

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ÉTUDE DE LA REPRÉSENTATION ET DE LA PERCEPTION DES
MENDIANTS ET DE LA MENDICITÉ EN GRÈCE ANCIENNE
(VIII^e AU IV^e SIÈCLE AV. J.-C.)

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
GENEVIÈVE DESJARDINS

JUIN 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Revenir aux études vingt-cinq ans après avoir terminé son baccalauréat en Études Anciennes comporte des risques. En choisissant M. Gaétan Thériault, professeur d'histoire grecque à l'Université du Québec à Montréal, en tant que directeur de maîtrise, les risques étaient calculés. Sa grande disponibilité, ses judicieux conseils, son aide proverbiale, ont permis à ce mémoire de voir le jour. Qu'il reçoive, ici, mes plus sincères remerciements.

Je tiens aussi à remercier ma famille et mes amis qui m'ont appuyée dans ce projet. Sans leur support, sans leurs mots d'encouragement, tout ce parcours aurait été plus difficile.

Enfin, je dédie ce mémoire à mon amie Denise qui a toujours cru que je pouvais faire une maîtrise. Voilà, mission accomplie.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----|
| REMERCIEMENTS | IV |
| TABLE DES MATIÈRES | III |
| RÉSUMÉ | V |
| INTRODUCTION | 1 |
| Sujet | 1 |
| Problématique et objectif de recherche | 3 |
| Historiographie..... | 4 |
| Cadre spatio-temporel | 10 |
| Sources | 11 |
| Méthodologie | 12 |
| CHAPITRE UN | 15 |
| LA MENDICITÉ EN GRÈCE ARCHAÏQUE | 15 |
| 1.1 L'archétype du mendiant dans la littérature archaïque | 16 |
| 1.1.1 La description physique..... | 16 |
| 1.1.2 L'éternel affamé | 21 |
| 1.1.3 La nature trompeuse du mendiant | 23 |
| 1.2 Le mendiant dans le monde de l' <i>oikos</i> | 28 |
| 1.2.1 Où mendier? | 29 |
| 1.2.2 <i>Thémis</i> et <i>xénia</i> protègent le mendiant | 31 |
| 1.2.3 « Il n'y a pas d'opprobre à travailler, l'opprobre est de ne rien faire »..... | 35 |
| 1.3 Le mendiant dans la cité naissante | 44 |
| 1.3.1 La crise agraire | 45 |
| 1.3.2 Des solutions et une loi toute particulière | 46 |
| CHAPITRE II | 57 |
| LA MENDICITÉ À L'ÂGE D'OR (V ^e SIÈCLE) | 57 |
| 2.1 L'archétype du mendiant, entre tradition et changement..... | 58 |
| 2.1.1 Description physique (bis)..... | 58 |
| 2.1.2 L'éternel affamé (bis)..... | 59 |

| | |
|---|-----|
| 2.1.3 La nature trompeuse (bis)..... | 61 |
| 2.1.4 Les femmes qui mendient..... | 66 |
| 2.2 Les lois de la cité protègent pauvres et mendiants..... | 68 |
| 2.2.1 De la <i>xénia</i> à la <i>proxénia</i> | 69 |
| 2.2.2 Décrets, lois et actions citoyennes..... | 70 |
| CHAPITRE III..... | 83 |
| LA MENDICITÉ EN TEMPS DE CRISE (IV ^e SIÈCLE)..... | 83 |
| 3.1 Une critique de la richesse..... | 84 |
| 3.1.1 Le <i>ptôchos</i> chez Aristophane et Ménandre..... | 85 |
| 3.1.2 Le <i>ptôchos</i> chez Démosthène..... | 90 |
| 3.2 Un regard sur des conditions de vie difficiles..... | 91 |
| 3.2.1 Toujours cette faim..... | 91 |
| 3.2.2 L'exil..... | 95 |
| 3.3 Les philosophes et le mendiant..... | 97 |
| 3.3.1 De l' <i>argia</i> des mendiants à la <i>scholè</i> des citoyens..... | 98 |
| 3.3.2 Dehors!..... | 101 |
| 3.3.3 L'humanité retrouvée..... | 104 |
| CONCLUSION..... | 114 |
| Causes de la mendicité..... | 114 |
| Représentation..... | 115 |
| Conditions de vie matérielle..... | 116 |
| Perception..... | 117 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 124 |
| Sources :..... | 124 |
| Études :..... | 127 |
| Monographies :..... | 127 |
| Articles :..... | 129 |

RÉSUMÉ

La question de la mendicité est fort documentée pour les périodes s'échelonnant du Moyen Âge à l'époque contemporaine. Cependant, même si le mendiant occupe une place de choix dans la littérature grecque ancienne, peu d'études se sont consacrées à l'analyse de la représentation et de la perception de cet errant pour la période de l'Antiquité grecque.

L'objectif de ce mémoire est de mesurer l'évolution de la représentation et de la perception du mendiant en fonction des changements politiques, économiques et sociaux durant les périodes archaïque et classique. Le riche corpus de sources est analysé en respectant la chronologie mais cette façon de faire est complétée par une approche thématique qui permet de dégager les tendances, les continuités et les points de rupture. Les thèmes retenus sont la représentation physique du mendiant, son ventre affamé, sa nature trompeuse de même que les lois sacrées de l'hospitalité et celles de la cité. La question relative à l'inclusion et à l'exclusion du mendiant aux sociétés archaïque et classique est sous-jacente à notre étude.

Bien que le portrait-type esquissé par Homère dans l'*Odyssée* transcende les siècles, il est évident que les sources témoignent des mendiants réels et non des mendiants fictifs. Les causes de la mendicité sont variées, mais ce sont les transformations socioéconomiques qui augmentent le nombre de gens réduits à la mendicité. Les difficiles conditions de vie matérielle du *ptôchos* sont atténuées par les lois de l'hospitalité dans l'*oikos* des aristocrates de même que dans certaines cités. Malgré cette aide, le mendiant n'est pas toujours perçu favorablement passant de « l'hôte infortuné » à « fléau des festins ». Que lui reproche-t-on ?

Le mendiant diffère du pauvre car il ne « travaille » pas, et c'est cette oisiveté qui est condamnable. Pas le fait de mendier. Cet homme ou cette femme qui mendie ne pouvant rien donner en échange bafoue l'ancienne tradition du don et du contre-don. C'est d'ailleurs pour pallier à cela que plusieurs mendiants offrent leurs services : raconter de bonnes histoires, porter les flambeaux, ou, comme Diogène, offrir de la philosophie contre du pain !

Les mendiants sont-ils considérés comme des exclus de leur société ? Il appert que l'*oikos* de type homérique accueillait l'étranger considéré comme un envoyé de Zeus *Xénios* et que les cités naissantes ont mis en place de l'aide aux démunis. Ils ne sont donc pas des exclus. La véritable rupture se manifeste au IV^e siècle alors que les cités sont en crise. Les sources qui traitent du mendiant en offrent une toute autre image : déchéance physique et morale ; indicateur de l'échec de la cité. Nous notons toutefois dans certains témoignages la réticence des cités à abandonner l'aide offerte aux pauvres et aux mendiants, conscientes que, ce faisant, elles pousseraient davantage à la marge ceux-là mêmes que des siècles de respect des lois sacrées de Zeus Hospitalier ont préservés de l'exclusion.

MOTS CLÉS : *argia*, exclusion, hospitalité, mendiant, mendicité, *oikos*, oisiveté.

INTRODUCTION

Sujet

Mendiant et mendicité ne sont pas des sujets nouveaux. De tous temps, des hommes et des femmes ont quémanté leur ration quotidienne. Différentes époques et différentes sociétés certes, mais pourtant toujours le même geste, celui de la main tendue.

Il est reconnu qu'à partir de l'ère chrétienne, le regard posé sur le mendiant est nourri par l'idée de la charité. Au I^{er} siècle, saint Paul en donnera une des premières définitions dans sa *Lettre aux Corinthiens* (XIII, 1-7, 13). Le regard sur la mendicité se transforme peu à peu tout au long du Moyen Âge. De la règle de saint Benoît qui ordonne « d'adorer le Christ en ses pauvres » à Thomas d'Aquin qui affirme que « les biens que certains possèdent en abondance sont dus, de droit naturel, à l'alimentation des pauvres » les mendiants et les vagabonds sont accueillis et nourris au nom du Christ¹. Au Moyen Âge tardif, une distinction nouvelle s'effectue entre « vrais » et « faux » pauvres. Ceux qui sont aptes à travailler, l'oisiveté étant passible de sanctions, se voient contraints au travail forcé ou à l'enfermement². Cette idée demeure présente aux siècles suivants puisque pauvres, mendiants ou errants sont tous perçus comme de potentiels dangers pour la société³. À partir du XVI^e siècle, dans les villes passées à la Réforme, le regard sur la mendicité est transformé par des idées nouvelles : la charité n'est plus comprise comme une obligation religieuse, mais comme une « preuve de la sincérité de la foi du peuple des élus⁴ ». La Réforme protestante qui s'était insurgée contre l'instrumentalisation des pauvres et contre la valorisation d'une pauvreté choisie, valorise le travail et l'oisif, qui profite du travail des autres, est rapidement considéré comme un parasite. Dès lors, dans quelques-unes de ces villes réformées, des ordonnances sur les pauvres ont été édictées. Elles interdisent la mendicité, contraignent les pauvres qui peuvent

¹ Cubero, *Histoire du vagabondage*, p. 16-17.

² Cubero, *Histoire du vagabondage*, p. 78.

³ Mucchielli L., « À quoi servent les prisons? », p. 10.

⁴ Cubero, *Histoire du vagabondage*, p. 91.

travailler à le faire et expulsent les pauvres étrangers à la cité.⁵ Au XVIII^e, nourri par l'esprit des Lumières, l'État français, par exemple, tente de prendre des mesures nouvelles pour enrayer la misère, mais la peur que les pauvres inspirent à la fin du siècle fait renaître l'idée d'enfermement. Au XIX^e siècle, l'industrialisation et l'idéologie libérale poussent davantage le mendiant - perçu comme étant celui qui refuse le travail - à la marge d'une société capitaliste dont une large part d'ouvriers revendique le droit au travail⁶. Aujourd'hui, si les œuvres caritatives de l'Église chrétienne ont fait place aux mesures d'assistance qui relèvent de l'État, la mendicité existe toujours et les mendiants sont encore perçus comme une nuisance, ou pis, comme des parasites.

La question de la mendicité est fort documentée pour les périodes s'étalant du Moyen Âge à l'époque contemporaine. En effet, nombreux sont les historiens qui se sont penchés sur l'étude de la marginalité, une approche relativement récente en histoire⁷. Mais qu'en est-il de l'Antiquité?

Les antiquisants, pour leur part, se sont heurtés au laconisme des sources, car les Anciens qui évoquent ces questions⁸ sont rares et les encyclopédies et les dictionnaires classiques « ne propose[nt] d'article ou d'entrée consacrés aux exclus ou à l'exclusion en général dans l'Antiquité. »⁹ Cependant, ce mutisme des sources n'est qu'apparent et le mendiant, depuis Homère, occupe une place de choix dans la littérature grecque ancienne. Que nous révèle cette dernière?

Les études sur la mendicité aux périodes ultérieures à l'Antiquité ont bien démontré que le rapport à la mendicité a évolué dans le temps. Cette question nous intéresse et nous voulons cerner si la Grèce ancienne a également vécu des transformations dans le regard posé sur le mendiant et, conséquemment, dans les conditions de vie matérielle de ce dernier ; nous

⁵ Rognon, « Les pauvres dans la tradition protestante », p. 20-24.

⁶ Cubero, *Histoire du vagabondage*, p. 223-274.

⁷ Farge, « La vie des plus pauvres doit bousculer le récit de l'historien ». L'historienne rapporte que ce sont les événements de 1968 qui, en France, ont poussé philosophes et historiens à travailler sur la marginalité et la pauvreté.

⁸ Wolff, « Les exclus dans l'Antiquité », p. 7.

⁹ Voisin, « Sur Festus, Suétone et quelques exclus définitifs », p. 187.

cherchons aussi à découvrir s'il a été intégré ou non à sa société et s'il a été instrumentalisé à des fins politiques et si des lois, comme celles des villes réformées qui punissaient les pauvres d'oisiveté, ont existé ; enfin, puisque la chrétienté a eu une influence sur l'aide fournie aux indigents, nous voulons cerner si le respect des lois sacrées de l'hospitalité chez les Grecs a joué sur leur perception des démunis, des mendiants.

Comme nous pouvons le constater, l'étude de la mendicité offre la possibilité d'appréhender autrement l'histoire sociale de même que l'histoire économique, politique et juridique. En effet, s'intéresser au mendiant en Grèce ancienne c'est comprendre comment les Anciens ont accueilli ou rejeté celui-ci à l'intérieur de leurs structures sociales et politiques, des structures qui se sont considérablement modifiées durant les périodes archaïque et classique. C'est également pénétrer dans le domaine de l'économie, du travail et de son antithèse, l'oisiveté. Finalement, c'est s'ouvrir aux valeurs de l'hospitalité et voir quels rapports entretenaient les Grecs anciens envers leurs hôtes, ces envoyés de Zeus Hospitalier.

Problématique et objectif de recherche

La popularité de l'histoire sociale et surtout de l'histoire des représentations a ouvert la porte à différentes recherches en Antiquité grecque, mais celles-ci se sont davantage concentrées sur l'exclusion des femmes et des esclaves, des étrangers et des métèques, des exilés politiques et des hors-la-loi, mais non pas des mendiants, des *ptôchoi*. Font exception à ceci les deux plus célèbres mendiants de l'*Odyssée* d'Homère, Iros et Ulysse, lui-même déguisé en pauvre hère, qui ont déjà fait l'objet d'articles importants et d'analyses dans des études sur l'hospitalité, la pauvreté ou le théâtre¹⁰.

Il appert alors que la mendicité n'a pas fait l'objet d'études exhaustives pour les périodes archaïque et classique et que celles qui ont abordé la question se sont pas ou peu intéressées aux possibles modifications de la mendicité (conditions de vie, représentation, rôle, perception) en fonctions des changements politiques, économiques et sociaux vécus en Grèce au cours de ces mêmes périodes. À titre d'exemple, la fonction de chaque individu au sein de

¹⁰ Nous pensons notamment aux études de M. Ndoye, « Hôtes », et de H. J. Kakridis, *La notion de l'amitié*.

la société n'est plus la même entre l'époque d'Homère et celle d'Hésiode, car l'économie se transforme peu à peu et les liens de réciprocité, une des bases de l'hospitalité, se modifient¹¹. Il apparaît dès lors essentiel d'analyser toutes transformations, qu'il s'agisse du passage d'une économie basée principalement sur l'agriculture à une économie qui repose sur l'artisanat et le commerce maritime ou de la transformation des cités aristocratiques en cités démocratiques, puisque que celles-ci pourraient potentiellement expliquer une évolution de la représentation et de la perception de notre sujet d'étude, le mendiant et la mendicité.

L'objectif de ce mémoire est donc de mesurer l'évolution de la représentation et de la perception du mendiant en fonction des changements politiques, économiques et sociaux durant les périodes archaïque et classique et de valider, par le fait même, si les valeurs d'hospitalité de même que le sens du sacré des Grecs, jouent sur le regard qui est posé sur celui qui « se cache, se terre, cherche refuge, s'esquive¹² », au sens étymologique du mot mendiant.

Historiographie

Aucun livre ne s'est directement intéressé à la question de la mendicité en Grèce ancienne, notamment pour les périodes archaïque et classique. Quelques articles en font certes l'objet central de leurs recherches, mais la question de l'évolution et de la perception du phénomène n'y occupe qu'une faible place.

Dans les faits, l'on doit remonter aussi loin que la fin du XIX^e siècle pour trouver un article qui traite uniquement du mendiant et de l'état de la mendicité en Grèce et à Rome. *Mendicatio, mendici* d'A. Baudrillart¹³, paru dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* en 1892, brosse un portrait complet de cette question, mais, dans une étude totalisant huit pages, il en accorde à peine plus de deux à la mendicité en Grèce, tout le reste

¹¹ Descat, *L'acte*, p. 308-309. L'auteur explique l'évolution de ce qu'il appelle l'idéologie fonctionnelle vers l'idéologie de statut, idéologie déjà présente de façon embryonnaire chez Hésiode, afin de démontrer que les anciennes formes de réciprocité de l'époque homérique sont affaiblies par les changements économiques et sociaux des VII^e et VI^e siècles.

¹² Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s.v. πτόσσω, p. 948.

¹³ Baudrillart, « *Mendicatio, mendici* », p. 1710-1717.

étant consacré à la mendicité à Rome. Le portrait présenté est très superficiel et l'auteur dresse surtout une liste des sources ayant trait à la mendicité, sans livrer de véritable analyse.

Il fallut attendre *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, de A. R. Hands, paru en 1968, pour qu'une étude historique s'intéresse à la question de la charité et de l'aide offerte aux démunis; mais l'auteur traite davantage du sentiment de pitié pour les démunis que de la mendicité en tant que telle.

