques de propriété<sup>32</sup> plutôt que d'un rituel de supplication au sens grec. Et nous trouvons un parallèle frappant plus tard dans les *Histoires*, lorsque après la bataille des Thermopyles, la plupart des Thébains qui se sont rendus aux Perses, « sont marqués

<sup>30</sup> La seule exception était Israël où les demandes d'asile avaient une valeur religieuse et étaient respectées : sur l'asile dans l'Ancien Testament, voir C. Traulsen, *Das sakrale Asyl in der alten Welt*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2004, p. 1-86 ; mais le droit d'asile chez les Juifs n'est pas mentionné chez Hérodote.

<sup>31</sup> Hérodote, tout en notant soigneusement, dans les parties « scientifiques » de ses *Histoires*, quels rituels sont typiques de tel ou tel peuple, se permet de telles imprécisions dans des parties narratives où l'aspect littéraire prévaut. Parmi les passages où les rituels grecs sont attribués aux Barbares, le plus connu est probablement la prémonition d'Artabane qui avertit Mardonios que celui-ci risque de périr de façon indigne en Grèce, ὑπὸ κυνῶν τε καὶ ὀρνίθων διαφορεόμενον ἢ κου ἐν γῆ τῇ Ἀθηναίων ἢ σέ γε ἐν τῇ Λακεδαιμονίων, εἰ μὴ ἄρα καὶ πρότερον κατ' ὁδόν (Hdt. 7, 10 θ) « déchiré par les chiens et par les oiseaux, quelque part dans le pays des Athéniens ou dans celui des Lacédémoniens, si ce n'est même avant d'y être arrivé, en cours de route ». Or, cette menace va contre la croyance perse spécialement mentionnée par Hérodote dans la description de leurs mœurs et coutumes (Hdt. 1, 140), selon laquelle il était honorable pour un Perse mort d'être déchiré par les chiens et les oiseaux (voir D. Boedeker, « Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus », *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. Bakker, I.J.F. de Jong, H. van Wees, Leiden-Boston, 2002, Brill, p. 102).



des marques royales » : τοὺς δὲ πλέονας αὐτῶν κελεύσαντος Ξέρξῳ ἔστιξαν στίγματα βασιλῆα (Hdt. 7, 233).

En revanche, les serviteurs d'Alexandre, ayant entendu parler de cette coutume qui protégeait les fugitifs, et la rapprochant du rituel de la supplication pratiqué en Grèce<sup>33</sup>, se sont « assis en tant que suppliants » (ἰκέται ἰζόμενοι) à la manière grecque. Ajoutons, d'ailleurs, que leur supplication n'a pas donné les résultats qu'ils espéraient.

#### L'ATTITUDE D'HÉRODOTE ENVERS LE RITE DE L'IKETEIA.

À l'âge archaïque, le droit du suppliant, quel qu'il soit personnellement et quelle que soit son histoire, était respecté comme sacré : ce n'est pas par hasard qu'Hésiode mentionne le mauvais traitement des suppliants parmi les crimes les plus atroces<sup>34</sup>. L'exilé, ayant perdu la protection de ses compatriotes, était protégé directement par Zeus<sup>35</sup>, ce que nous trouvons déjà dans les poèmes homériques : [...] ἵνα καὶ Διὶ τερπικεράνῳ σπείσομεν, ὅς θ' ἰκέτησιν ἄμ' αἰδοῖσιν ὀπηδεῖ, « que nous buvions encore au brandisseur de foudre, à Zeus qui nous amène et recommande à nos respects les suppliants » (Od. 7.165 ; cf. Od. 9.269-271). Selon la formulation élégante de Charles Lécivain, même dans le cas de ξενία, « c'est un délit religieux de maltraiter [un suppliant], une loi divine de le bien recevoir »<sup>36</sup>, et dans le cas d'ἀσυλία où il s'agissait de vie ou mort, les règles étaient plus strictes encore. Les causes de l'exil du suppliant n'entraient pas en compte aux yeux du supplié : le rituel avait une force qui dépassait les considérations de désavantages politiques, et même de justice. Mais à l'âge classique, avec le développement du droit, on a commencé, peu à peu, à établir des distinctions entre différents cas de supplication<sup>37</sup>. Les *Histoires* d'Hérodote, comme nous

---

<sup>32</sup> Nous savons également par les sources égyptiennes que les esclaves des temples portaient une marque (voir, par exemple, J.A. Breasted, *Ancient records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Time to the Persian Conquest*, vol. IV, Chicago, Russell & Russell, 1907, p. 405). Très éclairant sur le statut des esclaves dans les temples est le passage suivant tiré du Papyrus Harris où, dans la liste des offrandes faites aux dieux par Ramsès III, les esclaves figurent au même titre que le bétail : « J'ai construit pour [les dieux du pays] des temples, des jardins contenant leurs grottes, leurs terres, petit bétail et grand bétail, un grand nombre d'esclaves ; ils sont à Toi à jamais, Ton œil veille sur eux, Tu es leur protecteur pour l'éternité » (notre traduction suit celle de J.A. Breasted, *Ancient Records*, vol. IV, p. 220).