Près de vingt-cinq ans plus tard, le professeur M. Ndoye a porté son regard sur les mendiants. Dans un article intitulé *Hôtes, thètes et mendiants dans la société homérique*¹⁴, il s'intéresse au portrait type du mendiant, uniquement pour la période homérique toutefois. L'auteur présente des notions essentielles à l'étude de la mendicité telles les multiples définitions désignant ces errants, l'hospitalité considérée comme sacrée, la *thémis*, l'*oikos*, le *démiurge*, ainsi que l'apparence physique, les conditions de vie matérielle et le sort réservé aux mendiants. S'appuyant sur les études étymologiques de P. Chantraine¹⁵, il démêle errant et mendiant, souvent synonymes dans l'*Odyssée*. Il explique le terme *ptôchos* (celui qui ne peut que fuir et demander secours), qui est souvent associé à mendiant, de même que *alêtès* (errant) et *xenos*, qui désignent tout à la fois l'étranger et l'hôte, deux réalités qui s'attachent à celui qui mendie.

Si M. Ndoye présente un tableau évocateur du mendiant dans l'*Odyssée*, son article ne permet pas de saisir une possible évolution de la perception sociale du mendiant. Cette question est toutefois abordée dans un deuxième article publié à partir de sa thèse de doctorat¹⁶. Ces pages explorent la notion du travail agricole, essentiel pour se mettre à l'abri de la faim. L'auteur y analyse le poème d'Hésiode, *Les Travaux et les jours*, et voit un subtil changement entre ce dernier et l'*Odyssée* homérique. S'appuyant sur les travaux de A. Snodgrass et de J.-P. Vernant¹⁷, il soulève la question du passage d'une économie de type pastoral (élevage, vergers, vignobles) à une agriculture sédentaire intensive (culture

¹⁴ Ndoye, « Hôtes », p. 261-271.

¹⁵ Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s.v. πτώσω, 1968.

¹⁶ Ndoye, « Faim », p. 63-91.

¹⁷ Snodgrass, *La Grèce archaïque*, p. 32-33; Vernant, *Travail et nature*, p. 18.

céréalière) où mendier devint alors beaucoup plus difficile sans avoir recours à l'hospitalité. L'étude esquisse les liens à établir entre transformations économiques et évolution des conditions de vie du mendiant et, dans ce sens, nourrit notre problématique pour la seule période archaïque.

Il ressort, à la lumière de ces articles, que le phénomène de la mendicité ne peut être étudié isolément et que, si les structures économiques doivent être analysées, les structures sociales et la nature sacrée de l'hospitalité doivent l'être aussi afin de saisir ce qui conditionne la norme face à ce misérable qui est accueilli différemment par les aristocrates (*kaloï kagathoi*) et les gens du peuple (*kakoi*). Les travaux de M. Ndoye soulèvent également la question de la conception du travail chez les Grecs de même que celle relative à l'oisiveté.

Ces questions sont en effet primordiales pour notre étude puisque le mendiant quête sa ration quotidienne, il ne « travaille » pas, il est *aergos*. Il n'y a donc aucune surprise à ce que la mendicité occupe une certaine place dans les études consacrées au travail. Celles d'A. Aymard¹⁸, de J.-P. Vernant, de P. Vidal-Naquet¹⁹ et de R. Descat²⁰ permettent ainsi de mieux comprendre ces concepts mais, dans tous les cas, la mendicité y est traitée indirectement.

Si A. Aymard, J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet posent la question du travail et de la hiérarchie sociale qui y est associée, c'est *L'acte et l'effort* de R. Descat qui présente une excellente synthèse des travaux antérieurs et qui propose une analyse rigoureuse des multiples définitions du travail tel que défini par les Grecs de la période archaïque à la période classique. Ce faisant, il précise également ce que les Grecs entendaient par non-travail et oisiveté. Le mendiant devient alors son exemple type. Cependant, et bien qu'il précise que des changements socio-économiques viennent modifier la conception des Grecs vis-à-vis du travail, et, nous osons penser, vis-à-vis la mendicité, Descat ne s'intéresse pas précisément à l'évolution de la mendicité et du regard qui est posé sur le mendiant par la société laborieuse. Et s'il mentionne au passage les lois sur le travail qui sont attribuées à

¹⁸ Aymard, « Hiérarchie du travail », p. 124-146.

¹⁹ Vernant-Vidal-Naquet, *Travail et esclavage*.

²⁰ Descat, *L'acte*.

Solon, c'est davantage pour préciser l'évolution des concepts d'*argia* et de *scholè* que pour étudier le phénomène de mendicité.

Cette étude est, malgré tout, incontournable, car elle développe un concept d'idéologie fonctionnelle qui explique que, dans la société archaïque, une hiérarchie s'établit entre les hommes basée sur « les valeurs de relation, les liens et les obligations noués entre les hommes »²¹ et que l'*oikos* est l'assise de la société. Le mendiant doit alors sa survie aux lois de l'hospitalité que le maître de l'*oikos* doit observer : « Ne sois pas appelé l'homme sans hôte », rappelle Hésiode²².

S'il est un thème qui met au premier plan le mendiant c'est celui de l'hospitalité. Nous nous trouvons devant une grande variété d'articles qui traitent de cette question, essentiellement des études qui s'intéressent soit au vocabulaire associé à cette thématique ou soit qui répertorient les références aux lois de l'hospitalité, respectées ou non, dans les épopées homériques ou les tragédies. À cet égard, le chapitre IV de la thèse de H. J. Kakridis sur *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère* porte uniquement sur le concept de *xeinos*, mais fournit d'importantes notions quant aux lois de l'hospitalité ancrées dans une profonde foi religieuse, qui seules pouvaient protéger les étrangers (mendiants) contre de mauvais traitements.²³ Cette étude propose des pistes intéressantes à suivre, ne serait-ce qu'en nous permettant d'aborder la dimension religieuse de l'hospitalité, mais l'idée y est toutefois sommairement développée. Ph. Gauthier a publié, quelques dix ans après H. J. Kakridis, un article portant sur l'étranger et l'hospitalité²⁴, dans lequel il expose, quant à lui, l'évolution du concept de *xeinos* des épopées homériques à la poésie de Pindare. Si le concept de l'étranger se modifie à l'intérieur même de la période archaïque, peut-on préfigurer qu'il y a une évolution de la perception du mendiant, cet homme qui se trouve dans la dernière des catégories des étrangers, telles qu'établies par H. J. Kakridis, en cette même période? C'est ce que nous inspire la démarche de Ph. Gauthier.

²¹ Descat, *L'acte*, p. 308.

²² Hésiode, *Théogonie, Les Travaux et les Jours*, Bouclier, texte traduit et annoté par J.-L. Backès, Paris, Gallimard, 2001, vers 715.

²³ Kakridis, *La notion de l'amitié*, p. 89.

²⁴ Gauthier, « Notes sur l'étranger », p. 1-21.

Cette incursion dans la thématique de l'hospitalité ne doit pas nous éloigner d'autres études qui reviennent sur les notions d'*argia* et de *scholè* précédemment présentées. En effet, ces deux concepts sont repris dans des études de savants qui, cette fois, s'intéressent aux philosophes grecs. Une étude de L. Migeotte²⁵ reprend les notions de hiérarchie du travail et de hiérarchie sociale déjà présentées par A. Aymard et R. Descat, mais précise davantage la distinction entre l'oisiveté des *kaloï kagathoi* et celle des *ptôchoi*. Si l'*aergia* est la caractéristique des premiers, il ne faut pas la confondre avec celle des seconds. L'*aergia* des *agathoi*, associée éventuellement à la *scholè*, est la condition première pour que ceux-ci puissent participer aux charges administratives de leur cité tandis que l'*aergia* des mendiants est considérée comme un refus du travail. À l'aune des textes de Xénophon, de Platon et d'Aristote, l'historien analyse la conception du travail qui évolue en lien avec l'accès d'un plus grand nombre de citoyens aux charges administratives de leur cité. Cet article permet de voir que les changements économiques, politiques et sociaux entre les époques archaïque et classique ont modifié l'idéologie face au travail, même si le fondement homérique est resté, et il fournit une abondante bibliographie de sources anciennes et d'études. Quant à nos mendiants, ils demeurent, encore ici, cachés.

Utilisant presque les mêmes sources philosophiques que L. Migeotte, le tout récent article d'E. Helmer met à l'avant-scène ceux qui se cachent, se terrent, s'esquivent²⁶. Cette excellente étude retrace l'ensemble des allusions aux mendiants notamment dans les textes de Platon et de Diogène Laërce. Elle s'intéresse à la perception du mendiant chez Platon, qui le voit comme symptôme du mal politique, et chez Diogène, qui le perçoit comme « le signe d'une humanité retrouvée »²⁷. L'analyse permet d'appréhender l'évolution de la perception du mendiant à la fin du V^e siècle et au début du IV^e siècle, une période de transitions tant au niveau politique qu'économique. Elle permet de nourrir notre étude sur l'évolution de la perception et de la représentation du mendiant et de confirmer la faisabilité de notre objectif de recherche.

²⁵ Migeotte, « Les philosophes grecs et le travail », p. 11-32.

²⁶ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 3-16.

²⁷ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 4.

Nous pouvons constater, jusqu'à présent, que de nombreuses études s'intéressent à la mendicité mais que rares sont celles qui abordent de front notre sujet d'étude. Et pourtant, tel que mentionné précédemment, nombreux sont les historiens qui se sont penchés sur l'étude de la marginalité, le monde de l'exclusion. Nous ne sommes donc pas surpris de trouver réunis, à deux ans d'intervalle, en 2007 et 2009, les actes d'un colloque sur *Les exclus dans l'Antiquité*²⁸ et les textes d'une table ronde sur *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*²⁹. Étonnamment pourtant, des quarante-sept articles publiés dans ces deux collectifs aucun ne traite directement de la mendicité en Grèce ancienne, au mieux, trouvons-nous là un article sur le contrôle et la mobilisation des vagabonds et des mendiants mais dans un autre cadre spatio-temporel que le nôtre. B. Pottier a, en effet, écrit sur ces « itinérants », mais dans l'Empire romain au IV^e et au début du V^e siècle³⁰. Ces ouvrages sont cependant essentiels à notre étude puisque tous ces articles traitent de différentes formes d'exclusion.

C'est effectivement pour combler une lacune majeure relative à l'étude des mendiants et de la mendicité que J.-M. Roubineau, de l'Université Rennes 2, a publié, en 2013, l'article *Mendicité, déchéance et indignité sociale dans les cités grecques*. Là où les colloques sur les exclus et les itinérants ont peu donné dans la question des mendiants, l'auteur offre une analyse de la mendicité « comme fait social »³¹ et dresse un tableau complet de la question. Il distingue la mendicité de la pauvreté, étudie la mobilité sociale des mendiants et leurs lieux de mendicité et dégage l'idée de déchéance sociale. Il s'intéresse également aux signes extérieurs de la *ptôcheia*. L'auteur ratisse large à propos de ses sources et englobe la mendicité de la période archaïque à la toute fin de l'Antiquité. Son approche est résolument thématique et il utilise le cadre théorique du sociologue S. Paugam, notamment lorsqu'il s'agit de définir la mendicité comme étant une « pauvreté de type intégrée »³². Enfin, bien que cet article soit un des trop rares à présenter mendiant et mendicité, il ne répond pas

²⁸ Wolff, « Les exclus dans l'Antiquité », 2007.

²⁹ Moatti, *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne*, 2009.

³⁰ Pottier, « Contrôle et mobilisation des vagabonds et des mendiants », p. 203-240.

³¹ Roubineau, « Mendicité, déchéance », p. 16.

³² Paugam, *Les formes élémentaires de la pauvreté*, p. 97-127.

directement à notre problématique et ce, malgré certaines similitudes entre les analyses de J.-M. Roubineau et les nôtres.

Ceux qui « se cachent, se terrent, cherchent refuge, s'esquivent » ont donc bien rempli ce rôle durant toute l'Antiquité. Les traces qu'ils ont laissées sont ténues mais présentes. Aèdes, poètes, tragédiens, comiques, philosophes, orateurs, tous ont parlé d'eux et ont permis aux antiquisants de se pencher sur une de leurs nombreuses réalités ou manifestations. Ces chercheurs ont privilégié qui, l'angle du travail, qui, celui de l'oisiveté, qui, de l'hospitalité qui, du domaine juridique. Nous croyons, humblement, que les quelques travaux présentés ici permettent d'entreprendre notre propre projet de recherche, ayant comme objectif de mesurer l'évolution de la représentations et de la perception du mendiant en fonction des changements politiques, économiques et sociaux durant les périodes archaïque et classique.

Cadre spatio-temporel

Deux conditions motivent le choix de notre cadre spatio-temporel. D'une part, nos sources. Celles-ci sont relativement rares et nous ne pouvons nous permettre d'isoler l'étude du mendiant à une simple cité, voire à une seule région. Nous englobons dès lors tout le monde grec.

D'autre part, la chronologie. Puisque c'est Homère qui, le premier, dépeint le mendiant type dont l'image perdurera durant toute l'Antiquité, nous devons nous intéresser d'abord à l'époque homérique. La mendicité sera aussi étudiée aux époques archaïque et classique, plus riches en sources littéraires et qui permettent de s'attarder davantage aux changements de structures économiques et politiques de ces périodes que sur les périodes elles-mêmes afin de vérifier s'il y a évolution ou non de la représentation et de la perception du mendiant. Le matériel recueilli pour ces périodes est suffisant et il ne nous a pas paru nécessaire d'étendre notre problématique aux époques ultérieures, d'ailleurs moins riches en sources. de ce type.

Sources

Cette étude sur les mendiants et la mendicité s'appuie sur un corpus essentiellement composé de sources littéraires, en traduction³³. L'*Odyssée* d'Homère est l'une des plus importantes puisque le poète y dresse un portrait type très précis du *ptôchos*. Iros incarne le type parasite tandis qu'Ulysse représente le deuxième type, celui qui est poursuivi par la colère des dieux³⁴. Bien que l'*Odyssée* soit une épopée et non un document historique rapportant des événements précis, il appert que les Grecs eux-mêmes ont toujours considéré cette œuvre porteuse de leurs valeurs fondamentales. Nous pouvons donc raisonnablement nous appuyer sur ce document, ainsi que sur le suivant, pour la période archaïque.

Les travaux et les jours d'Hésiode fait l'éloge du travail qui est, selon le poète, la seule façon de vivre décentement. Ce texte fournit de précieuses informations quant à la perception du travail et de la hiérarchie des *erga* à l'époque de la colonisation grecque du bassin de la Méditerranée et apporte une dimension religieuse au fait de travailler. Hésiode y traite également des causes qui mènent à la mendicité et de la façon de s'en sortir. Son poème témoigne d'une perception légèrement différente du travail entre l'époque homérique et archaïque, tel qu'analysé par R. Descat³⁵.

Les tragédies et les comédies sont des sources intéressantes. Sophocle, dans *Œdipe à Colonne*, présente un Œdipe réduit à la mendicité et à l'errance³⁶, tandis qu'Aristophane, dans *Les Acharniens*³⁷, présente le mendiant mal vêtu, utilisé pour apitoyer l'ennemi, mais surtout, comme nous le verrons, y accuse Euripide d'être un *ptôchopoios*, « un faiseur de mendiant ». Ces pièces permettent de jeter un regard sur la place du mendiant à l'époque classique et de valider si son portrait type, établi par Homère, perdure ou se transforme.

³³ Les traductions utilisées dans notre mémoire sont tirées des éditions qui apparaissent dans la bibliographie, section sources.

³⁴ Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1710-1711.

³⁵ Descat, *L'acte*.

³⁶ Sophocle, *Les Trachiniennes, Antigone, Ajax, Œdipe Roi, Électre, Philoctète, Œdipe à Colone*, dans *Tragédies, théâtre complet*, traduction de P. Mazon, Paris, Gallimard, 1962.

³⁷ Aristophane, *Les Acharniens, Les Cavaliers, Les nuées*, dans *Théâtre complet, I*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

L'étude des philosophes grecs n'est pas à négliger. Les traités de Platon, d'Aristote et de Diogène Laërce parlent, certes, davantage de pauvreté que de mendicité, mais le traitement qu'ils font de cette dernière réalité révèle les transformations profondes de la société entre les V^e et IV^e siècles, et, de ce fait, leurs perceptions du mendiant.

Il faut, par ailleurs, accorder une place aux législateurs, aux orateurs et aux rhéteurs qui permettent une incursion dans le domaine du juridique et du politique. Il est important de savoir que Plutarque attribue à Solon (VI^e siècle) une loi qui punirait de mort quiconque vivrait par des moyens illicites et que, dès lors, la mendicité pourrait tomber sous le couperet de cette loi. Isocrate (V^e et IV^e siècles) mentionne, dans l'*Aréopagitique*, que l'Attique n'aurait pas connu l'extrême misère et que la mendicité y avait été enrayée. Ces rares exemples confirment que le phénomène de mendicité est assez criant pour que les cités réagissent par des lois. Dion Chrysostome et Plutarque, qui vivent aux I^{er} et II^e siècles de notre ère, seront consultés puisqu'ils rapportent des événements ayant eu lieu aux époques antérieures. À titre d'exemple, Plutarque a noté que Thémistocle (V^e siècle) aurait exigé que le superflu du produit des mines soit partagé entre tous les citoyens. Ceci permet, peut-être, d'émettre l'hypothèse que la richesse d'Athènes aurait mis à l'abri de la mendicité les plus démunis de la société.

Enfin, ces sources principales sont complétées notamment par Alciphron, qui a mis en scène des pauvres et des méprisés vivant à Corinthe au IV^e siècle. Certes, ce rhéteur a écrit au II^e et au III^e siècles, au surplus des « lettres fictives », mais nous pouvons les utiliser puisqu'elles nous apprennent quelles humiliations étaient entraînées par la condition de parasite de la société.

Méthodologie

Notre étude comporte trois chapitres. Le premier traite de la période archaïque tandis que les V^e et IV^e siècles font l'objet des deuxième et troisième chapitres. Ces divisions se sont imposées, naturellement, à la lecture et l'analyse des sources. La méthodologie envisagée consiste essentiellement en une analyse du récit en comparant ce que l'épopée, les élégies, les tragédies et les comédies, les plaidoyers et les traités philosophiques et rhétoriques ont

rapporté des mendiants et de la mendicité. La perception de cette élite intellectuelle ne donne évidemment pas toute l'étendue de la représentation et de la perception du *ptôchos* dans l'ensemble de la population, mais permet d'appréhender une large part de la réalité de ceux qui vivent de la *ptôcheia*. Le corpus de sources est analysé en respectant la chronologie afin de valider l'évolution de la représentation et de la perception du mendiant. Toutefois, cette façon de faire est complétée par une approche thématique afin de dégager les tendances, les continuités, les points de rupture.

La première partie du chapitre I s'intéresse à la représentation du mendiant dans la littérature archaïque, notamment chez Homère et Hésiode, afin de voir quel portrait ressort relativement à sa description physique, à son ventre affamé et à sa nature trompeuse. Les questions de l'intégration et de la perception du mendiant au sein de l'*oikos* puis des *poleis* naissantes sont ensuite posées en deuxième et troisième parties de ce chapitre.

Le chapitre suivant s'intéresse aux continuités et aux ruptures dans la représentation du mendiant au V^e siècle et maintient, à cet effet, le même plan que la première partie du chapitre I, puisque les tragédies suivent, pour l'essentiel, la ligne directrice donnée par Homère. Les efforts d'Athènes et de ses citoyens envers les indigents sont ensuite analysés en deuxième partie de ce chapitre. La *xénia* qui protégeait le *ptôchos* dans l'*oikos* homérique joue-t-elle encore son rôle au V^e siècle ou est-elle remplacée par des lois de la cité? Cette partie se penche sur ces interrogations tout en validant si la perception des mendiants s'est modifiée entre les deux époques.

Il est apparu évident, à l'étude des sources du IV^e siècle, que la période classique ne pouvait être traitée en un seul chapitre. La structure du chapitre III est, de ce fait, différente. Le mendiant n'est plus un sujet des comédies et le concept de *ptôchos* est utilisé en tant que critique de ces nouveaux riches issus de cette société en crise, tant par les auteurs comiques que par les rhéteurs. De plus, comme les sources de ce siècle décrivent davantage les conditions de vie difficiles de ceux qui vivent de la *ptôcheia*, une portion de ce chapitre y est consacrée. Quant à la toute dernière partie, elle présente les philosophes qui discutent de la place de la mendicité dans la cité.

Enfin, l'ensemble des réflexions et des réponses aux interrogations à l'origine de cette étude sont rassemblées dans la conclusion.

CHAPITRE UN

LA MENDICITÉ EN GRÈCE ARCHAÏQUE

Puiser aux sources de la mendicité en Grèce archaïque c'est puiser à même l'*Odyssee*. En effet, Homère a porté une attention toute particulière aux *ptôchoi* dont il a peint un portrait très précis, tant dans la description physique que dans celle de leurs habitudes, de leur nature même. Si l'apparence dépenaillée du mendiant a servi de déguisement aux dieux afin de diminuer leur insoutenable splendeur lorsqu'ils se montraient devant les hommes ou pour leur apparaître sans trop révéler de leur divinité³⁸, elle a de même servi à cacher la véritable identité³⁹ d'Ulysse afin qu'il puisse retourner chez lui sans se faire reconnaître (XIII, 429-438).

Homère n'est pas seul à mettre en scène des *ptôchoi*. Mendiant et mendicité sont aussi des thèmes repris dans *Les travaux et les jours* d'Hésiode qui se préoccupe de la pauvreté, résultant de l'oisiveté. Nous trouvons également quelques passages dans les *Élégies* de Théognis de Mégare s'intéressant à la pauvreté et à son corollaire, la mendicité, dont les allusions sont présentées en tant que contre-exemples d'une vie réussie. Dans les deux derniers cas, ces auteurs évoquent, plutôt que ne décrivent, le mendiant. Les *Vies* de Lycurgue et de Solon, telles que rapportées par Plutarque, donnent des indications d'ordre légal quant à la distribution de la richesse et la gestion de la pauvreté dans les *poleis*; elles

³⁸ Rose, « Divine Disguisings », p. 65, s'intéresse à cette question de métamorphose des dieux et de déguisements. Les divinités majeures peuvent modifier leur apparence lorsqu'elles apparaissent devant les hommes mais elles doivent également se cacher des autres dieux qu'elles peuvent également foudroyer du regard, comme en fait foi l'histoire de Zeus et de Sémélé. Par ailleurs, les hommes utilisent ce subterfuge lorsqu'ils veulent tromper autrui. Ainsi, Rose indique qu'Homère offre deux exemples de ce genre, celui d'Ulysse habillé en mendiant (*infra* p. 18) dans l'*Odyssee* et celui de Dolon recouvert d'une peau de loup dans l'*Illiade*. Les déguisements aveuglent la majorité des gens mais non pas ceux qui sont très proches, très familiers. Ainsi, Hélène reconnaît-elle Ulysse de même qu'Euryclée et Pénélope croient le reconnaître (*infra* p. 18). Et les divinités ne sont pas en reste, car Athéna, à titre d'exemple, dupe les prétendants impies qui ne réalisent pas que Mentor n'est qu'Athéna déguisée (XXII, 239), tandis qu'Ulysse reconnaît toujours celle qui le protège, malgré ses métamorphoses fréquentes (XIII, 312). Nous comprenons que ruse et tromperie sont permises, aux dieux et aux hommes, pour en arriver à leurs fins.

³⁹ Debidour, « De l'exclusion à l'exil », p. 38, mentionne que le déguisement sert également à « s'introduire quelque part grâce à la pitié et sans susciter la méfiance : on peut y voir l'indice probable d'une attitude sociale d'accueil qui devait être fréquente ou qui présentait du moins une sorte d'idéal moral ».

permettent alors d'élargir nos connaissances sur l'indigence vécue par les mendiants. La réalité de leur quotidien sera abordée dans le cadre de l'*oikos* et de la *polis*, tout en analysant les différentes conceptions de l'hospitalité, du travail et de l'oisiveté des Grecs de la période archaïque, toutes pénétrées de l'idéal homérique.

1.1 L'archétype du mendiant dans la littérature archaïque

Dressant un portrait type de la mendicité, Homère donne le ton. Dans l'*Odyssée*, il présente deux types de mendiants, le type paresseux et gourmand représenté par Iros, ce mendiant entretenu par les prétendants à la main de Pénélope, et le type nomade ou voyageur ayant quelquefois vécu un revers de fortune représenté, cette fois-ci, par Ulysse, le faux mendiant le plus célèbre de l'Antiquité⁴⁰.

1.1.1 La description physique

C'est au Chant XIII de l'*Odyssée* qu'Homère dresse le premier portrait d'un mendiant. La déesse Athéna transforme Ulysse en *ptôchos* pour qu'il paraisse bien laid aux yeux de tous (XIII, 397-403) et, surtout, qu'il soit méconnaissable à tous les gens, les prétendants comme son propre fils Télémaque et sa fidèle épouse Pénélope :

À ces mots, Athéna, l'ayant touché de sa baguette, / Rida sa délicate peau sur ses membres flexibles, / Fit tomber de son chef ses cheveux blonds et recouvrit / De la peau d'un vieillard chacun des membres de son corps; / Elle érailla aussi ses yeux, si beaux jusqu'à ce jour, / Le couvrit d'un haillon ainsi que d'une autre tunique, / Chiffons loqueteux et crasseux, tout noircis de fumée; / Puis jetant sur son dos la grande peau d'un cerf rapide, / Lui donna un bâton et une méchante besace, / Pleine de trous, qui avait une corde pour bretelle. (XIII, 429-438)

Cette description précise revient constamment dans le récit. Au chant XVI, Ulysse ira à la ville « sous les traits d'un vieux mendiant, tout couvert de guenille » (XVI, 273), tandis qu'au chant XVII il demande au vieil Eumée : « Mais si tu as un bâton de coupé, donne-le-moi pour m'appuyer, puisque vous dites le chemin glissant ». Et Homère rappelle encore qu'Ulysse a

⁴⁰ Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1710.

une méchante besace pleine de trous, qui avait une corde comme bretelle et que ce pitoyable mendiant était couvert de méchants haillons (XVII, 195-203; XVII, 336-339; XVIII, 41; XIX, 72). Ces répétitions entretiennent l'image négative et repoussante du mendiant, mais également la distinction entre l'apparence de ce gueux et celle de l'*aristos*. Richement vêtu, l'*agathos* est habillé par son épouse qui a tissé pour lui les plus belles étoffes, étoffes qui se trouvent souvent dans le trésor de l'*oikos* afin de servir de don ou de contre-don entre *aristoi* selon les règles de l'hospitalité.⁴¹ Ces vêtements le distinguent alors des *ptôchoi* qui se les procurent pour se protéger du froid et des intempéries. C'est ainsi qu'Ulysse se plaint de n'avoir sur lui : « ...que de méchants haillons; le froid et l'aube / Me saisirait; La ville, à vous entendre est loin d'ici. » (XVII, 24-25). Télémaque offrira à Ulysse déguisé en mendiant : « ... des habits neufs, robe et manteau » (XVI, 79) et Pénélope lui donnera, non pas sa main s'il réussit à tendre l'arc, mais : « Il recevra de moi des habits neufs, robe et manteau, un épieu bien ferré contre les chiens et les rôdeurs, un glaive à deux tranchants et des sandales pour ses pieds; puis je le ferai reconduire où son cœur le souhaite » (XXI, 338-342).

La misère vestimentaire des mendiants accentue leur régression sociale dans un monde où les vêtements occupent une grande place et où le prestige de l'hôte est rehaussé par la beauté des convives bien habillés. On constate dès lors l'importance accordée au rituel qui consiste à laver, oindre d'huile et habiller richement l'étranger accueilli chez un hôte⁴². Là où l'aristocrate offre le vêtement correspondant autant à son renom qu'à celui de son hôte, ici le mendiant cherche l'habit qui le protégera des rigueurs du froid. On pourrait même relever l'importante distinction entre les deux groupes sociaux par le fait que Pénélope ne récompensera pas l'étranger sans ressources et sans famille du prix de sa main, mais de

⁴¹ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 55-56. Les auteurs précisent en effet que, d'un point de vue économique, l'idéal de l'*oikos* est l'autarcie. Mais puisqu'il est impossible de produire tout ce qui peut être consommé par les résidents, le maître doit s'approvisionner à l'extérieur en utilisant soit les règles de l'institution du don et du contre-don, soit même la guerre et le brigandage. Notons que la question de l'hospitalité et de ses lois sera traitée dans la deuxième partie du chapitre I.

⁴² C'est ainsi que Télémaque est accueilli chez Nestor : « La belle Polycaste, entre-temps, baignait Télémaque. / C'était la plus jeune des filles du fils de Nélée. / Après avoir lavé et frotté son corps d'huile fine, / Elle le vêtit d'une robe et d'une belle écharpe » (*Od.*, III, 464-467).

présents moindres. « Dans une société où les présents sont donnés selon le statut »⁴³, Ulysse, déguisé en mendiant, devra se contenter de peu.

Les guenilles aux vieux mendiants, les riches habits aux jeunes hommes; les dieux à loisir peuvent transformer les mortels : « car rien n'est plus facile aux dieux, maîtres du vaste ciel, que de rehausser un mortel ou de le ravalier » (XVI, 211-212). Homère joue fréquemment avec cette idée de transformation dans le rapport entre Athéna et Ulysse. En effet, selon les besoins du récit, Athéna transforme Ulysse en mendiant afin qu'il ne soit pas reconnu (XIII, 429-438; XVI, 454-459; XXIV, 155-158) et rémodifie son apparence lorsqu'elle doit l'être (XVI, 173-176; XXII, 1). Nous devons souligner un aspect particulier lié aux diverses métamorphoses d'Ulysse en mendiant. Lorsqu'Athéna modifie son corps, elle ne le fait qu'en surface⁴⁴, car s'il y a perte de cheveux, vieux haillons sur les épaules et les yeux éraillés, sa peau ridée ne cache pas sa vieille cicatrice et sa carrure reste intacte. Ainsi, au moment où Ulysse affrontera Iros, il n'aura qu'à retrousser ses haillons pour que tous puissent voir « Ses grandes belles cuisses, puis ses épaules carrées, / Sa poitrine et ses bras musclés » (XVIII, 67-69).

Il arrive toutefois que, tout comme les dieux laissent deviner qui ils sont malgré leur déguisement (III, 377), Ulysse soit presque reconnu sous ses haillons. Ainsi, dans un épisode célèbre du chant XIX, Pénélope ordonne à la vieille nourrice Eurycle de baigner ce vieillard : « Il a même âge que ton maître, et je crois bien qu'Ulysse aurait des mains, des pieds pareils à ceux que je te vois, car le malheur a vite fait de nous vieillir un homme »; et Eurycle de renchérir : « Au fond de moi. Écoute bien ce que je vais te dire : j'ai déjà vu venir ici beaucoup de malheureux, mais à coup sûr jamais quelqu'un dont les traits, dont la voix, dont les pieds même ressemblaient autant à ceux d'Ulysse » (XIX, 358-360; 378-381)⁴⁵.

Ce jeu des apparences n'est qu'une des nombreuses manifestations de la nature trompeuse du mendiant. Ces hardes et cette laideur cachent-elles un noble, victime du courroux des dieux ou cet autre, appauvri par une mauvaise gestion de sa richesse? Il semble que la déchéance

⁴³ Ndoye, « Hôtes », p. 264-266; *id.*, *Groupes sociaux*, p. 76.

⁴⁴ Rose, « Divine Disguisings », p. 64-65.

⁴⁵ Voir, déjà sur ce point, *supra*, p. 15, note 38.

physique du mendiant dépeinte par Homère ait été associée à cette déchéance qui suit de près l'appauvrissement, comme en témoigne, quelques deux cents ans plus tard, Théognis de Mégare dans ce quatrain : « O dégradante pauvreté, pourquoi peser sur mes épaules pour avilir mon corps et mon esprit! Tu m'inities de force, malgré ma répugnance, à toutes sortes de bassesses, moi qui savais entre tous les hommes ce que sont noblesse et beauté » (*Élégies*, I, 649-652)⁴⁶. La force de l'image négative du pauvre réduit à la mendicité se retrouve également dans cet autre extrait des *Élégies* où les fléaux que sont la pauvreté, la vieillesse, la maladie et la mort sont considérés moindres que le mépris d'enfants face à un père qui leur a consacré sa vie. Pour exprimer cette idée, Théognis écrit que: « ses enfants parfois le haïssent, ils le vouent à la mort, le regardent avec horreur, tel un gueux (*ptôchos*) qui frappe à leur porte » (*Élégies*, I, 267-276). Encore ici, nous insistons sur l'image négative du mendiant véhiculée par les poètes.

Il est pourtant un autre exemple d'un *ptôchos* qui ne fait pas dans la laideur de l'apparence physique mais dans celle des sentiments et des agissements. Il s'agit d'Iros, ce mendiant parasite, le deuxième type présenté par Homère.

Le portait d'Iros, ce mendiant paresseux et querelleur, est évoqué au tout début du chant XVIII.

Survint un mendiant, le gueux qu'on voyait quémander / Jour après jour dans la ville d'Ithaque. Il n'était pas / Plus grand goinfre que lui; mangeant et buvant comme un trou / Il n'avait force ni vigueur, mais bien belle apparence. / Arnée était le nom que lui avait donné sa mère / Quand il naquit; mais tous les jeunes l'appelaient Iros, / Car c'était lui que l'on chargeait de porter les messages. (XVIII, 1-7)

La description physique de ce vagabond n'est pas aussi explicite que celle présentée pour décrire Ulysse. Iros est ici un jeune homme dont la beauté peut être vantée mais qui, par opposition, n'est que faiblesse et couardise : « Vantard, mieux vaudrait maintenant pour toi n'être pas né, / Si la peur te fait trembler à tel point devant cet homme » (XVIII, 79-80). Pour R. Descat, ce personnage est le contre-exemple du héros homérique qui doit cumuler trois

⁴⁶ Théognis, *Poèmes élégiaques*, texte établi et traduit par J. Carrière, Paris, Les belles Lettres, 1962. L'auteur rapporte, dans l'introduction (p. 6), que le poète lui-même aurait perdu ses biens et connu pauvreté et exil. On peut également noter que Théognis associe beauté et noblesse qui s'opposent à l'avisement du corps et aux bassesses qui en résultent.

traits caractéristiques : l'acte, la parole et la beauté⁴⁷. Si les dieux possèdent toutes les qualités, les héros, trois, Iros n'en a qu'une, la beauté. Il importe de souligner que le nom de naissance de ce mendiant, Iros n'étant qu'un sobriquet qui fait allusion à son rôle de messagers auprès des prétendants, est Arnéios qui signifierait doux comme un agneau⁴⁸. Cet homme ne possède donc pas la force associée au guerrier : « Le non-guerrier est par contre laid de figure et de démarche comme Thersite ou fragile comme Iros »⁴⁹. Cette conception toute homérique avait déjà été relevée par W. Jaeger dans sa *Paideia*. L'helléniste allemand mentionnait en effet l'union des concepts *kalos* (le beau) et *agathos* (le bon) « pour exprimer l'idéal complet de la personnalité humaine tel que le concevait la société grecque primitive. Il comprend à la fois la beauté physique [...] et la véritable *areté* (impliquant force et adresse du combat ou de l'athlète) qui, croyait-on, allait de pair avec elle »⁵⁰. Il prit, tout comme R. Descat et G. Courtieu⁵¹, l'exemple de Thersite, qui n'a pas d'*areté* et, par conséquent, est d'une grande laideur. Dans le cas d'Iros, si son visage est beau, ce sont ses actes et ses propos qui sont vils et méchants, comme en témoigne ce passage le mettant en scène avec Ulysse à qui il reproche de venir quémander sur son territoire :

Vieillard, quitte le seuil, ou je t'en tire par les pieds! / Ne vois-tu pas que ces gens me font mille clins d'œil / Pour m'inviter à te tirer dehors? Mais j'aurais honte! / Allons, vite, debout! Sinon nous en viendrons aux mains! (XVIII, 10-12).⁵²

⁴⁷ Descat, *L'acte*, p. 46.