<sup>33</sup> A. Lloyd avait noté dans la préface à son commentaire au livre II la récurrence des rapprochements entre la culture grecque et la culture égyptienne (A. Lloyd, « Introduction to Book II », *A Commentary on Herodotus, Books I-IV*, éd. D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, Oxford, Oxford UP, 2007, p. 235 ; et *passim* dans son commentaire).

<sup>34</sup> Hés., *Op.* 327-334. La violation des droits du suppliant est considérée comme un délit aussi grand que la séduction de la femme du frère, la persécution des orphelins, ou le manque du respect pour les personnes âgées.

<sup>35</sup> Dans cette fonction, Zeus portait l'épithète ἰκέσιος ou ἰκετήσιος : voir O. Jessen, « Hikesios », *RE*, VIII.2, col. 1592-3 ; O. Waser, « Zeus », *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, éd. W.H. Roscher, vol. 6, Leipzig-Berlin, Teubner, 1924-1937, col. 631-632.

<sup>36</sup> Ch. Lécivain, « Hospitium », p. 294.

<sup>37</sup> Au v<sup>e</sup> siècle notamment, une distinction a été introduite entre les temples qui avaient droit d'ἀσυλία et ceux qui étaient soumis aux règles communes de l'ἰκετεία (voir E. Caillemer, « Asyilia », p. 505-507). Pour une analyse générale de l'ἰκετεία dans le contexte juridique à l'époque classique, voir Chr. Traulsen, *Das sakrale Asyl*, p. 180-218.

essayerons de le montrer, reflètent le débat contemporain sur la valeur, religieuse et juridique, de ce rituel.

Commençons par quelques épisodes où les droits du suppliant sont violés. En 5, 71 Hérodote raconte brièvement le meurtre de Cylon qui s'était réfugié au pied de la statue d'Athéna ; les chefs des naucreries lui avaient promis la vie, mais n'ont pas tenu leur promesse, et l'ἄγος, *souillure*, de sa mort est tombé sur l'ensemble des Athéniens<sup>38</sup>. Le deuxième exemple est la ruse à laquelle Cléomène a recouru pour leurrer les suppliants argiens du bosquet sacré du héros Argos : il les faisait appeler un par un, en disant avoir reçu une rançon pour leur vie ; mais lorsque le suppliant sortait, il était immédiatement tué. Finalement, les suppliants qui restaient, soupçonnant un piège, ont décidé de ne plus sortir – et Cléomène a ordonné de mettre feu au bosquet. Le troisième exemple est la souillure attirée sur l'ensemble des Éginètes par le crime des « riches » (οἱ παχέες). Ceux-ci ont tué un homme qui avait atteint la porte du sanctuaire, et donc était un suppliant : l'ἄγος de ce crime était tel que les παχέες ont dû quitter Égine. Dans les trois cas, il s'agit de meurtres de suppliants, et Hérodote dit clairement que ces crimes ont eu pour conséquence un châtement envoyé par les dieux : même la folie de Cléomène était considérée comme un châtement divin<sup>39</sup>.

Ces exemples montrent qu'au fond Hérodote avait une attitude assez conservatrice envers le rituel de supplication, surtout envers la supplication associée à l'extradition et au danger de mort. Mais l'historien était aussi pleinement conscient des problèmes moraux que l'obligation d'accepter *tout* suppliant, quel qu'il soit, peut poser : dans les *Histoires*, le rituel de l'ἱκετεία n'apparaît presque jamais sans complications ; et il est remarquable de noter avec quel soin l'historien indique tous les cas où l'ἱκέτης n'est pas moralement irréprochable. C'est dans l'épisode sur la supplication du Lydien Pactyès (1, 159) que le conflit entre le raisonnement politique et la force du rituel est formulé avec le plus de clarté.

Le Lydien Pactyès avait essayé de soulever une émeute contre les Perses, et après avoir échoué, a cherché refuge chez les Kyméens (en Éolie) ; Hérodote, sans décrire en détail sa supplication, précise qu'il était ἱκέτης. Les Kyméens, se rendant compte du risque qu'ils couraient en accueillant Pactyès, ont envoyé une ambassade à Branchides pour demander s'ils pouvaient l'extrader. La réponse du dieu était positive ; mais un des citoyens, Aristodicos, a insisté pour envoyer une autre ambassade pour que la cité soit certaine de ne pas se tromper sur la volonté du dieu : la réponse étant de nouveau positive, Aristodicos a fait le tour du temple en chassant les oiseaux qui s'y réfugiaient. Il a alors entendu une voix courroucée :

---

<sup>38</sup> Hérodote préfère le mot ἄγος au lieu de son synonyme plus répandu en grec classique, μίasma. Le substantif ἄγος qui dénote une souillure religieuse particulièrement grave n'apparaît que rarement dans les *Histoires* (Hdt. 6, 56 et 6, 91 ; son dérivé ἐναγής est plus fréquent : Hdt. 1, 61 ; 5, 70 ; 71 et 72). Sur la souillure qui résulte des crimes contre les suppliants, voir notamment R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford-New York, Clarendon Press, 20032, p. 181-186.