⁴⁸ Bader, « Un nom indo-européen », p. 207. L'analyse approfondie que fait l'auteur l'amène à spécifier que le rapprochement entre Iros et Iris relèverait de l'étymologie populaire, car l'étude d'Iros et des dérivés rapprocherait davantage Iris d'une ancienne racine de *wir* « homme » reliée au concept de force (ce que n'a pas Arnéios, malgré sa belle prestance) dont Ulysse fait largement étalage dans les vers suivants. D'autres philologues ont vu en *wi*, un dérivé d'Iris, qui signifie « courbé ». Peut-on se permettre d'ajouter que ce « courbé » est finalement l'attitude du mendiant devant le poids de l'infortune? Et n'est-ce pas ainsi qu'Homère dépeint le mendiant type vêtu de pauvres haillons? Nous pouvons, certes, le penser.

⁴⁹ Descat, *L'acte*, p. 46.

⁵⁰ Werner, *Paideia*, p. 30 et p. 473, note 4.

⁵¹ Courtieu, « Thersite et Polydamas », p. 9-25.

⁵² Cette rencontre entre les deux *ptôchoi* a été interprétée de façons assez différentes par les savants. Si certains considèrent que ce passage est un ajout ultérieur (voir Homère, *Odyssée*, traduction de V. Bérard, p. 22), d'autres pensent que le poète voulait ajouter une note comique à cette rencontre, notamment J. Van Leeuwen, *Odysea*, p. 491, cité par Levine dans « Odyssey 18: Iros as Paradigm for the Suitors », p. 200-204. Toutefois, pour D. Steiner, « Diverting Demons », p. 73, la mise en scène des deux mendiants permet à Homère d'utiliser « two figures probably very familiar to the Homeric audience of archaic times, the public beggar and the *aklêtos*, the uninvited guest or parasite, whose profile in later archaic and classical sources the greedy, quarrelsome, idle and clownish Iros foreshadows on many counts ». Cependant, c'est la thèse de D. B. Levine (*loc.cit.*) qui paraît la plus intéressante, car elle propose que la lutte entre Iros et Ulysse et son aboutissement négatif pour Iros sont le

Iros invective Ulysse qui retrousse ses haillons. Alors, à la vue de ses cuisses, de ses bras musclés, Iros se sentit mal (XVIII, 75-77). Ce mendiant type a sans doute la beauté des *kaloi*, puisque celle-ci mérite d'être vantée, mais il ne possède pas leur valeur. Là où la gloire et le renom guident l'*aristos*, c'est la faim qui guide le *ptôchos*.

1.1.2 L'éternel affamé

Homère a mis en scène ses deux mendiants types réduits à l'indigence, souffrant de mille maux, gênés par la faim. Quelles qu'en soient les causes, Iros et Ulysse doivent tendre la main vers les autres pour se nourrir :

Rien n'est plus dur pour un mortel que ce vagabondage. / Ah! ventre de malheur, qui fait tant souffrir les humains / Voués à une vie errante et à ses noirs tourments! (XV, 343-345)

Cet extrait illustre le rapport entre faim et ventre qu'Homère se plaît à répéter dans l'épopée. L'étude exhaustive effectuée par M. Ndoye, sur la notion de quête alimentaire dans l'*Odyssée*, répertorie les nombreuses allusions à ce ventre, source de tous les maux, qu'il s'agisse de « son aspect maléfique (*ouloménè*, « pernicieux » : *Od.*, XV, 322; XVII, 287; 474; *kakoergos*, « malfaisant » : *Od.*, XVIII, 53; *lugra*, « malfaisant » : *Od.*, XVII, 473; *kunteros*, « plus chien » : *Od.*, VII, 217) et sa gloutonnerie (*analtos*, « insatiable » : *Od.*, XVII, 228; XVIII, 564; *margè*, « vorace » : *Od.*, XVIII, 2) [...]. Le ventre pousse l'homme en proie à la faim à accomplir des actes indignes, d'où la fréquence du terme *kakos*, « mauvais » (*Od.*, XV 344; XVII 287; 477; etc.)⁵³.

Ces occurrences permettent de réaliser à quel point il est facile de ne pas être en mesure de bien se nourrir à l'époque homérique. La quête alimentaire est plus difficile pour l'homme qui quitte sa patrie car, devenu étranger dans une cité qui ne l'a pas vu naître, « il est privé de tout droit, de toute protection, de tout moyen d'existence. Il ne trouve gîte et garantie que

reflet (miroir) de la rencontre fatale qui aura lieu au chant XXII entre les prétendants et Ulysse qui se révélera enfin. Iros et les prétendants sont punis de leur arrogance envers ce mendiant déguisé. Cette scène a donc, pour lui, un rôle indispensable dans la logique du récit de la vengeance d'Ulysse.

⁵³ Ndoye, « Faim », p. 71.

chez celui avec qui il est en relation de *philotès* »⁵⁴. Sans l'hospitalité et pour se sortir de la misère, il faut avoir recours soit au brigandage soit à la mendicité ou au travail du thète⁵⁵.

Ce ventre qui crie, ce goinfre, ce gouffre sans fond (XVIII, 26, 114-115, 364) n'est pas que le lot du mendiant homérique. Il est le lot des navigateurs comme en font foi tous les passages de l'*Odyssée* qui rapportent les nombreuses escales effectuées pour prendre les repas ou pour refaire le plein de provisions⁵⁶. Mais, si l'épopée regorge d'exemples, Homère n'est pas seul à traiter cette question du ventre affamé. Hésiode déclare que les Muses de l'Olympe s'adressent à lui en le qualifiant de « choses viles qui ne sont que des ventres » (*Théogonie*, 26) et il souligne pareillement que la faim est fidèle compagne de celui qui ne fait rien (*Les travaux et les jours*, 302). Mais, ce sont surtout les vers suivants qui montrent que le ventre peut mener à la ruine : « Il n'y a rien de meilleur pour un homme que de prendre une femme / qui soit bonne; mais une femme mauvaise⁵⁷ vous ferait claquer des dents, / une goulue qui, sans torche, vous fait brûler un homme » (*Les travaux et les jours*, 702-704). Théognis reprendra l'idée : « J'en ai vu un autre qui pour satisfaire son ventre a dilapidé sa fortune en répétant « Ah! La bonne vie que je mène » et qui mendie aujourd'hui auprès de tous les amis qu'il rencontre » (*Élégies*, 920-922).

La question à poser, dès lors, est de savoir qui se cache sous cette apparence dépenaillée, au ventre considéré comme un gouffre sans fond. Ce mendiant est-il un dieu qui veut éprouver les humains? Est-il ce paysan qui ne veut pas travailler? Est-il ce noble essuyant un revers de fortune? Ou est-il un simple vagabond racontant des histoires afin d'obtenir une aumône?⁵⁸ Si son aspect extérieur ainsi que sa goinfreterie gênent l'hôte qui l'accueille chez lui, c'est sa nature trompeuse qui le mystifie.

⁵⁴ Ndoye, « Faim », p. 71, note 22.

⁵⁵ De tous les moyens pour se sortir de la misère, M. Ndoye spécifie que la mendicité est le plus pacifique. L'*Odyssée* regorge d'épisodes où les compagnons d'Ulysse apaisent leur faim non par la mendicité mais par le brigandage. Voir « Faim », p. 71-72. Quant au travail pour ce sortir de la misère, cette discussion sera présentée ultérieurement. Voir *infra*, p. 37.

⁵⁶ Ndoye, « Faim », p. 71.

⁵⁷ La mauvaise femme avait déjà été présentée dans la *Théogonie* alors que les dieux créent Pandore. Aux vers 590-599, Hésiode compare les femmes aux faux-bourçons qui restent à l'intérieur des ruches et se gavent du travail des abeilles et surtout, « mettent le travail d'autrui à l'abri dans leur propre bedaine ». Ici, encore, la notion du ventre est présente.

⁵⁸ Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1710.

1.1.3 La nature trompeuse du mendiant

Nombreux sont les extraits de l'*Odyssée* qui traitent de cette nature trompeuse. Celui qui « s'esquive »⁵⁹, le fait essentiellement dans ses propos et au sujet de ses origines. Mais la première allusion à la duperie du mendiant est liée à son apparence trompeuse, à son déguisement, et non à ses propos. Au chant IV, Hélène raconte à Télémaque une des ruses imaginées par son père Ulysse alors qu'il était à Troie :

S'étant meurtri le corps de coups, pour se défigurer / Et ayant revêtu de vieux haillons,
il se glissa, / Tel un valet, dans la ville ennemie aux larges rues, / Jouant au mendiant,
afin de mieux donner le change. (IV, 244-247)

Cet extrait est important. Il donne à croire que mendiant et mendicité sont choses courantes, puisque vêtu ainsi, Ulysse passe inaperçu, trompant ceux qui le croisent⁶⁰. Et si le rusé Ulysse utilise ce subterfuge, il n'est pas seul. Les dieux le font également puisqu'un des prétendants apostrophe ainsi le fier Antinoos, après qu'il eût frappé Ulysse :

Tu n'as pas honte, Antinoos ? frapper un pauvre bougre ! / Grand fou ! Et si jamais
c'était un dieu venu du ciel ? / Les dieux prennent souvent les traits de lointains
étrangers / Et vont de ville en ville empruntant toutes les formes, / Pour s'enquérir des
vertus et des crimes des humains. (XVII, 483-487)

Passer inaperçu, cacher ses origines, le déguisement du vagabond⁶¹ permet de soustraire sa vraie nature aux yeux des autres, prétendre être ce qu'il n'est pas et potentiellement duper autrui⁶². Et il faut noter qu'ici, le choix d'Homère s'est arrêté sur celui du mendiant, ce

⁵⁹ Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 948, s.v. πτόσσω, « s'enfuir, chercher refuge, s'esquiver » et par extension le mot équivalait à πτωχέω « mendier ».

⁶⁰ Ulysse déguisé en mendiant ne peut soulever de suspicion puisque, et bien qu'il soit difficile d'en préciser le nombre, chaque *oikos*, chaque ville avait assurément son lot de mendiants. D'ailleurs, la remarque faite à Eumée par Antinoos aux vers 375-379 du chant XVII confirme cette idée : « Ô porcher trop fameux, pourquoi l'avois conduit en ville ? / N'avons-nous pas déjà suffisamment de vagabonds, de détestables mendiants, fléaux de nos festins ? / Une foule de gens dévore ici les biens du maître, / Et tu n'es pas content ! il t'en fallait encore un autre ! ».

⁶¹ Nous pouvons noter que ni Hésiode ni Théognis ne présentent de faux mendiants ou de mendiants déguisés dans leurs œuvres. Quand Hésiode parle de mendiant et de mendicité, il fait référence à des hommes réduits à quêter leur ration quotidienne. Il ne présente pas de personnages trompeurs.

⁶² Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1714, rapporte que saint Ambroise (S. Ambros. *De off.* II, 16) se plaint que des mendiants, richement vêtus, s'inventent une noble naissance, feignent des dettes importantes dues à des revers de fortune et se présentent ainsi chez des particuliers (et plus tard chez les dispensateurs des aumônes de l'Église) afin d'obtenir de plus fortes sommes d'aide. Ce trait caractéristique perdure donc.

pauvre parmi les pauvres dont la vie a basculé. Le poète n'a assurément pas choisi ce déguisement au hasard. Nous pouvons croire qu'aimant répéter que la vie des hommes dépend du bon vouloir des dieux, Homère ne pouvait choisir de meilleur exemple en s'arrêtant sur ce *ptôchos* qui marche le dos voûté afin de bien marquer le poids de son infortune, une infortune décidée par les dieux. En effet, à l'époque homérique ce sont les dieux et le hasard qui déterminent arbitrairement le sort attribué à chaque mortel comme le mentionne Achille dans cet extrait de l'*Illiade* :

Deux jarres sont plantées dans le sol de Zeus : l'une renferme les maux, l'autre les biens dont il nous fait présent. Celui pour qui Zeus Tonnant fait un mélange de ces dons rencontre aujourd'hui le malheur, et demain le bonheur. Mais de celui à qui il n'octroie que misère, il fait un être qu'on méprise; une faim dévorante le poursuit à travers la terre immense, il erre méprisé des dieux et des hommes (XXIV, 527-533)⁶³.

Ulysse véhicule également cette idée en répétant plusieurs fois dans l'*Odyssee* qu'il était riche mais que Zeus, selon son bon vouloir, lui a tout ôté et qu'à ce moment-là, les hommes doivent se résigner à accepter, même à contrecœur, le sort décidé par les dieux :

Moi aussi j'ai vécu un jour heureux parmi les hommes, / Dans un riche palais, et j'ai donné à plus d'un pauvre, / Sans demander son nom, sans consulter que ses besoins. / J'avais une foule de serviteurs et tous ces biens / Qui font la vie heureuse et vous rangent parmi les riches. / Mais Zeus m'a tout ôté ; il le voulait sans doute ainsi (XVII, 419-424 ; XIX, 75-80)⁶⁴.

L'idée d'un revers de fortune est aussi présente chez Théognis même si ce revers n'est pas spécifiquement causé par les dieux. Chez lui, comme chez Homère, l'indigence nouvelle creuse un fossé entre la vie d'hier et celle d'aujourd'hui comme il ressort des vers suivants :

Si l'un de mes amis me voit dans l'infortune, il détourne sa tête et ne veut même pas jeter les yeux sur moi; mais que quelque bon vent m'apporte un de ces biens qui échoient rarement à l'homme, je ne recueille que saluts et marques d'amitié. (*Élégies*, I, 857-860)⁶⁵

⁶³ Je souligne le verbe « errer » qui, dans l'*Odyssee*, est associé au mendiant lui-même qualifié à la fois d'*alètès* et de *ptôchos*. Voir, à cet effet, Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 909.

⁶⁴ Les extraits suivants traitent du même sujet : *Odyssee*, XIV, 503 ; XVIII, 130-139 ; XVII, 122-123. Cette idée du lot de chacun décidé par les dieux n'est pas unique aux épopées d'Homère puisque nous la retrouvons dans *L'hymne à Démèter* aux vers 147-148 : « Grand-mère ce que les dieux nous donnent / même sans joie, il faut / l'accepter ; ils sont plus forts que nous ». Cette influence marquera également certaines œuvres littéraires de la période classique et chez le poète Archiloque, fragments, 15 : « L'envie n'a jamais habité mon cœur et je n'ai point de colère contre l'ordre établi par les dieux ».

⁶⁵ La même idée se retrouvait également aux vers 697-698 : « Dans les bons jours j'ai de nombreux amis. Mais traversé-je quelque épreuve? Peu me gardent un cœur fidèle ».

Il est intéressant de souligner que quelques deux siècles séparent les auteurs mais que l'infortune qui frappe leurs personnages génère les mêmes conséquences, à savoir, une certaine forme de dégoût. Dans *Les Travaux et les jours* d'Hésiode, la notion de revers de fortune est inexistante, les causes de la mendicité étant tout autre comme nous le verrons, le dégoût, cependant, demeure.

Quelles que soient les causes de la mendicité, le vagabond a faim, il doit quémander. A. Baudrillart écrivait que « l'aumône tombe plus abondante dans la besace d'un heureux messenger »⁶⁶. En effet l'*Odyssée* regorge d'exemples⁶⁷ qui abondent en ce sens, puisqu'« une de leurs ressources (aux mendiants) est d'exploiter la curiosité publique. Ils recueillent les bruits et les colportent, vrais ou faux »⁶⁸. La rencontre d'Ulysse et de son fidèle porcher Eumée donne lieu à de nombreux échanges où il est question de tous ces gens, venus de loin, qui ont débité des histoires, plus souvent fausses que vraies, afin de recevoir nourriture et manteau chaud. Ainsi parle Eumée, à ce propos :

Vieillard, aucun rouleur des mers venu leur en parler / Ne saurait plus les convaincre ni sa femme ni son fils. / Pour être bien traités, les vagabonds ont vite fait / De nous mentir, et la vérité leur importe peu. / Sitôt qu'un vagabond arrive chez nous à Ithaque, / Il court chez ma maîtresse et lui débite quelque fable, / Alors elle l'accueille et l'interroge ; / Et la voilà tout en sanglots, les yeux noyées de larmes, / Comme il arrive quand on pleure un époux mort au loin. / Toi aussi, pauvre vieux, tu forgeras vite une histoire, / Pour qu'on te donne les habits, la robe et le manteau. (XIV, 122-132)⁶⁹

Bien que le récit de l'*Odyssée* nécessite qu'Homère présente une Pénélope maintes fois leurrée par le babillage des étrangers, A. Baudrillart expliquait qu'on écoute plus aisément ceux-ci car les nouvelles parviennent rarement à cette époque. Ayant voyagé par mer ou par terre, ces vagabonds peuvent colporter des histoires dont personne, vraiment, ne peut vérifier l'authenticité.