<sup>39</sup> Sur la folie de Cléomène, et sur le rôle de la *damnatio memoriae* dans l'établissement de cette tradition, voir en particulier l'article de G.L. Cawkwell, « Cleomenes », *Mnemosyne*, 46, 1993, p. 506-527.

Ανοσιώτατε ἀνθρώπων, τί τάδε τολμᾶς ποιέειν; Τοὺς ἰκέτας μεθ' ἐκ τοῦ νηοῦ κεραΐζεις;» Ἀριστόδικον δὲ οὐκ ἀπορήσαντα πρὸς ταῦτα εἰπεῖν· «Ὦναξ, αὐτὸς μὲν οὕτω τοῖσι ἰκέτησι βοηθέεις, Κυμαίους δὲ κελεύεις τὸν ἰκέτην ἐκδιδόναι;» Τὸν δὲ αὐτὶς ἀμείψασθαι τοῖσδε· «Ναὶ κελεύω, ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε, ὡς μὴ τὸ λοιπὸν περὶ ἰκετέων ἐκδόσιος ἔλθητε ἐπὶ τὸ χρηστήριον. (Hdt. 1, 159)

Le plus impie des hommes, comment oses-tu faire ce que tu fais ? Tu arraches de mon temple mes suppliants ! ». Sans se déconcerter, Aristodicos répondit : « Ô Seigneur, c'est ainsi que toi-même secours les suppliants, et tu ordonnes aux Kyméens de livrer les leur ? » « Oui, je l'ordonne », répliqua le dieu à son tour, « afin que, pour prix de votre impiété, vous périssiez plus vite ; ainsi ne viendrez-vous plus à l'avenir demander l'oracle s'il convient de livrer les suppliants.

Piégés entre ces deux menaces (menace politique et menace religieuse), les Kyméens décidèrent en faveur d'un compromis – ils envoyèrent Pactyès à Mytilène. Cet épisode, situé au premier livre des *Histoires*, fait manifestement partie des scènes « programmatiques »<sup>40</sup> du début de l'œuvre qui servent à sensibiliser le lecteur aux problèmes que certains rituels ou croyances peuvent poser. Or, malgré la variété de formes que les scènes d'ἰκετεία peuvent prendre, il nous semble possible de repérer quelques tendances dans la pensée hérodoteenne qui montrent son avis sur ce rituel : ces tendances doivent être examinées en rapport étroit avec la structure générale de l'épisode (notamment, des personnages qui y participent, de la réaction du supplié et des éléments du rituel qu'Hérodote mentionne).

Le lecteur peut attendre que la demande d'un ἰκέτης soit respectée lorsque (a) le contexte religieux est mis en avant, et surtout lorsque le suppliant s'adresse directement à un dieu ou cherche l'asile dans un sanctuaire<sup>41</sup> ; et (b) lorsque le suppliant demande de l'aide auprès d'un peuple entier. En revanche, lorsque le suppliant s'adresse à une seule personne, la situation est plus nuancée. Si le suppliant et le supplié se connaissent déjà, et surtout s'ils sont liés par des liens de parenté, le rituel de l'ἰκετεία n'implique plus les questions de la ξενία ou de l'ἀσυλία, et sert surtout à souligner l'importance de la demande pour le suppliant. Mais lorsque le suppliant et le supplié ne sont aucunement liés et se rencontrent pour la première fois, la situation rend possible la manipulation du rituel (surtout si, comme c'est souvent le cas, le suppliant est malhonnête). Dans les passages de ce type, qui sont, bien entendu, les plus problématiques, Hérodote décrit soigneusement la situation et la motivation du suppliant et du supplié, pour justifier la

---

<sup>40</sup> Nous ne proposons pas de comparer l'importance de cette scène à celle qu'a le dialogue entre Crésus et Solon (Hdt. 1, 30-32) pour la conception philosophique et religieuse de l'histoire chez Hérodote. Elle peut cependant être comparée aux épisodes « programmatiques » consacrés à des questions plus ponctuelles. Telle est, par exemple, la conversation entre Crésus et Bias qui introduit le motif des dangers de la thalassocratie dans les *Histoires* (1, 27) ; ou encore, le conseil donné par Sandanis à Crésus où, pour la première fois, apparaît le motif de l'imprudance pour un pays riche d'attaquer un pays pauvre (1, 71).

<sup>41</sup> Le meurtre d'un suppliant dans un sanctuaire est invariablement présenté comme une impiété flagrante punie par les dieux (Hdt. 5, 71 ; 6, 79 ; 6, 91).

réponse positive ou négative. Une comparaison de deux épisodes de supplication permet de voir la façon dont l'historien tranchait la question.

Le premier épisode qui nous intéresse a eu lieu après la victoire des Grecs à la bataille de Platées. Une femme – Hérodote ne nous dit pas son nom<sup>42</sup> – d'origine grecque mais qui avait longtemps été concubine d'un notable perse, est venue supplier Pausanias, vainqueur de la bataille, de lui accorder sa protection. Hérodote indique qu'elle était ornée de bijoux et de vêtement somptueux, assise dans une voiture et accompagnée de servantes. Ayant reconnu Pausanias, la femme s'est adressée à lui :

[...] ἔγνω τε τὸν Πausανίην καὶ λαβομένη τῶν γουνάτων ἔλεγε τάδε· «ὦ βασιλεῦ Σπάρτης, ῥῦσαί με τὴν ἰκέτιν αἰχμαλώτου δουλοσύνης· σὺ γὰρ καὶ ἐς τὸδε ὦνησας τοῦσδε ἀπολέσας τοὺς οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν ὄπιν ἔχοντας. Εἰμὶ δὲ γένος μὲν Κῶη, θυγάτηρ δὲ Ἥγητορίδεω τοῦ Ἀνταγόρεω· βίη δὲ με λαβὼν ἐκ Κῶ εἶχε ὁ Πέρσης.» Ὁ δὲ ἀμείβεται τοῖσδε· «Γύναι, θάρσее· καὶ ὡς ἰκέτις καὶ εἰ δὴ πρὸς τούτῳ τυγχάνεις ἀληθέα λέγουσα καὶ εἰς θυγάτηρ Ἥγητορίδεω τοῦ Κῶου, ὅς ἐμοὶ ξεῖνος μάλιστα τυγχάνει ἐὼν τῶν περὶ ἐκείνους τοὺς χώρους οἰκημένων. (Hdt. 9, 76)

[...] elle reconnut Pausanias et, embrassant ses genoux, elle lui dit : « Roi de Sparte, sauve-moi, ta suppliante, de la captivité, de la servitude, toi qui m'a déjà rendu service en ruinant la puissance de ces gens qui ne respectent ni démons ni les dieux. Je suis native de Cos, fille de Hégétoridas fils d'Antagoras. Les Perse qui me tenait en sa possession m'avait enlevée de Cos par force ». Pausanias répondit : « Femme, aie bon courage, et parce que tu es ma suppliante et, en outre, si ce que tu dis est vrai, si tu es fille d'Hégétoridas de Cos, le plus cher des hôtes que j'aie parmi les habitants de ces contrées.

L'ambiguïté de cet exemple réside dans le contraste entre le comportement, le vêtement et les paroles de la femme de Cos d'une part, et l'esprit de la supplication rituelle de l'autre. Un suppliant doit s'*abaisser* devant le supplié, se montrer humble : comme l'a remarqué John Gould, *supplication involves a form of self-abasement which constitutes an inversion of the normal patterns of behaviour*<sup>43</sup>. Or, même si la femme de Cos fait le geste rituel, touchant les genoux de Pausanias, son comportement et son attitude sont en opposition radicale avec l'esprit d'humilité<sup>44</sup> ; le style même de son

<sup>42</sup> Stephanie Larson a montré que la suppression du nom des femmes n'est jamais fortuite chez Hérodote. À propos de la femme de Cos qui est désignée seulement par le nom de son père et de son grand-père, Larson remarque que nous ne pouvons pas douter qu'Hérodote connaissait son nom ; mais il préfère ne le pas mentionner, peut-être pour épargner sa réputation (St. Larson, « Kandaules' wife, Masistes' Wife: Herodotus' Narrative Strategy in Suppressing names of Women (Hdt. 1.8-12 and 9.108-113) », *The Classical Journal*, 101, 2006, p. 232).

<sup>43</sup> J. Gould, « HIKETEIA », p. 95.

<sup>44</sup> Ce contraste est si vif qu'il a suggéré à Verrall l'idée qu'Hérodote décrivait un tableau qui ne nous est pas parvenu, et que les discours de la femme et de Pausanias étaient tirés d'une inscription en vers qui l'accompagnait (A.W. Verrall, « Two Unpublished Inscriptions from Herodotus », *The Classical Review*, 17, 1903, p. 100-101). Aucune autre source n'indique l'existence d'un tel tableau, et il est préférable, semble-t-il, d'attribuer le caractère vif et le réalisme psychologique de cet épisode à l'art narratif de l'historien lui-même.

adresse, comportant des homérismes et des phrases ampoulées, est en désaccord avec la situation, et l'apostrophe ὦ βασιλεῦ Σπάρτης est une flatterie manifeste, car la femme traite Pausanias, un des deux rois de Sparte, comme s'il était un monarque oriental.