⁶⁶ Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1710.

⁶⁷ Pour la période archaïque, les seules références à la parole trompeuse du mendiant proviennent de l'*Odyssée*.

⁶⁸ Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1710.

⁶⁹ Les extraits suivants relèvent tous l'idée que le vagabond charme son hôte afin d'être bien reçu : *Odyssée*, XIV, 152-154; 166-167; 386-389; 400; XVII, 163-165; 508-511; 548-550; 556, 559.

Cette exploitation de la crédulité des gens semble être à la fois intégrée et même acceptée par les Grecs, car elle n'empêche pas l'hôte de nourrir ce mendiant trompeur. Eumée offre à boire à Ulysse, déguisé en mendiant, malgré le fait qu'il ne croit pas un mot du présage du retour imminent d'Ulysse (XIV, 166-167). Il est toutefois intéressant de noter la suite de la conversation entre Eumée et Ulysse : « Plus que les portes de l'Hadès, je déteste tout homme / Qui, cédant à la pauvreté, débite des histoires. » (XIV, 156-157). Ulysse véhicule-t-il une perception contraire à la croyance que le sort est voulu par les dieux et que les hommes doivent se résigner devant celui-ci? Homère n'est-il pas rejoint par Hésiode, qui croit qu'il ne faut pas céder à la pauvreté et répondre à celle-ci en travaillant?

Ce sont d'importantes questions. L'étude de l'archétype du mendiant dans la littérature archaïque permet déjà d'entrevoir l'importance de ce personnage chez les Grecs. Si la description physique du *ptôchos* semble relever davantage de la fiction, ce sont les conditions de quête alimentaire justifiant ses propos trompeurs qui le rapprochent davantage de la réalité. En effet, Homère ne peut mettre en scène que des personnages qui ont une résonance dans la vie des gens, que ces personnages soient des dieux, des héros ou de petites gens. Les dieux sont présentés selon la tradition religieuse du temps, les héros correspondent à l'image du guerrier idéal et les petites gens qui vivent ou vivent autour des héros sont ceux-là mêmes qui forment l'essentiel de l'auditoire d'Homère et d'Hésiode⁷⁰. Nous pouvons affirmer, comme le fait D. Steiner, que les deux mendiants de l'*Odyssée* sont : « two figures probably very familiar to the Homeric audience of archaic times, the public beggar and the *aklêtos* »⁷¹.

Que nous apprennent-ils ? Les extraits liés à ce gouffre sans fond qu'est le ventre exposent la difficulté de se procurer de la nourriture et font entrevoir que les causes associées à la mendicité ont évolué dans la période étudiée.

Des études socioéconomiques effectuées par A. Snodgrass et J.-P. Vernant⁷² démontrent qu'il y aurait eu une sorte de révolution économique au cours du VIII^e siècle. La période

⁷⁰ Finley, *Le monde d'Ulysse*, p. 27.

⁷¹ Steiner, « Diverting Demons », p. 73.

⁷² Snodgrass, *La Grèce archaïque*, p. 32-33; Vernant, « Travail et nature », p. 18.

homérique aurait connu une économie de type pastoral où l'élevage était associé aux vergers et aux vignobles tandis que l'époque suivante aurait développé davantage la culture du sol et un régime à base de céréales même si cette démarcation n'est pas si nette. En effet, A. Snodgrass est conscient qu'Homère décrit une société pastorale qui appartient aux siècles obscurs et que déjà la société homérique vit la transition vers une société d'agriculteurs et non plus seulement de pasteurs. Ceci expliquerait les références aux « mangeurs de pain » que l'on trouve dans l'*Odyssée*. Par ailleurs, le poème *Les travaux et les jours* confirme qu'à l'époque d'Hésiode, les dons de la terre devaient être gagnés par la sueur. Dans le monde d'Ulysse à dominante pastorale, aucun effort n'était nécessaire pour se nourrir, tandis que la culture céréalière, qui a supplanté l'économie pastorale alliée à la culture arbustive, exigeait un travail beaucoup plus ardu pour pouvoir récolter les fruits de la terre. La quête alimentaire semble donc avoir été plus facile à l'époque chantée par Homère qu'à l'époque d'Hésiode et nous croyons que cela expliquerait la distinction des causes de la mendicité par les deux auteurs. Ainsi, Homère rend entièrement les dieux responsables du sort des hommes tandis que cette part de responsabilité diminue chez Hésiode qui prétend que si les dieux éprouvent les hommes, ceux-ci peuvent se sortir de l'indigence grâce au travail :

Quand se lèvent les Pléiades / (elles sont filles d'Atlas), / commence la moisson / [...] /
 Sinon plus tard il te faudra / mendier dans les maisons / des autres et on ne te donnera
 rien. / [...] / Travaille, Persès, imbécile. / Fais le travail que les dieux / ont imposé aux
 hommes. / Sinon, avec tes enfants et ta femme, / le cœur malheureux, tu iras / demander
 ta pitance aux voisins. (*Les travaux et les jours*, 383-400)

En fait, il n'y a pas de césure entre les mondes décrits par Homère et Hésiode. Il y a lente évolution. C'est pourquoi, assurément, Homère peut mettre dans la bouche d'Ulysse cette critique liée au fait de céder à la pauvreté, sans que cela soit contraire à l'idée dominante du sort de chacun déterminé par les dieux. L'idée du travail comme remède à la mendicité, présente chez Hésiode, se trouvait, à l'état embryonnaire, chez Homère.

Cette première incursion dans les œuvres d'Homère, d'Hésiode et de Théognis présente déjà deux aspects de la mendicité. D'une part, l'homme déchu, tel Iros, le travailleur fainéant, tel Persès, qui ne sème et ne récolte rien, ne peut qu'être réduit à vivre en quête ; et d'autre part, la grande catégorie des *alêtai*, ceux qui cachent leurs origines afin de soustraire aux hommes les causes de leur infortune. Ils sont victimes des dieux comme Ulysse :

Plus d'une épreuve l'attendit dans sa propre demeure / Et jusque dans les bras des siens.
Tous les dieux le plaignaient, / Excepté Poséidon, qui poursuivait de sa rancune / Cet
Ulysse divin jusqu'à son retour au pays. (I, 18-21)

Ou victime de la mauvaise gestion de leurs ressources comme le raconte Théognis :

Ainsi donc, Démoclès, le mieux est de régler sa dépense sur ses ressources, d'y rester attentif : ce faisant tu ne donneras à un autre le fruit d'une vie laborieuse, pas plus que tu ne connaîtras la servitude de la mendicité. (*Élégies*, I, 923-926)

À ces exemples nous pouvons ajouter le risque qui guette le guerrier s'il ne défend pas sa patrie. Condamné à l'exil, il mendiera sur les routes :

Il est beau de mourir, tombé au premier rang, en brave qui combat pour la patrie. Quitter sa cité et ses champs fertiles pour s'en aller mendier est le sort le plus maudit. Il erre, le malheureux, traînant sa mère chérie, son vieux père, ses petits enfants et sa jeune femme, objet d'aversion pour ceux qu'il aborde, poussé par le besoin et l'odieuse pauvreté, opprobre de sa race, et donnant un démenti à la noblesse de son visage, bref, escorté par toutes les hontes et tous les malheurs. Si donc le vagabond ne rencontre sur ses pas ni estime ni pitié, ni pour lui ni pour ses enfants, combattons avec cœur pour ce pays, mourons pour nos enfants, n'épargnons plus notre vie. (Tyrnée *apud* Lycurgue, *Contre Léocrate*, 107)

Ces portraits étant présentés, il importe maintenant de retracer dans quel contexte sociopolitique les mendiants ont évolué afin de comprendre leur niveau d'inclusion ou d'exclusion dans la société grecque archaïque, car si la quête alimentaire n'était pas chose si facile pour de nombreux Grecs, cette situation l'était davantage pour les gueux *oikoi*.

1.2 Le mendiant dans le monde de l'*oikos*

En Grèce ancienne, dans le monde dépeint par Homère, le cadre de vie sociale n'est pas encore celui de la cité. C'est celui de l'*oikos*⁷³. Ce cadre, souvent traduit par « famille », est considéré soit comme une unité humaine et économique,⁷⁴ soit comme une unité de résidence et de subsistance.⁷⁵ L'*oikos*, composé d'un groupe familial qui inclut les personnes libres et les esclaves, est sous l'autorité d'un maître qui joue un rôle primordial puisqu'il est

⁷³ Descat, *L'acte*, p. 265, précise que le terme *oikos* a remplacé celui de *génos* depuis que les travaux du savant M. I. Finley ont indiqué que *génos* ne représentait pas la réalité exprimée par les textes anciens.

⁷⁴ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 54.

⁷⁵ Descat, *L'acte*, p. 273-274.

entièrement responsable de la production et de la redistribution des biens à l'intérieur de son domaine⁷⁶. C'est également lui qui doit y faire respecter la *thémis* et les règles de l'hospitalité. Il jouit donc de grands pouvoirs et, généralement issu de l'aristocratie, se considère apte à les exercer.

Dans ce cadre de vie sociale qu'est l'*oikos*, un cadre qui « néglige l'individu ou le subordonne au groupe »⁷⁷, tous les résidents ont une fonction à remplir, fonction supervisée par le maître. Ce dernier est aussi responsable d'accueillir tout étranger qui frappe à sa porte : « Ne sois pas appelé l'homme sans hôte » indique Hésiode à son frère Persès⁷⁸. Le devoir de l'*agathos* est d'accueillir son semblable mais aussi de nourrir et de protéger le *kakos* qui dépend de lui. Le mendiant se trouve dans cette dernière situation bien que l'on sache que même des nobles ont été réduits à l'indigence et à la mendicité.

1.2.1 Où mendier?

Homère s'intéresse peu aux lieux où mendient les vagabonds. Cependant, grâce au dialogue entre Eumée et Ulysse, nous savons qu'il est préférable de mendier à la ville puisqu'à la campagne les paysans sont presque aussi pauvres que les *ptôchoi*.

Écoutez-moi, Eumée et vous autres, ses compagnons! / Demain, dès l'aube, j'aimerais m'en aller mendier à la ville / Y mendier, afin de ne plus être à votre charge. / Aide-moi donc de tes conseils et me donne un bon guide / Pour m'y conduire; une fois arrivé, il faudra bien / Que je quémande un bout de pain ou une tasse d'eau. (XV, 307-312)⁷⁹

Ulysse se rend dès lors en ville et c'est au palais qu'il mendiera sa pitance, sur le seuil de la porte ou dans la salle où les prétendants prennent leurs repas. Le mendiant est aussi nommé

⁷⁶ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 55.

⁷⁷ Voisin, « Sur Festus », p. 187-194. Cette idée de subordination est importante et a été antérieurement développée avec brio par L. Dumont dans son essai *Homo hierarchicus*, et par Descat dans *L'acte*. Elle sera approfondie en conclusion du chapitre I.

⁷⁸ *Les travaux et les jours*, 715. Ceci est la traduction de Descat, *L'acte*, p. 274.

⁷⁹ Nous retrouvons la même idée véhiculée dans les vers suivants : XVI, 272-273; XVII, 10-12, 17-20, 186.

ptôchos pandemios, « mendiant à travers le pays » (XVIII, 115, 363), véhiculant ainsi l'idée qu'il doit se déplacer partout pour assurer sa subsistance⁸⁰.

Ulysse rapporte que rien n'est plus dur que ce vagabondage à cause de ce ventre de malheur qui condamne les hommes à une vie errante (XV, 343-345). Il est aisé dès lors de comprendre l'importance pour un *ptôchos* de s'approprier un lieu de mendicité et d'en revendiquer l'exclusivité. Cette exclusivité, de même qu'un estomac rempli de graisse, devient l'enjeu de la lutte entre Iros et Ulysse :

Celui des deux qui sera le plus fort et qui vaincra / Choisira la part qui lui plaît et la retirera. / Il sera de tous nos festins, et nous ne laisserons / Nul autre mendiant que lui quêter à notre table (XVIII, 46-49)⁸¹.

Cette scène répond partiellement à l'interrogation liée au lieu de mendicité et à la question d'intégration ou d'exclusion : les conditions de vie d'un mendiant s'améliorent s'il réussit à s'intégrer à une communauté, quelle qu'elle soit, et à devenir le pauvre de celle-ci. Un gueux *oikos*, car loin de sa patrie ou puni par l'exil, doit, s'il veut survivre, être pris en charge par un nouveau groupe familial. C'est ce que réussira Ulysse, déguisé en mendiant, au détriment d'Iros qui a perdu sa place privilégiée⁸².

⁸⁰ Plusieurs extraits de l'*Odyssée* font référence au fait de mendier au « seuil de la porte » (XVII, 221, 339; XVIII, 17, 33) ou « sous notre toit » (XVII, 501). Il est toutefois intéressant de voir comment les traductions de l'épopée varient. Regardons à cet égard le chant XVII, vers 221 : « À combien de montants va-t-il monter la garde et s'user les épaules » de V. Bérard devient « Un homme allant de porte en porte et s'usant les épaules » chez F. Mugler. Quelques fois le sens s'en trouve légèrement modifié comme en témoigne la traduction de *ptôchos pandemios*. Le qualificatif *pandemios* est traduit par « il ne mendiera plus dans le peuple » chez V. Bérard, tandis que F. Mugler rend les vers 114-115 par « n'ira plus mendier à travers le pays ». M. Ndoye, « Hôtes », p. 264, présente, quant à lui, « le mendiant « du peuple » qui accomplit les actions de mendier « dans le peuple » et dans les maisons ». Cette différence est d'importance, car elle ne nous permet pas de saisir les véritables conditions de vie du *ptôchos* : ses lieux de mendicité sont-ils à la démesure du pays ou à la mesure de l'*oikos* ou de la ville? On peut assurément penser que le mendiant ne couvre un vaste territoire que si, et seulement si, cela s'avère nécessaire.

⁸¹ Notons une fois de plus une légère différence entre la traduction de F. Mugler et celle de V. Bérard qui utilise plutôt « il sera notre pauvre; à tout autre que lui, nous fermerons la porte! ».

⁸² La notion d'*oikos* se trouve également chez Hésiode qui conseille à son frère de « trouve[r] un valet sans famille » (*Les travaux et les jours*, 602). Le poète laisse-t-il croire qu'un homme *oikos* est un meilleur investissement (θῆρά τ' ὄικον étant traduit par valet sans famille)? La suite du poème, « trouve un valet sans famille, / une esclave sans enfant; / je t'en donne mon avis. L'esclave / qui a donné le sein est un fardeau » permet, certes, de voir la possible confusion entre les concepts famille et *oikos* mais illustre davantage l'importance de s'intégrer à une nouvelle communauté. Le thète *oikos*, sans lien d'aucune sorte, risque de demeurer plus longtemps dans son nouvel *oikos*, accueilli et nourri par le maître en échange de travaux à effectuer.

1.2.2 *Thémis* et *xénia* protègent le mendiant

Bien que ce soit la force physique d'Ulysse qui lui ait permis de se faire une place auprès des prétendants, ce sont essentiellement la puissance des traditions religieuses ainsi que le respect des lois divines qui ont rendu possible, dès son arrivée à Ithaque et principalement chez Eumée, l'accueil qui lui a été fait :

Étranger, je n'ai pas le droit (*thémis*) de mépriser un hôte, / Fût-il plus miséreux que toi;
étrangers, mendiants, / Tous nous viennent de Zeus, et même si nous donnons peu, / Cela
leur fait plaisir. Les serviteurs n'ont pas le choix (XIV, 56-59).

La *thémis* doit être respectée. Sans elle, sans ce fondement religieux et moral de toute société, tout redeviendrait chaos⁸³. Dans l'*Odyssée*, l'*oikos* d'Ulysse n'a plus de maître et Télémaque est encore trop jeune et sans force pour la faire respecter⁸⁴. C'est ainsi que les prétendants pensent qu'ils peuvent, sans crainte, abuser des richesses du palais. Mais si le maître absent ne peut faire régner la *thémis*, les dieux se courroucent des outrages aux lois divines et veulent se venger. La déesse Athéna encourage même les prétendants à insulter davantage Ulysse, encore déguisé en mendiant, afin que le cœur de celui-ci désire leur mort.⁸⁵ Et Télémaque invoque Zeus Père, Athéna et Apollon pour que les prétendants puissent, tel Iros le mendiant, rester au pas de la porte sans aucune force⁸⁶.

Notable est le constat que la faiblesse de Télémaque en tant que non-maître de l'*oikos* de son père soit mis en exergue par la présence de mendiants qui personnifient, assurément, l'extrême vulnérabilité des êtres humains. Si Hésiode recommandait à son frère de ne pas être appelé l'homme sans hôte (*Les travaux et les jours*, 715), les prétendants se moquent du faible Télémaque qui ne semble riche qu'en mendiants :

⁸³ Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 100.

⁸⁴ *Odyssée*, XVI, 70-72; XIX, 314-316.

⁸⁵ *Odyssée*, XX, 284-286.