Compte tenu de tous ces détails, le geste même de toucher les genoux perd sa valeur : il suffit de comparer ce passage à la supplication de Cyno, la pauvre femme du berger, qui prie son mari de ne pas tuer l'enfant Cyrus : Ἡ δὲ ὡς εἶδε τὸ παιδίον μέγα τε καὶ εὐειδὲς ἔόν, δακρύσασα καὶ λαβομένη τῶν γουνάτων τοῦ ἀνδρὸς ἐχρήριζε μηδεμιῇ τέχνῃ ἐκθεῖναί μιν, « la femme, quand elle vit l'enfant grand et beau, se mit à pleurer ; embrassant les genoux de son mari, elle le pria de ne point exposer à aucun prix cet enfant » (Hdt. 1, 112). Il convient de noter, d'ailleurs, qu'Hérodote évite d'utiliser le mot ἰκέτις dans son récit – c'est la femme qui se désigne ainsi (ῥῦσαί με τὴν ἰκέτιν), et Pausanias reprend sa formulation (καὶ ὡς ἰκέτις).

Pausanias ne se laisse pas abuser par les apparences – la phrase εἰ δὴ πρὸς τούτῳ τυγχάνεις ἀληθέα λέγουσα montre clairement qu'il soupçonne la suppliante de ne pas être tout à fait sincère. Néanmoins, il fait ce qu'elle demande, assurant son départ à Égine. Il est tentant de penser qu'Hérodote avait à l'esprit, en décrivant la magnanimité avec laquelle le vainqueur de Platée a traité la concubine perse, la mort de Pausanias lui-même : il meurt de faim, enfermé dans un temple, en tant que suppliant<sup>45</sup>.

L'épisode de la supplication de la femme de Cos, une supplication réussie, peut se lire en opposition avec la vaine supplication d'Aristagoras auprès du roi de Sparte, Cléomène. Aristagoras, tyran de Milète, est venu à Sparte pour demander l'aide des Lacédémoniens dans la révolte des Ioniens contre les Perses : désignant les pays sur une carte de bronze, il a essayé de convaincre Cléomène qu'il lui serait facile de soumettre toute l'Asie. Cette première demande était une harangue d'un politicien habile prononcée dans un contexte officiel : Cléomène, cependant, a refusé de soumettre ses concitoyens à un risque aussi grand. Après ce refus officiel, Aristagoras s'est rendu en tant que suppliant dans la maison de Cléomène :

Ὁ δὲ Ἀρισταγόρης λαβὼν ἰκετηρίην ἦι ἐς τοῦ Κλεομένεος, ἐσελθὼν δὲ ἔσω ἅτε ἰκετεύων ἐπακοῦσαι ἐκέλευε τὸν Κλεομένεα, ἀποπέμψαντα τὸ παιδίον· προσεστήκει γὰρ δὴ τῷ Κλεομένει ἡ θυγάτηρ, τῇ οὖνομα ἦν Γοργώ· τοῦτο δὲ οἱ καὶ μόνον τέκνον ἐτύγχανε ἔόν, ἐτέων ὀκτώ ἢ ἐννέα ἡλικίην. Κλεομένης δὲ λέγειν μιν ἐκέλευε τὰ βούλεται μηδὲ ἐπισχεῖν τοῦ παιδίου εἴνεκα. Ἐνθαῦτα δὲ ὁ Ἀρισταγόρης ἄρχετο ἐκ δέκα ταλάντων ὑπισχνεόμενος, ἦν οἱ ἐπιτελέσει τῶν ἐδέετο. Ἀνανεύοντος δὲ τοῦ Κλεομένεος προέβαινε τοῖσι χρήμασι ὑπερβάλλον ὁ Ἀρισταγόρης, ἐς οὗ πενήκοντά τε τάλαντα ὑπέδεδεκτο καὶ τὸ παιδίον ἠὺδάξατο· «Πάτερ, διαφθερέει σε ὁ ξείνος, ἦν μὴ ἀποστὰς ἴης.» (Hdt. 5, 51)

Ayant ainsi parlé, Cléomène retourna dans son logis. Aristagoras s'y rendit, un rameau d'olivier à la main : et, une fois entré, en suppliant, il pria Cléomène de l'écouter après avoir renvoyé l'enfant qui était près de lui ; c'était une fille de Cléomène nommée Gorgo ; elle était son unique enfant, elle avait huit ou neuf ans. Cléomène l'invita à dire

<sup>45</sup> La mort de Pausanias est décrite chez Thucydide (Thuc. 1, 133-5). Hérodote ne la mentionne pas explicitement dans ses *Histoires*.

ce qu'il voulait sans être arrêté par la présence de l'enfant. Alors Aristagoras commença par promettre dix talents, pour le cas où Cléomène accomplirait ce dont il le priait. Cléomène refusa ; Aristagoras offrit des sommes de plus en plus considérables ; il en vint à promettre cinquante talents ; et, à ce moment, l'enfant s'écria : « Père, l'étranger te corrompra si tu ne t'en vas pas loin de lui ».