⁸⁶ *Odyssée*, XVIII, 235-242. Cet extrait illustre le rapport qui peut être établi entre l'ordre qui doit être respecté dans l'*oikos* et les sentences divines. Il confirme également l'importance de la scène de pugilat au chant XVIII comme miroir de ce que les dieux feront subir aux prétendants à travers le bras armé d'Ulysse. À ce point, voir *supra*, p. 20, note 52.

Télémaque, on n'est pas plus malchanceux que toi en hôtes! / Regarde celui-là : un vagabond, un mendigot / Qui réclame du pain, du vin, mais rechigne au travail / Et manque vraiment de vigueur, un poids mort sur la terre (XX, 376-379)!

Ailleurs, au chant XVII, c'est le prétendant Antinoos qui accuse Eumée de leur amener un nouveau mendiant alors que la ville en compte déjà beaucoup⁸⁷. Bref, un *oikos* sans maître peut difficilement faire régner la *thémis* et s'assurer d'accueillir des étrangers de valeur⁸⁸.

Malgré cette difficulté liée à la situation exceptionnelle décrite par Homère dans l'*oikos* d'Ulysse, les règles sacrées de l'hospitalité étaient observées en Grèce archaïque. Parmi l'abondante littérature consacrée à la *xénia*, H. Kakridis s'est intéressée à la dimension religieuse de celle-ci, mentionnant qu'avec les différents exemples fournis par Homère : « [...] tout cela montre qu'à une époque reculée, mais dont le souvenir est très net dans l'*Odyssee*, seule une profonde foi religieuse arrivait à protéger les étrangers contre les mauvais traitements »⁸⁹. L. Gernet conclut que l'hospitalité et ses règles se trouvent inscrites à l'intérieur de la *thémis* qui est l'ordre dans et par le *génos* (correspondant à l'*oikos*) et, dès lors, tous les résidents de l'*oikos* doivent les faire observer⁹⁰. Ph. Gauthier, quant à lui, considère la *xénia* davantage comme une véritable institution⁹¹ dont règles, rites et obligations protègent l'étranger au groupe familial d'abord (l'*oikos*) puis, plus généralement,

⁸⁷ *Odyssee*, XVII, 375-379. Sur cette question, voir *supra*, note 60.

⁸⁸ Pénélope s'adresse ainsi à Ulysse toujours déguisé en mendiant : « Rentre chez toi, car il n'existe plus dans ce palais / De patrons comme Ulysse, au temps où il vivait ici, / Pour accueillir et escorter des hôtes de mérite » (XIX, 314-316).

⁸⁹ Kakridis, *La notion de l'amitié*, p. 89.

⁹⁰ Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique*, p. 7. La responsabilité de faire régner les lois divines, qui incombe à tous les membres de l'*oikos*, est illustrée par le dernier échange entre Ulysse et Iros au vers 106 du chant XVIII : « Et garde-toi de régenter les hôtes et les pauvres ». Notons qu'ici, Ulysse se dévoile partiellement en tant que maître incontesté de son *oikos*.

⁹¹ Spécifions d'emblée que cette institution revêt deux aspects bien différenciés. Ph. Gauthier dans *Symbola*, p. 20-21, attire notre attention sur le fait que la *xénia* est d'abord la simple hospitalité accordée à n'importe quel voyageur pauvre ou riche par n'importe quel hôte, pauvre ou riche (ce sont alors les lois de l'hospitalité) mais qu'elle encadre également les rapports entre les familles de l'aristocratie, crée des alliances à long terme allant même au mariage, et, comme le formulaient M. Austin et P. Vidal-Naquet (*supra*, p. 17, note 41), comble certains besoins économiques de l'*oikos* grâce au don et au contre-don. Ainsi, Ph. Gauthier nuance-t-il ses propos en précisant que le premier aspect de la *xénia* relève davantage de la coutume, rejoignant dès lors, je crois, la pensée de H. Kakridis concernant la profonde foi religieuse qui encadre l'accueil de l'étranger, tandis que le deuxième aspect a toutes les caractéristiques de l'institution qui lie des groupes entre eux, ici, l'aristocratie. L'accueil fait aux mendiants s'inscrit dès lors au sein des lois de la simple hospitalité dont Zeus est le protecteur.

l'étranger du pays⁹². Étrangers, mendiants, tous sont envoyés de Zeus affirmait Eumée, ce fidèle porcher profondément respectueux des hôtes et des dieux. H. Kakridis spécifie toutefois que les mendiants qui constituent la dernière des catégories d'étrangers ont, plus que tout autre, besoin des lois de l'hospitalité, car ils sont les plus démunis, devant leur hôte à qui ils n'ont rien à offrir⁹³.

Rites et obligations liés à la *xénia* sont illustrés dans de très nombreux passages de l'*Odyssée* qui pourraient être classés en fonction des paroles aimables à prononcer, du repas à partager, des objets à donner et de la sécurité à offrir à l'étranger. La *xénia* ne peut se pratiquer qu'entre étrangers grecs ou hellénisés car « il faut d'abord semblable piété à l'égard de Zeus *Xenios*, puis semblables rites (car l'hospitalité comporte des sacrifices), enfin semblable langue »⁹⁴. C'est ainsi qu'il faut comprendre la phrase rituelle : « Avant tout étranger, qui es-tu, d'où viens-tu? », phrase prononcée par Arété, femme d'Alkinoos, mais aussi par Pénélope lorsqu'elle interroge Ulysse déguisé en mendiant⁹⁵.

Ces paroles dites, l'hôte peut maintenant inviter l'étranger à entrer dans sa demeure pour boire et manger comme le fait, ici, Eumée :

Il en prit deux, qu'il apporta pour les sacrifier, / Les flamba, les coupa menu et les mit sur des broches. / Puis, quand tout fut rôti, il vint le servir à Ulysse, / Bien chaud, à bout de broche, et versa la farine blanche; / Il mélangea dans une jatte un vin doux comme miel, / Se mit en face de son hôte et l'exhorta ainsi : / « Mange donc, étranger! C'est un repas de serviteurs : / Des porcelets! Les cochons gras sont pour les prétendants » (XIV, 74-81, 414-415, 443-445).

L'étranger, rassasié, pourra alors recevoir des biens indispensables à sa survie : des habits neufs, des sandales pour les pieds et un glaive ou un bâton pour se défendre⁹⁶. Plus encore,

⁹² Gauthier, *Symbola*, p. 19. Il rejoint M. I. Finley qui avait développé la même idée dans le *Monde d'Ulysse*, dès sa première édition en 1954.

⁹³ Voir H. J. Kakridis, *La notion de l'amitié*, p. 89-91, où elle classe marchands et pirates dans une première catégorie, de riches nobles contraints à s'expatrier dans une deuxième, les ambassadeurs dans une troisième, les démiurges dans une quatrième et les pauvres qui quittent leur patrie pour trouver du travail, dans l'avant-dernière. Ajoutons que le fait que le mendiant ne donne rien à son hôte en échange de l'accueil qui lui est fait sera abordé dans la section entièrement consacrée au travail et à l'oisiveté.

⁹⁴ Gauthier, « Notes sur l'étranger », p. 5.

⁹⁵ *Odyssée*, VII, 237-238; XIX, 104-105. La phrase formulée par Eumée est légèrement différente : « Tu me racontes d'où tu viens, et au prix de quels maux » (XIV, 47).

⁹⁶ Quelques-uns de ces passages ont déjà été présentés dans la section 1.1.1.

tout mendiant qu'il soit, l'étranger peut s'attendre à être protégé par son hôte puisque l'hospitalité ne s'arrête pas aux simples biens matériels mais à la protection de la vie de la personne accueillie, sans quoi Zeus *Xénios* sévit :

Pour un peu, ces chiens-là, vieillard, allaient te déchirer / En un clin d'œil, et tu m'aurais alors couvert de honte (XIV, 37-38)

Le beau moyen, cher hôte, de répandre mon mérite / Parmi les hommes d'aujourd'hui et dans tout l'avenir! / T'avoir conduit dans ma cabane et traité comme un hôte, / Pour te tuer ainsi et te ravir la douce vie! / J'aurais bien bonne grâce, alors, à prier le Cronide! (XIV, 402-406)⁹⁷

Imprégnés par le religieux, les hôtes respectent l'ensemble de ces lois sacrées car leur transgression est punie par les *Érinyes*⁹⁸. Ces divinités vengeresses pourchassent alors l'impie : « Si pour le pauvre aussi il est des dieux, des *Érinyes*, que la mort frappe Antinoos avant qu'il se marie! » (XVII, 475-476). Et si ce ne sont pas ces déesses qui punissent les hommes de leurs comportements, ce sont, assurément, des dieux qui sévissent. Tels sont les propos de Pénélope alors qu'elle vient d'apprendre que les prétendants ont péri par la main d'Ulysse de retour au logis :

Si quelqu'un est venu tuer les prétendants altiers, / C'est un dieu, qu'auront indigné leur outrage et leurs crimes, / Qu'on fut noble ou vilain, quand on venait les supplier, / Ils n'avaient que mépris pour tous les hommes de ce monde. / C'est donc pour leurs fureurs qu'ils ont payé. (XXIII, 63-67)⁹⁹

De telles références à la colère et la punition divines se retrouvent également dans *Les travaux et les jours* d'Hésiode :

Ainsi celui qui maltraite le suppliant ou le voyageur, / celui qui monte dans le lit de son frère pour coucher / en secret avec sa femme, faisant ce qui ne se fait pas, / celui qui dans sa folie s'en prend à des orphelins / celui qui vilainement insulte par des paroles brutales / un vieux père arrivé au seuil pénible de la vieillesse, / à celui-là Zeus réserve sa colère. Pour finir / de ses actes injustes il le punira durement. (*Les travaux et les jours*, 327-334)

Cette liste d'outrages aux dieux, dans laquelle le manquement envers les lois sacrées de l'hospitalité se trouve au même titre que les offenses faites aux parents, exprime les valeurs

⁹⁷ Notamment, nous trouvons une formulation similaire dans quelques-uns des exemples suivants : XVIII, 222-225, 420-421; XX, 169, 262-265.

⁹⁸ Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1710.

⁹⁹ *Odyssée*, I, 378-380; IX, 266-271.

grecques et démontre à quel point *thémis* et *xénia* régissent l'*oikos* dans la société archaïque¹⁰⁰ et, ce faisant, protègent les plus démunis, groupe dans lequel se retrouve le *ptôchos*.

1.2.3 « Il n'y a pas d'opprobre à travailler, l'opprobre est de ne rien faire »¹⁰¹

Les extraits précédents illustrent hors de tout doute que la société archaïque, du moins celle décrite par Homère dans l'*Odyssée*, a mis en place une structure d'accueil, d'intégration même, des plus démunis, leur offrant nourriture et protection. Par ailleurs, cette même société régie par des règles divines ne génère pas toujours une réaction homogène par rapport à ceux qui doivent quêter leur pitance et chercher à se mettre sous la protection d'autrui. Certains ne respectent pas ou peu ces règles, les impies essentiellement représentés par l'ensemble des prétendants et par certaines des servantes de la maison d'Ulysse, tandis que d'autres, tels Eumée, Télémaque et Pénélope ou même Arété et Alkinoos, suivent les rites et les obligations envers l'étranger qui demande l'hospitalité.

Le vocabulaire qui est utilisé pour décrire le *xénios* est, en ce sens, révélateur de ces réactions divergentes. Ainsi, alors que les prétendants utilisent le plus souvent les mots mendiant (*ptôchos*) et errant (*alêtês*), Eumée, Télémaque et Pénélope préfèrent les termes « malheureux étranger », « misérable hôte (également traduit par « hôte infortuné ») », « pauvre suppliant » de même que « infortuné hôte (également traduit par « malheureux hôte »)¹⁰². Par delà cette différence dans le vocabulaire, c'est tout une perception autre qui est véhiculée. Si le premier

¹⁰⁰ Saïd, *La faute tragique*, p. 297. Certes, les délits présentés ne constituent pas le seul type de faute qui peut être commis envers les mortels ou les immortels, notamment chez Homère, puisque que l'auteur a recensé plusieurs « crimes » qui relèvent davantage de la *timé*. Elle classe cependant les prétendants de l'*Odyssée* en tant que criminels, recensant, encore une fois, les nombreux qualificatifs qui leur sont attribués à cet effet. Elle expose le contraste saisissant entre l'accueil d'Eumée envers Ulysse et celui des prétendants. Les épisodes mettant en scène les festins dans l'*oikos* d'Ulysse marquent la violation des lois de l'hospitalité. Ici, contrairement à ce qui s'est passé chez le fidèle porcher au chant XIV, vers 74, les prétendants n'honorent ni les dieux, ni les hommes et, encore moins les mendiants dans ces banquets qui sont, chez Homère, de véritables cérémonies religieuses. Mais les dieux veillent. Ils seront vengés par la fureur d'Ulysse, une fureur nourrie et soutenue par Athéna.

¹⁰¹ *Les travaux et les jours*, 311.

¹⁰² Ndoye, « Hôtes », p. 262-263. Les exemples sont tirés des chants XIV, 361 ; 443 ; 511 ; XVII, 10 ; 501 et les traductions sont de M. Ndoye exceptées celles entre parenthèses qui sont de F. Mugler.

groupe ne voit que mendiant et mendicité, pour ceux qui respectent les lois sacrées de Zeus *Xénios*, « tout étranger doit être reçu en tant qu'hôte. Ce qui exclut toute mendicité »¹⁰³.

La même analyse doit être faite au sujet de cette honte signalée par Hésiode. La société archaïque réproouve-t-elle ceux qui ne travaillent pas, ceux qui mentent leur pitance quotidienne sans rien offrir en échange? Cette simple question ouvre la porte à de nombreuses observations quant à la perception du travail et de l'oisiveté de même que de la notion de réciprocité au sein même des *oikoi*. Et si un grand nombre d'études modernes se sont penchées sur cette question, la parole revient en premier lieu à Homère et Hésiode qui véhiculent les valeurs de leur époque, des valeurs qui évolueront avec les changements économiques et sociaux.

Y a-t-il de la honte à ne rien faire? À mendier? Au chant XVII de l'*Odyssée*, au vers 347, Télémaque ordonne à Eumée de laisser Ulysse mendier de table en table en spécifiant clairement que « La honte n'est pas de saison quand on manque de tout¹⁰⁴ ». Cette phrase sera répétée au vers 352, puis la même idée reprise aux vers 576-578 par Pénélope, mais, cette fois-ci, formulée différemment : « Ou se gênerait-il / Dans le palais? Mais pour un gueux, la gêne est déplacée ». Quant aux prétendants, traitant le mendiant de « fléau de nos festins »¹⁰⁵, ils considèrent, comme Ctésippe qui lancera un pied de bœuf à Ulysse, que le mendiant devrait partir puisqu'il a reçu depuis longtemps, et comme il convient, sa légitime part (XX, 293-299). Si Homère met en scène des discours différents quant à la mendicité, reflétant sans aucun doute une réalité du temps, Hésiode est beaucoup plus clair et précis : « Vilaine honte, celle qui accompagne l'homme qui est dans le besoin » (*Les travaux et les jours*, 317).

¹⁰³ Ndoye, « Hôtes », p. 263. Cet important constat sera repris dans la conclusion du présent chapitre.

¹⁰⁴ Également traduit en « A-t-il honte dans cette maison? C'est mauvais d'être un vagabond qui éprouve de la honte », par M. Ndoye, dans « Hôtes », p. 265-266 et en « Est-ce timidité d'entrer dans ce logis? Timide mendiant voilà qui ne va guère ! » par V. Bérard, *Odyssée*.

¹⁰⁵ *Odyssée*, XVII, 220.

Homère et Hésiode sont des contemporains. La société décrite par le premier se rapporte à une époque antérieure¹⁰⁶, tandis qu'Hésiode se veut le chantre des bouleversements de son époque, sa pensée « s'inscrivant dans le réel et les faits sociaux qu'il rencontre ».¹⁰⁷ Qu'en est-il alors de ce changement de perception, si changement il y a, par rapport à la honte de mendier? Pour répondre à cette question, il faut chercher, dans les extraits suivants de l'*Odyssée* et *Les Travaux et les jours*, les références, non pas à la mendicité en tant que telle, mais au fait de ne pas travailler et qui peut conduire à cette situation de quête alimentaire.

Pour Hésiode, il y a une certitude, celle que « La faim est fidèle compagne de celui qui ne fait rien » (*Les travaux et les jours*, 302). Et cette certitude est réaffirmée un peu plus loin, alors qu'il recommande fortement à son frère de travailler :

Sinon plus tard il te faudra / mendier dans les maisons des autres et on ne te donnera rien. / Et comme cela tu es venu me voir; je ne te donnerais rien. / Pas une mesure de plus. Travaille, Persès, imbécile. / Fais le travail que les dieux ont imposé aux hommes. / Sinon, avec tes enfants et ta femme, le cœur malheureux, tu iras / demander ta pitance aux voisins. Qu'est-ce que cela leur fait? / Deux fois trois fois tu en tireras quelque chose. Si tu continues / tu n'auras plus rien et tu parleras sans profit. Au vent toutes tes jolies paroles. (394-404)¹⁰⁸

Ces deux extraits sont riches en enseignement sur les croyances, les valeurs et les mentalités. Au vers 398, Hésiode fait référence au travail imposé par les dieux. Au début du poème *Les Travaux et les jours*, il avait déjà narré les conséquences de la colère de Zeus envers Prométhée : « Car les dieux ont dissimulé la pitance des hommes. / Il suffirait sinon que tu travailles une seule journée, / et tu aurais de quoi vivre une année¹⁰⁹ sans rien faire » (42-44). Ce mythe de l'âge d'or, mis en opposition au mythe de la race de fer qu'Hésiode présente aux vers 176-201, rappelle que l'homme est maintenant responsable de son sort et que, c'est

¹⁰⁶ Finley, *Le monde d'Ulysse*, p. 120. L'auteur rapporte toutefois qu'Homère a pris quelquefois le risque de glisser dans son récit des traits contemporains.