Aristagoras a essayé de mettre à profit la loi selon laquelle les rois de Sparte déclaraient la guerre, les autres citoyens n'ayant pas le droit de désobéir<sup>46</sup> : après le refus de Cléomène en tant que roi, Aristagoras le suit jusqu'à sa maison pour le supplier en tant que simple particulier. Cléomène est obligé de l'écouter, car il porte un symbole de suppliant, l'ἰκετηρῆ. Mais, tout comme la femme de Cos qui ne se comportait pas en suppliante, Aristagoras, au lieu de supplier Cléomène, essaie de le corrompre, et la force du rituel est telle que le roi lui permet de continuer d'augmenter la somme promise en échange de l'intervention militaire des Spartiates en Asie Mineure. Cléomène est sauvé par sa petite fille, ce qui constitue également une inversion du rituel normal : un véritable ἰκετής aurait pu utiliser la présence de l'enfant pour renforcer sa supplication – Aristagoras en revanche désire que l'enfant soit renvoyé. Or, c'est l'exclamation de l'enfant qui permet à Cléomène de sortir de l'état « hypnotique » dans lequel l'a plongé le rituel, et de s'éloigner.

Dans ce cas, il est évident qu'il aurait été criminel pour Cléomène d'agréer les demandes du faux suppliant, et de mettre en danger tout l'État. Hérodote montre dans cette scène la tactique insidieuse adoptée par Aristagoras qui essaie de brouiller les frontières entre sphère privée et sphère publique. Il est évident que l'historien approuve le refus de Cléomène : en tant que particulier, celui-ci devait respecter un suppliant particulier, mais il ne pouvait agréer une demande qui concernait les affaires de l'État. Il convient de noter que par la suite, Aristagoras se rend avec la même demande d'intervention militaire à Athènes, où il réussit à convaincre les Athéniens. Comme le remarque Hérodote,

Πολλοὺς γὰρ οἶκε εἶναι εὐπετέστερον διαβάλλειν ἢ ἓνα, εἰ Κλεομένεα μὲν τὸν Λακεδαιμόνιον μόνον οὐκ οἴος τε ἐγένετο διαβάλλειν, τρεῖς δὲ μυριάδας Ἀθηναίων ἐποίησε τοῦτο. (Hdt. 5, 97)

Il est plus aisé, faut-il croire, de tromper beaucoup d'hommes qu'un seul : Aristagoras n'avait pu tromper Cléomène de Lacédémone isolé ; il y réussit pour trois myriades d'Athéniens.

La comparaison des deux supplications suspectes, celle de la femme de Cos, et celle d'Aristagoras, laisse formuler l'approche qu'Hérodote avait de ce problème : le supplié devait respecter les demandes du suppliant, sauf dans le cas où la demande dépassait la

---

<sup>46</sup> Γέρεα δὴ τάδε τοῖσι βασιλεῦσι Σπαρτιῆται δεδώκασιν [...] καὶ πόλεμον ἐκφέρειν ἐπ' ἣν ἂν βούλωνται χώραν, τούτου δὲ μηδένα εἶναι Σπαρτιητέων διακωλυτήν, εἰ δὲ μή, αὐτὸν ἐν τῷ ἄγει ἐνέχεσθαι. « Voici les prérogatives que les Spartiates ont concédées à leurs rois : [...] le droit de porter la guerre où ils veulent, sans qu'aucun Spartiate puisse s'y opposer, sous peine d'encourir la souillure » (Hdt. 6, 56).

sphère de son pouvoir. Pausanias, malgré les doutes qu'il avait sur la sincérité de la femme de Cos, avait raison d'agréer sa demande, alors que Cléomène, supplié à titre privé, avait raison de refuser une demande qui concernait toute la ville de Sparte. Hérodote, semble-t-il, mettait son auditoire en garde notamment contre les *ικέται* qui demandaient non seulement la protection, mais aussi l'aide militaire pour reprendre le pouvoir perdu ou pour se venger<sup>47</sup>.

À côté de ces passages qui témoignent d'une réflexion sérieuse sur le rituel de la supplication, nous voyons d'autres contextes où le rite remplit une fonction littéraire : les éléments de l'*ικετεία* peuvent renforcer le caractère dramatique de la scène, mettant en lumière la psychologie et les motivations des personnages. Les épisodes de ce type sont peu nombreux dans les *Histoires*<sup>48</sup> et ils se distinguent clairement des autres passages par le fait que l'*ικετεία* a lieu dans un contexte privé, entre des familiers : en cela, ils ressemblent à des scènes de supplication chez Homère ou chez les tragiques. Ainsi, lorsque Gygès a supplié la reine de ne pas le contraindre à choisir entre la mort et le meurtre (1, 11), son *ικετεία* a servi à mettre en lumière l'inexorabilité de la reine offensée<sup>49</sup>.

La conversation de Démarate avec sa mère (Hdt. 6, 68-69) est d'un intérêt particulier : pour obtenir la vérité sur la question obscure de sa naissance, Démarate a combiné, de façon très habile, plusieurs rituels (le sacrifice, la supplication et le serment) :

Ἀπικομένη δὲ τῆ μητρὶ ἐσθεις ἐς τὰς χεῖράς οἱ τῶν σπλάγγων κατικέτευε, λέγων τοιάδε· «Ὡ μητέρα, θεῶν σε τῶν τε ἄλλων καταπτόμενος ἰκετεύω καὶ τοῦ Ἑρκείου Διὸς τοῦδε, φράσαι μοι τὴν ἀληθεῖν, τίς μεο ἐστὶ πατὴρ ὀρθῶ λόγῳ [...]» Ὁ μὲν δὴ τοιαῦτα ἔλεγε, ἡ δὲ ἀμείβετο τοῖσδε· «Ὡ παῖ, ἐπίετε με λιτῆσι μετέρχεται εἰπεῖν τὴν ἀληθεῖν, πᾶν ἐς σὲ κατειρήσεται τῶληθές [...]» (Hdt. 6, 68)

Quand la mère fut arrivée, il lui mit dans les mains une partie des entrailles et la supplia en ces termes : « Ma mère, je t'en conjure par tous les dieux, en particulier, Zeus Herkeios dont l'autel est ici, dis-moi la vérité : qui est réellement mon père ? [...] » Il parla de la sorte ; et sa mère répondit : « Mon fils, puisque tu me pries et supplies de te dire la vérité, elle te sera, à toi, confessée toute entière [...] »

<sup>47</sup> Nous le voyons, outre la supplication d'Aristagoras (Hdt. 5, 51), et dans la supplication de Phérétime auprès d'Aryandès : Ἀπικομένη δὲ ἐς Αἴγυπτον ἢ Φερετίμη Ἀρυάνδεω ἰκέτις ἕζετο, τιμωρῆσαι ἐωυτῆ κελεύουσα, προϊσχομένη πρόφασιν ὡς διὰ τὸν μηδισμόν ὁ παῖς οἱ τέθηκε, « arrivée en Égypte, Phérétime se présenta en suppliante à Aryandès et le pressa de lui prêter assistance, mettant en avant comme raison que son fils était mort parce qu'il était ami des Mèdes » (4, 165). Il n'y a aucun doute qu'Hérodote désapprouve la supplication de Phérétime. Ce n'est pas sa première demande de troupes (elle a été déjà refusée, de façon courtoise, par Arkésilas – 4, 162) ; en outre, le fait qu'elle ne s'appuie pas seulement sur le rituel, mais cherche encore une πρόφασις, *un prétexte, une raison*, rend sa supplication suspecte. Enfin, après que sa vengeance est accomplie, Hérodote condamne explicitement sa cruauté excessive : Phérétime elle-même est morte d'une façon des plus atroces dans les *Histoires*, et comme l'indique Hérodote, ὡς ἄρα ἀνθρώποισι αἰ λὴν ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται, « tant il est vrai que les vengeances poussées à l'excès attirent sur les hommes la haine des dieux » (4, 205).

<sup>48</sup> Il n'y a que trois épisodes : 1, 11 ; 6, 68-69 ; et nous trouvons le geste de toucher les genoux en signe de supplication en 1, 112 (sans cependant la famille de *ικετεύω*).

<sup>49</sup> Voir ci-dessus, note 15.

La tâche de Démarate était difficile. D'une part, de la réponse de sa mère dépendait non seulement son destin et son droit au trône, mais aussi le destin de toute la ville de Sparte, car en chassant le roi légitime, la cité risquait de contracter une souillure<sup>50</sup>. D'autre part, Démarate avait besoin d'une garantie supplémentaire de la vérité, car pour le détrôner, ses adversaires politiques avaient corrompu la Pythie. Dans une situation d'ambiguïté absolue (si même l'oracle de Delphes a donné une réponse faussée, en qui peut-on encore avoir confiance ?), la religion a été pour Démarate le suprême recours : il a combiné deux rites, le serment rituel que l'on prête sur le sang de l'animal sacrifié<sup>51</sup>, et le rite de l'ἱκετεία. La supplication cherche à prévenir la colère de sa mère, car la question était extrêmement délicate pour elle, mais aussi à l'obliger à prêter serment : une simple réponse n'aurait pas eu la même valeur. Il convient de noter, d'ailleurs, que Démarate demande à sa mère de jurer par Ζεὺς Ἐρκεῖος, « Zeus protecteur de la maison ». Aussi, mettrait-elle en danger, en cas de parjure, l'intégrité et le salut même de la maison.