¹⁰⁷ Descat, *L'acte*, p. 175.

¹⁰⁸ Cet extrait a déjà été présenté (*supra*, p. 27) afin d'illustrer comment Hésiode perçoit le sort dévolu à chacun.

¹⁰⁹ Cette idée est également présente dans l'*Odyssée* (IX, 108-109) mais cette terre, qui nourrit sans travail, se situe plutôt dans le monde mythique des Cyclopes, un monde qui n'est pas celui des hommes. Et pour marquer encore une fois la distinction entre les deux mondes, Homère fait de ses Cyclopes des êtres « athémistes » qui ignorent les lois divines de la *thémis* et se rient de Zeus *Xénios* (IX, 266-276); voir Ph. Gauthier, « Notes sur l'étranger », p. 5. Voir *supra*, p. 27, quant aux explications relatives à cette distinction entre âge d'or et âge de fer, voir les données socioéconomiques répertoriées par M. Austin et P. Vidal-Naquet.

« grâce au travail que tu seras cher à ceux qui ne meurent pas » (309). Il faut noter qu'Hésiode semble se démarquer d'Homère sur la question de la responsabilité du sort incombant à chacun. En effet, M. Ndoye considère que, pour Homère, c'est « une instance transcendante, les dieux, le hasard [qui] décidait arbitrairement, sans souci d'équité, du sort attribué à chaque mortel »¹¹⁰, alors que, pour Hésiode, « même si la misère et la faim émanent de la volonté divine, leur pérennisation relève d'un *faire réfléchi*, de la paresse, du refus de travailler »¹¹¹

Ce refus de travailler est déjà mentionné dans l'*Odyssée*, d'abord par le chevrier Mélantheus, ensuite par un des prétendants, Eurymaque, dans deux extraits similaires¹¹² :

Si tu me donnais ce gueux-là pour garder mes étables, / Balayer le fumier et porter du vert aux chevreaux, / Avec mon petit-lait il se ferait des bonnes cuisses! / Mais comme il n'est instruit qu'au mal, il ne voudra jamais / Se donner à l'ouvrage; il aime mieux aller gueuser / Et quémander de quoi remplir sa panse insatiable! (XVII, 223-228)

Étranger, ne voudrais-tu pas entrer à mon service, / Tout au bout de mes champs? Tu toucherais un bon salaire / Pour ramasser de la broussaille et planter de grands arbres. / Là, je te donnerais des vêtements et des chaussures. / Mais n'étant bon à rien, tu ne voudras pas travailler / Et tu préféreras mendier par tout le pays / De quoi rassasier l'énorme gouffre de ton ventre! (XVIII, 357-364)

Que peut-on apprendre de ces commentaires désobligeants envers Ulysse déguisé en mendiant? L'idée générale véhiculée semble être que s'il y a effectivement du travail pour les mendiants, ceux-ci préfèrent ne pas se faire engager et tout simplement gueuser et quémander comme *ptôchos pandemios*. Des études savantes sur la question du travail en Grèce ancienne permettent d'éclairer cet aspect fort important de notre recherche. Parmi celles-ci, les études d'A. Aymard se sont penchées sur la question de l'idéal de liberté des Grecs de l'époque archaïque, une liberté acquise par l'homme qui est en mesure de pourvoir personnellement à

¹¹⁰ Ndoye, « Faim », p. 66. Cet aspect a déjà été présenté (*supra*, p. 24).

¹¹¹ Ndoye, « Faim », p. 65. L'auteur parle même d'un anti-sujet, car non soumis à la règle énoncée par Hésiode concernant cette obligation de travailler qui plait aux immortels, qui sera délaissé des dieux et vivra dès lors dans la pauvreté, l'endettement et la mendicité. Et ainsi, il sera méprisé de tous. Dans le même article, il conclut que si Hésiode a développé cette idée très forte de ne dépendre que de soi-même (par le travail agricole et à la limite par le commerce), cela sera essentiellement lié à sa situation personnelle et familiale. Voir à ce sujet, p. 86-91.

¹¹² À ces deux extraits nous pouvons ajouter celui-ci : « Télémaque, on n'est pas plus malchanceux que toi en hôtes! / Regarde celui-là : un vagabond, un mendigot / Qui réclame du pain, du vin, mais rechigne au travail / Et manque vraiment de vigueur, un poids mort sur la terre ». (XX, 376-379)

tous ses besoins¹¹³. C'est en classant les différents métiers et en analysant le regard que les Grecs eux-mêmes portaient sur ceux-ci que l'historien en a conclu que toute la hiérarchie du travail repose sur cet idéal autarcique, idéal pouvant être réalisé tant par les propriétaires de grands domaines, les *agathoi*, que par ceux qui possèdent de plus petits domaines. Ainsi, le modeste paysan, s'il possède sa terre, a accès à une autarcie individuelle et vit aussi bien que les rois homériques.

Ce sentiment d'être son propre et unique maître, pour paraphraser A. Aymard, pousse-t-il le mendiant à ne rien donner en échange? Nul ne peut répondre à cette question, mais une incursion dans la hiérarchie des métiers peut toutefois nous permettre de mieux comprendre où se situe le *ptôchos*.

Tout en bas de la hiérarchie se trouvent les esclaves, privés, malgré eux, de leur liberté et qui reçoivent les ordres de leurs maîtres. Au-dessus d'eux, les thètes, des hommes libres peu fortunés qui se privent momentanément et volontairement de cette liberté afin d'être engagés chez les paysans, forment un groupe « d'ouvriers indépendants, qui ne possédaient rien, travaillaient à gages et mendiaient ce qu'ils ne pouvaient dérober »¹¹⁴. L'offre de travail qu'Eurymaque fait à Ulysse en échange d'un bon salaire et la réponse de ce dernier illustrent à quel point la société grecque dévalorise les thètes. L'*Odyssée* présente, bien sûr, un aristocrate déguisé en mendiant, mais « ce qu'il abhorre ce n'est pas le travail en soi mais ce qu'il rejette, ce sont les conditions dans lesquelles le thète exécute ses tâches »¹¹⁵.

Quelques exemples présentent les thètes dans une position d'infériorité, associés aux esclaves : « ses thètes à lui et ses esclaves¹¹⁶ » (IV, 643-644) ce qui fait dire à M. Ndoye que, dans le monde homérique, l'homme au service d'un autre perd une partie de sa liberté car durant son contrat, il est considéré comme la propriété de son maître,¹¹⁷ ce que n'est pas le *ptôchos*.

¹¹³ Aymard, « Hiérarchie du travail », p. 142.

¹¹⁴ Finley, *Le monde d'Ulysse*, p. 67.

¹¹⁵ Ndoye, « Hôtes », p. 267.

¹¹⁶ La traduction est ici de M. Ndoye, car celle de F. Mugler mentionne « tâcherons et valets ».

¹¹⁷ Ndoye, « Hôtes », p. 268. A cet effet, l'article mentionne également l'échange entre Ulysse et Achille qui règne maintenant sur les morts mais qui aimerait mieux être au service d'autrui comme valet [thète] (*Od.*, XI, 484-

Tout juste au-dessus des thètes, A. Aymard place aèdes, hérauts, médecins et mendiants dans la même catégorie que potiers et charpentiers, par exemple.¹¹⁸ Ce groupe aurait en commun la caractéristique qu'aucun d'eux ne produirait lui-même ce qui est nécessaire à sa vie et à celle de sa famille. Ces « métiers » dépendent tous d'autres hommes qui peuvent les rémunérer selon leur bon vouloir. Ce groupe peut être complété par le commerçant qui est dépendant à la fois du travail de l'artisan et du client puisque sa fonction est véritablement d'être un intermédiaire entre les deux. Enfin, tel que mentionné précédemment, au sommet de cette hiérarchie des métiers se trouvent d'abord les petits, puis les grands propriétaires de domaines agricoles. Si ceux-ci s'adonnent occasionnellement aux travaux manuels, nul ne les juge puisqu'ils ne reçoivent d'ordre de personne.

Cette dernière constatation mérite un peu plus d'attention. Si le mendiant, associé aux médecins, aèdes et hérauts, se trouve légèrement plus haut dans la hiérarchie des métiers que les thètes, pourquoi s'abaisserait-il à louer son travail à autrui? Ulysse ne mentionne-t-il pas à Télémaque les paroles suivantes : « Crois-tu que je sois encor d'âge à rester aux étables / Pour obéir à tous les ordres donnés par un maître ? » (XVII, 20-21). Le mendiant ne possède-t-il pas une part de liberté, même faible, que celle de quémander ailleurs si l'hôte ne se fait pas accueillant ou si ce qu'il doit donner en échange ne lui sied pas ? Car il donne souvent, en échange de sa pitance : Arnéios, dont le sobriquet Iros rappelle Iris, est le messenger des prétendants et Ulysse offre, tel un aède, de chanter les louanges d'Antinoos en échange d'un peu de pain¹¹⁹. Ces exemples sont sans doute exceptionnels mais ils permettent de constater que la perception qu'ont les mendiants d'eux-mêmes est peut-être différente de celle d'autrui. S'ils se jugent utiles, tout juste assez pour ne pas louer leur travail comme les thètes, d'autres les considèrent inutiles. Et si Hésiode recommande à Persès de ne donner qu'à ceux qui donnent et rien à ceux qui ne donnent rien¹²⁰, Homère met les propos suivants sur les lèvres d'Eumée :

491). Ulysse valorise ici la puissance d'Achille, celui-ci valorise la vie, au prix même de la liberté. A. Aymard tenait les mêmes propos dans son article « Hiérarchie du travail », p. 140.

¹¹⁸ A. Aymard, dans « Hiérarchie du travail », p. 141, indique les extraits qui lui ont fourni les preuves nécessaires à son regroupement de métiers incluant aèdes, hérauts, médecins et mendiants. Ce sont *Les travaux et les jours*, 25-26; *Odyssée*, XVII, 387; XIX, 134-145.

¹¹⁹ *Odyssée*, XVIII, 6-7; XVII, 417-418.

¹²⁰ *Les travaux et les jours*, 355.

Qui s'aviserait de chercher un hôte à l'étranger, / S'il n'est de ceux qui peuvent rendre service à chacun, / Comme un devin, un médecin, un dresseur de charpentés, / Un aède inspiré des dieux, dont les chants vous ravissent ? / Tels sont les gens qu'on va chercher par la terre infinie. / Nul n'irait inviter un mendiant qui le dévore ! (XVII, 382-387)

Ces deux extraits introduisent les notions d'utilité, de réciprocité : « donne à qui donne » conseille Hésiode, « n'invite pas un hôte inutile » suggère Eumée. A. Aymard s'était déjà penché sur cette question de réciprocité dans les rapports mais l'importante étude de R. Descat développe davantage cet aspect. En effet, *L'acte et l'effort*, qui traite de l'idéologie du travail entre les VIII^e et V^e siècles av. J.-C., s'intéresse à la question générale autour du concept de travail, l'*ergon*¹²¹, et ce faisant, effleure au passage ceux qui ne travaillent pas, les *aergoi*.

Pour l'historien, il est clair que le monde de l'*oikos* a permis de développer ce qu'il appelle l'idéologie fonctionnelle de l'acte (*ergon*) qui « témoigne d'une domination du groupe sur l'individu [...] et d'une hiérarchie effective qui s'appuie sur les valeurs de relation, les liens et les obligations noués entre les hommes »¹²². Dans ce monde, tous les résidents ont une fonction à remplir.¹²³ Là où A. Aymard avait associé les mendiants au groupe de démiurges, car ils ne produisent pas tout le nécessaire à leur vie, l'étude de R. Descat l'amène à préciser que, pour l'*oikos*, le démiurge est d'abord un des agents de la fonction de réciprocité : ils rendent des services, dit Eumée. C'est leur fonction. Qu'en est-il des mendiants ? R. Descat fait d'eux des « démiurges à l'envers ». Ils sont invités, mais ils sont vides au lieu d'apporter quelque chose au maître¹²⁴. Ils ne remplissent donc pas cette fonction même si, tel que mentionné précédemment, Ulysse veut échanger son pain contre des louanges¹²⁵. À titre d'exemple, l'aède, et c'est une de ses fonctions, célèbre véritablement son hôte afin que tous reconnaissent sa fortune et sa puissance. Cette « publicité » apportant notoriété au maître de l'*oikos*, ce sont tous les résidents qui bénéficient des *erga* de l'aède. Il y a donc réciprocité.

¹²¹ Descat, *L'acte*. Le concept d'*ergon* est généralement traduit par travail, mais en Grèce ancienne, *ergon* n'a pas le sens que nous, contemporains, donnons à ce concept.

¹²² Descat, *L'acte*, p. 308.

¹²³ Revoir à cet effet la gestion de l'*oikos*, *supra*, p. 28-29.

¹²⁴ Descat, *L'acte*, p. 147.

¹²⁵ Pour confirmer son concept d'idéologie fonctionnelle, R. Descat explique que la prétention qu'a Ulysse de remplir le rôle d'aède envers Antinoos démontre que le roi d'Ithaque conçoit la mendicité comme un *ergon* puisqu'il contribuera à vanter les hauts-faits des nobles. Ce faisant, le mendiant participe à la société, une société dont les rôles et les fonctions auront été décidés par les dieux. Voir *L'acte*, p. 175-185.

L'idée d'utilité est présente dès Homère même si le poète accepte que les *ptôchoi* puissent ne rien apporter à leurs hôtes. Il croit bon mettre en scène Télémaque qui refuse d'être escorté par les habituelles servantes porteuses des flambeaux, alléguant :

«J'ai là cet étranger; je ne veux pas laisser oisif / Celui qui touche à mon boisseau,
d'aussi loin qu'il arrive» (XIX, 27-28).

Si Homère utilise cet épisode afin de permettre à Télémaque et à Ulysse de rester seuls pour planifier la tuerie à venir, le poète n'était pas obligé de mettre de tels propos dans la bouche de Télémaque. Assurément, une telle opinion existait parmi les valeurs grecques. Or, si Homère semble quelquefois prendre des demi-mesures quant au mendiant et à l'utilité ou l'inutilité de celui-ci, Hésiode, encore une fois, est plus direct :

L'homme qui ne fait rien espère n'importe quoi; / il n'a plus de pitance, il se dit à lui-même des injures. / Misérable est l'espoir que garde celui qui est dans le besoin. / Il reste assis dans l'assemblée, il n'a pas son content de pitance. (*Les travaux et les jours*, 498-501)¹²⁶

« Il n'y a pas d'opprobre à travailler, l'opprobre est de ne rien faire » : cette antinomie entre le travail et l'oisiveté serait née avec l'âge de fer présenté dans la première partie du poème *Les travaux et les jours*. Avant cela, les dieux n'avaient pas caché le *bios*, ce qu'il faut pour vivre, et *ergon* coexistait auprès d'*argia* (ou *aergia*). R. Descat affirme que Zeus a tranché et que la coexistence entre les deux n'est plus possible dans cet âge de noirceur : seul l'*ergon* permet de vivre et il se distingue de l'*argia*¹²⁷. C'est essentiellement le message d'Hésiode : il est dorénavant honteux de ne pas travailler.

Cette étude de l'univers des *ptôchoi* s'avère instructive. Parmi ces hommes qui tombent sous l'opprobre social de l'*argia* se retrouvent des dieux venus éprouver les hommes sous une fausse apparence, des vagabonds qui véhiculent les nouvelles en diverses contrées, des exilés

¹²⁶ Il n'y a pas que dans l'assemblée où l'on s'assoit et ne fait rien. Hésiode recommande même à son frère de fuir les forges : « Ne t'arrête pas au banc de la forge, où les gens se rassemblent / pendant la saison d'hiver, quand le froid retient l'homme / loin du travail » (*Les travaux et les jours*, 493-495). Ce même lieu est mentionné dans l'*Odyssée* alors que la servante Mélantho injurie Ulysse, le houspille et se choque de voir que ce mendiant préfère loger au palais : « Au lieu d'aller dormir dans l'atelier d'un forgeron / Ou dans quelque autre abri public, [...] » (XVIII, 328-329).

¹²⁷ Descat, *L'acte*, p. 189.

étrangers à la cité, des nobles appauvris¹²⁸, des paysans paresseux ou de ces gens, tels qu'illustrés par Iros, qui semblent dépourvus de toute force. S'ils ont tous en commun la dépendance envers l'hôte éventuel qui les secourra, les causes de leur mendicité varient selon le contexte socioéconomique. Ainsi, même si la colère des dieux poursuit Ulysse et le force à la mendicité, il apparaît certes plus probable que ce soit le passage d'une économie pastorale à une culture céréalière qui ait engendré davantage de mendicité en Grèce archaïque. À cela il faut également superposer la crise agraire dont Hésiode se fait le témoin. Cette crise, nous le verrons, transformera les conditions de vie du petit propriétaire et « aboutir[a] à la situation de l'Attique présolonienne, c'est-à-dire à un état de dépendance totale du pauvre à l'égard du riche »¹²⁹.