Le discours de Démarate abonde en termes de supplication (κατικέτευε, ἱκετεύω, καταπτόμενος, μετέρχομαι) ; les gestes, en revanche, appartiennent au rituel du serment (lorsqu'il fait toucher à sa mère les entrailles de l'animal sacrifié, ou lorsqu'il indique l'autel de Zeus – ce deuxième geste est sous-entendu par l'utilisation dans son discours du pronom démonstratif, τοῦ Ἐρκεῖου Διὸς τοῦδε, « par Zeus Herkeios que voici »). La réponse que Démarate obtient est encore très ambiguë, car la mère dit qu'il est né avant terme et qu'elle l'avait conçu soit d'Ariston, soit du héros Astrabacos qui est venu chez elle sous les traits de son mari (notons cependant que dans les deux cas de figure le détrônement du Démarate est injustifiable).

La fonction de l'ἱκετεία dans ce passage est double : d'un côté le rituel permet à Démarate d'obtenir la réponse sur sa naissance ; d'autre part, l'insertion de détails rituels dans cette scène a pour but, sans doute, de donner un peu de crédibilité à une histoire autrement assez douteuse.

Comme nous l'avons vu à travers ces exemples, Hérodote était pleinement conscient du caractère hautement ambigu de l'ancien rituel de l'ἱκετεία : le rituel donne au suppliant, qui est en réalité faible et démuné, un pouvoir sur le supplié. Dans le cas d'une supplication auprès d'un sanctuaire ou auprès d'un peuple, la vision hérodotéenne coïncide largement avec les croyances traditionnelles (telles que les formule, par exemple, Platon dans les *Lois*<sup>52</sup>). Mais dans le cas d'une supplication auprès d'un individu, Hérodote avertit ses lecteurs de la possibilité d'une tromperie : et dans

<sup>50</sup> Voir P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, AECR, 1984, p. 293-296.

<sup>51</sup> Nous trouvons quelques parallèles dans la littérature grecque pour ce type de serment sur le sang de l'animal sacrifié : Aristoph., *Lys.* 202 ; Antiphon 5, 12 ; Eschine 1, 114 ; Isée 7, 16 ; Lyc., *Leocr.* 20. Burkert remarque à ce propos : « The closer the bond, the more gruesome the ritual » (W. Burkert, *Homo necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1983, p. 36).

<sup>52</sup> Platon, *Leg.* 729c-730a.



l'épisode où Aristagoras vient en tant que suppliant auprès de Cléomène, l'historien approuve clairement le rejet du faux ἱκέτης.

#### BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- BENVENISTE, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. II, pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- CAILLEMER, E., « Asyilia », *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, éd. Ch. Daremberg, E. Saglio, vol. I.1, Paris, Hachette, 1877, p. 505-510.
- CANCIANI, F., PELLIZER, E., FAEDO, L., « Hikesia », *Thesaurus Cultus et Rituum*, éd. V. Lambrinoudakis, J. Ch. Balty, vol. III, Los Angeles, J.P. Getty Museum, 2005, p. 193-216.
- CROTTY, K. *The Poetics of Supplication*, Ithaca, Cornell UP, 1994.
- GOULD, J., « HIKETEIA », *Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, p. 74-103.
- KOPPERSCHMIDT, J. *Die Hikesie als dramatische Form (diss. Tübingen)*, Bamberg, R. Rodenbusch, 1967.
- LÉCRIVAIN, Ch., « Hospitium », *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, éd. Ch. Daremberg, E. Saglio, vol. III.1, Paris, Hachette, 1899, p. 294-302.
- LETOUBLON, Fr., « Le vocabulaire de la supplication en grec : performatif et dérivation délocutive (*Hikētēs* et *hikánō*, *litē* et *lissomai*) », *Lingua*, 52 (1980), p. 325-336.
- PARKER, R. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford-New York, Clarendon Press, 2003<sup>2</sup>.
- PEDRICK, V., « Supplication in the *Iliad* and the *Odyssey* », *TAPhA*, 112, 1982, p. 125-140.
- SITTL, K. *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig, Teubner, 1890.
- TELÒ, M., « Per una grammatica dei gesti nella tragedia greca (II): la supplica », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 49, 2002, p. 9-51.
- THORNTON, A., *Homer's Iliad: its Composition and the Motif of Supplication*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1984.
- TRAUlsen, Chr., *Das sakrale Asyl in der alten Welt*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2004.
- WIENCKE, M.I., « An Epic Theme in Greek Art », *American Journal of Archaeology*, 58, 1954, p. 285-306.