Ces changements de pratiques agricoles et ces crises ont poussé sur les routes de nombreux hommes¹³⁰ dont la survie a été possible grâce à leur intégration permanente à un nouvel *oikos* ou, plus couramment, grâce aux lois divines qui en chapeautent l'organisation (*thémis* et *xénia*), obligeant tout résidant d'un domaine à accueillir, à nourrir et à protéger un étranger, tout *ptôchos* soit-il. Et si le discours d'Homère oscille entre la honte associée au fait de mendier et l'absence de honte quand tout manque, celui d'Hésiode est sans équivoque. Ces deux opinions coexistent, elles sont assurément le reflet de valeurs véhiculées dans la société.

Enfin, nous pouvons retenir que mendiant et mendicité sont présents durant toute la période et que l'image qu'en a fixée Homère persiste. Mais si l'auteur de l'*Odyssée* donne du *ptôchos* une image tantôt positive, tantôt négative, Hésiode en fait essentiellement l'incarnation de la paresse, de l'oisiveté : il est un « démiurge à l'envers »¹³¹, il n'apporte rien à la société archaïque.

¹²⁸ Notons toutefois que les extraits qui nous permettent d'insérer cette catégorie de mendiants dans notre liste sont ceux de Théognis qui relèvent, chronologiquement parlant, de la troisième partie du chapitre I sur le mendiant dans la cité naissante.

¹²⁹ Detienne, *Crise agraire*, p. 27.

¹³⁰ L'allusion d'Antinoos concernant la grande quantité de mendiants dans les villes (*Od.*, XVII, 375-379), de même que le fait qu'Athéna choisisse ce type de déguisement pour qu'Ulysse puisse revenir chez lui sans lever de soupçons, nous permettent d'affirmer sans aucun doute de la prévalence de la mendicité à cette époque. Quant à l'unique référence relative aux hommes, nous ne pouvons qu'incriminer nos sources qui ne mentionnent pas la présence des femmes. Il est, encore ici, hors de tout doute que femmes et enfants formaient, avec les hommes, tout un contingent d'indigents.

¹³¹ Descat, *L'acte*, p. 147.

Ce subtil changement de paradigme entre les deux poètes sera analysé à l'aune des réformes soloniennes mises en œuvre afin de régler les crises liées aux transformations sociopolitiques vécues par une société en proie à des crises, pour la plupart agricoles, au cours des tout derniers siècles de la période.

1.3 Le mendiant dans la cité naissante

Les sources anciennes qui traitent de la fin de la période sont laconiques et ne relatent, pour ainsi dire, rien des conditions de vie des mendiants. Dès lors, il faut contourner le problème et aborder les sources autrement, c'est-à-dire en les interrogeant sur le travail et l'oisiveté. Il appert alors que, pour la première fois, une loi fut édictée contre l'oisiveté, une *dikè argias* et que celle-ci était encore en usage au IV^e siècle et à l'époque hellénistique¹³². Quels changements se sont opérés dans la société archaïque pour que ce qui n'était point honte à l'époque décrite par Homère et seulement paresse à l'époque d'Hésiode devienne crime puni par la loi? La vie du *ptôchos* qui dépendait de son intégration dans l'*oikos* se fragilise-t-elle lorsqu'émerge ce nouveau cadre qu'est la *polis*?

Il n'est pas aisé de retracer les origines des *poleis* en Grèce. Alors que plusieurs chercheurs ont invoqué le facteur géographique, d'autres l'ont rejeté en arguant que les cités sont arrivées bien tardivement dans l'histoire grecque et que le facteur géographique aurait dû jouer plus tôt¹³³. Des recherches archéologiques admettent la naissance des *poleis* aussi tôt qu'aux VIII^e et VII^e siècles¹³⁴, mais les témoignages d'Hésiode laissent penser qu'elles ne se sont pas développées partout dans le monde grec ni au même rythme¹³⁵. Quel qu'en soit le moment ou le lieu, une des caractéristiques importantes de la *polis* est la codification de lois afin de soustraire la justice à l'arbitraire des plus puissants, de faire de celle-ci une affaire publique et de passer ainsi, selon L. Gernet, du stade du prédroit à celui de droit¹³⁶. Ce sont

¹³² Descat, *L'acte*, p. 209.

¹³³ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 65.

¹³⁴ de Polignac, *La naissance de la cité grecque*; Snodgrass, *La Grèce archaïque*; Mossé, *La Grèce archaïque* et Finley, *Les premiers temps de la Grèce*, pour n'en citer que quelques-uns.

¹³⁵ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 63; Detienne, *Crise agraire*, p. 61.

¹³⁶ Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, p. 175-260.

les écrits d'Hérodote, d'Aristote et de Plutarque concernant l'Attique et Sparte qui lèvent le voile sur les premières tentatives de législation dans les *poleis*¹³⁷. Parmi celles-ci, les lois sur le partage des terres, la répartition de la richesse et le travail entrouvrent la porte à une meilleure compréhension des conditions de vie des Grecs en général, et des mendiants en particulier, à la suite des crises sociales qui ont bouleversé, sinon la Laconie, du moins l'Attique. Un bref regard doit maintenant être posé sur une de ces crises qui est essentiellement connue par *Les travaux et les jours* d'Hésiode.

1.3.1 La crise agraire

Plusieurs théories se sont affrontées sur les causes des crises qui frappèrent l'époque archaïque. Les thèses reliées au développement de la production artisanale, de la manufacture et du commerce et l'invention de la monnaie qui auraient profité aux riches et jeté les paysans en dehors de leurs terres ont été rejetées depuis plusieurs années déjà¹³⁸. L'attention des chercheurs s'est alors dirigée sur la terre. Parmi les nombreuses études sur la crise agraire décrite par Hésiode, celle d'E. Will¹³⁹ fait bien ressortir l'idée que, dès le Haut-archaïsme, la propriété privée était solidement ancrée dans les mœurs des Grecs et les petits paysans possédaient des terres assez grandes pour vivre. La crise trouverait alors ses origines dans la pratique des partages successoraux : à chaque génération, lors du partage de la terre paternelle, la situation des paysans se détériorait à moins de n'avoir qu'un fils. « Qu'un homme ait un fils, un seul, pour s'occuper de la maison / des ancêtres; voilà comment le bien s'amasse dans les salles », rapporte Hésiode dans *Les travaux et les jours*, aux vers 376-377. La terre paternelle maintes fois fractionnée ne nourrissant plus ceux qu'elle devait faire vivre, les paysans des VII^e-VI^e siècles auraient demandé qu'un nouveau partage du sol soit fait afin de contrer cette réalité qui les touchait davantage qu'elle ne touchait les nobles. Il appert clairement que les petits propriétaires ont été contraints de céder leur fonds (et non les vendre

¹³⁷ Hérodote, livre I, LXXVII, 5; Aristote, *Constitution d'Athènes*; Plutarque, *Solon*, 15-25; Plutarque, *Lycurgue*, VIII-XXIV-XXVII. À ces sources, nous pouvons ajouter celle du sophiste Élien, *Histoire variée*, Livre IV, 1, quoique plus tardive et s'intéressant davantage à l'époque classique.

¹³⁸ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 68-74.

¹³⁹ Will, « Aux origines du régime foncier grec », p. 5-50.

puisque la terre semble n'avoir jamais été considérée comme une marchandise) au profit des grands propriétaires aristocratiques¹⁴⁰. Contraints à l'endettement ou à la faim et à la mendicité, de nombreux cadets de famille auraient préféré partir s'établir sur de nouvelles terres agricoles participant ainsi à la colonisation du bassin de la Méditerranée¹⁴¹.

L'établissement de colons sur de nouvelles terres ne put résorber tous les problèmes vécus par les Grecs anciens; pour ceux qui restaient, seules de véritables réformes sociales pouvaient améliorer leurs conditions de vie, à commencer par un meilleur partage des terres et de la répartition de la richesse.

1.3.2 Des solutions et une loi toute particulière

Bien que la plupart des sources anciennes concernent Athènes, Plutarque offre un précieux témoignage de la vie à Sparte au temps de Lycurgue. Dans ses *Vies*, l'historien grec relate que ce législateur mythique aurait mis en œuvre des réformes afin de bannir deux des plus grands maux de l'État à savoir, la richesse et la pauvreté. Pour ce faire il aurait distribué équitablement les terres mais plus encore, il aurait établi l'institution des repas publics (syssities) pour que le riche allât prendre part au même repas que le pauvre¹⁴². Il nous apparaît alors difficile d'imaginer que la mendicité soit présente à Sparte puisque l'État s'assurait que chacun ait un lopin de terre suffisant pour vivre, même frugalement. Par ailleurs, nous ne pouvons passer sous silence cet autre extrait dans lequel Plutarque mentionne que Lycurgue ne voulait pas que les Spartiates voyagent à l'étranger et reviennent ensuite avec des mœurs étrangères :

¹⁴⁰ En effet, les paysans devaient assurément emprunter des semences et même des vivres afin d'assurer la survie de leurs dépendants. Ces emprunts étaient faits auprès du grand propriétaire qui « consentait au pauvre l'avance dont celui-ci avait impérieusement besoin, mais s'assurait, en cas de non remboursement, la possession de tout ou partie de la terre du pauvre, sa créance étant attestée par les *horoi* que Solon s'enorgueillit d'avoir arrachés des *champs esclaves* » (Will, « Aux origines du régime foncier grec », p. 19). Par ailleurs nous devons relever le fait que Will précise, qu'au départ, les terres des aristocrates étaient beaucoup plus grandes que celles des paysans (p. 22) et que cela explique en partie le décalage entre la réalité des paysans et celle des nobles en ce qui a trait au partage du patrimoine foncier.

¹⁴¹ Pour E. Will, la famine, conséquence négative du régime foncier de l'époque, est la véritable cause de la colonisation et non l'essor démographique. M. Austin et P. Vidal-Naquet dans *Économies*, p. 78-87, considèrent que la colonisation fut une des solutions à cette crise agraire même si toutes les nouvelles colonies établies ne sont pas de type agricole.

¹⁴² *Lycurgue*, VIII, X.

Il alla jusqu'à chasser de la ville les étrangers qui s'y rassemblaient et s'y insinuaient sans aucun but utile non pas dans la crainte, comme l'affirme Thucydide, qu'ils ne prissent modèle sur la discipline spartiate [...] mais plutôt pour éviter qu'ils ne fussent pour Sparte des maîtres de l'immoralité [...]. Ainsi Lycurgue jugeait-il d'autant plus utile d'épargner à sa ville l'invasion de mœurs mauvaises comme de corps malades. (*Lycurgue*, XXVII)

La prudence est de mise ici. Alors que, d'une part, la richesse bien répartie laisse présager l'impossibilité qu'il y ait des gens réduits à la mendicité, est-il possible, d'autre part, qu'une ville si réfractaire à l'étranger « sans aucun but utile » considéré comme ayant des « mœurs mauvaises » et un « corps malade » puisse accepter de prime abord la présence d'oisifs? Nous pensons que l'étranger à la cité, mendiant de surcroît, ne pouvait être accueilli dans ce contexte mais qu'aucun Spartiate n'était réduit à l'indigence et à vivre d'aumônes¹⁴³. Nous plaçons, encore une fois avec grande prudence car elle est difficile à situer dans le temps, cette remarque de Plutarque concernant le rapport d'un Laconien avec un mendiant. Celle-ci semble exprimer ce que Lycurgue voulait faire, à savoir, enrayer la pauvreté et l'oisiveté :

Un gueux demandait l'aumône à un Laconien; « Si je te donne, dit celui-ci, tu vas mendier encore; mais la vie déshonorante que tu traînes, c'est le premier à t'avoir donné quelque chose qui en est responsable, en te rendant paresseux ». (*Apophtegmes laconiens*, 235d-e)

Au chapitre des réformes agraires et de la répartition de la richesse, que se passe-t-il à Athènes sous l'archontat de Solon? Les *Vies* de Plutarque s'avèrent, encore ici, une source incontournable.

Contrairement à ce que la tradition attribue à Lycurgue, Solon n'aurait pas mis en œuvre le partage des terres demandé par les paysans¹⁴⁴. Mais pour régler l'inégalité entre riches et pauvres que Plutarque présente ainsi : « Le peuple tout entier était débiteur des riches » (*Solon*, 13.4), le législateur a, d'une part, ôté les bornes des terres reprises par les aristocrates et fit revenir en Attique les Grecs qui avaient été contraints de quitter pour dettes ou qui avaient été réduits à l'état d'esclaves et vendus à l'étranger et, d'autre part, divisé la

¹⁴³ Plutarque rapporte des propos d'Euripide (frag. 995) quant au vaste territoire de Sparte qui « nourrissait beaucoup d'hommes et pouvait largement suffire à deux fois plus ». Sur cette terre généreuse tous reçoivent leur pitance.

¹⁴⁴ « Au peuple j'ai remis un pouvoir suffisant / Sans retrancher trop ses droits. / Quant aux puissants dont on admirait les richesses, / J'ai pris soin de ne pas leur faire de tort. / J'ai d'un fort bouclier couvert les deux partis / Pour empêcher toute victoire injuste » (*Solon*, 18, 5). Plutarque avait précédemment noté que Solon avait mécontenté les deux parties en refusant d'uniformiser les fortunes comme le fit Lycurgue et de faire de Sparte une ville « où il n'y eut ni pauvre ni riche parmi les citoyens » (*Solon*, 16, 1-2).

population de l'Attique en quatre classes basées sur la capacité de production agricole. Ces lois édictées sous l'archontat de Solon ont, bien entendu, été scrutées à la loupe par de nombreux spécialistes¹⁴⁵. Elles n'ont, cependant, que peu d'impact pour nos mendiants qui, ne produisant rien, ne peuvent se retrouver dans aucune des classes, sauf la quatrième, celles des thètes, ces derniers pouvant toutefois participer aux assemblées publiques et siéger dans les tribunaux¹⁴⁶.

C'est assurément la loi sur l'*argia* qui présente le plus grand intérêt pour notre mémoire. Cette loi, qui est attestée en Attique, à Corinthe, en Sardaigne et chez les Lucaniens¹⁴⁷, est mentionnée dans les sources littéraires, d'Hérodote à Plutarque en passant par Diodore de Sicile mais aussi chez Aristote, quoiqu'indirectement, et chez le sophiste Élien. Mais quelle est la nature de cette *argia* déjà condamnée par Hésiode dans *Les travaux et les jours*? Est-ce de la paresse? De l'absence de travail? L'historien L. Gernet se demandait même en quoi elle consistait et dans quelles conditions elle était punissable, mais il n'a pas été en mesure de démontrer quoi que ce soit.¹⁴⁸ Le mystère plane donc sur cette loi qui aurait été inspirée, disent Hérodote et Diodore, par les Égyptiens, affirmation rapidement contredite par l'ensemble des historiens contemporains¹⁴⁹. Mais que disent les anciens au juste? Voici quatre variations sur le même thème :

¹⁴⁵ Nombreux sont les travaux des savants qui se sont penchés sur la division effectuée par Solon. Woodhouse, *Solon the Liberator*, et Ellis-Stanton, « Factional Conflict and Solon's Reforms », p. 95-110 proposent des pistes intéressantes d'analyse.

¹⁴⁶ Aristote, *Constitution d'Athènes* et Plutarque, *Solon*, présentent ces classes avec quelques variantes et nuances.

¹⁴⁷ En Attique, cette loi est attestée par Hérodote, Diodore de Sicile et Plutarque. C'est R. Descat dans *L'acte*, p. 224, qui mentionne que Stobée parle des Lucaniens dans *Anthologie* IV, 2, 25 éd. HENSE mais je n'ai pu vérifier par moi-même. Élien le Sophiste (170-230) atteste de cette loi en vigueur chez les habitants de la Sardaigne. Il est, certes, une source tardive connue davantage pour ses écrits sur la période classique qu'archaïque. Cependant la mention de cette loi dans ses écrits montre, sinon l'importance de la loi, du moins sa résonance durant plusieurs siècles. Quant à la ville de Corinthe, c'est l'étude d'E. Will, *Korinthiaka*, p.509-510 qui cite des mesures dites « tyranniques » contre l'oisiveté. Voir à cet effet, et en complément d'informations, la note 111 de cette étude.

¹⁴⁸ Lysias, *Discours*, tome II Discours XVI-XXXV-Fragments, texte établi et traduit par L. Gernet et M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 240. L. Gernet rapporte que le fragment du *Contre Ariston* (*infra*, p. 50) fournit un renseignement sur la pénalité à payer mais que cela est en contradiction avec d'autres, notamment Diogène Laërce, Livre I, 55, qui stipule que le prix à payer est le même que lorsque les enfants ne s'occupent pas de leurs parents vieillissants, à savoir, être privés de leurs droits civiques.

¹⁴⁹ Les traducteurs et commentateurs des textes anciens, notamment ceux d'Hérodote et de Diodore de Sicile, inscrivent dans leurs notes qu'Hérodote rapporte des propos qu'il a mal compris (car cette loi, dont l'attestation n'est pas confirmée, en Égypte, servait de base pour la perception d'impôts et qu'elle ne cherchait pas à prouver si

C'est d'autre part, Amasis qui imposa cette loi aux Égyptiens : que tout Égyptien, chaque année, fit connaître au nomarque ses moyens d'existence; que quiconque ne le ferait pas et ne justifierait pas de ressources honnêtes serait puni de mort. Solon d'Athènes a pris cette loi en Égypte pour l'établir chez les Athéniens; ceux-ci l'observent à tout jamais comme une loi parfaite. (Hérodote, *Livre II*, 177)

D'autre part, il était enjoint à tout Égyptien de déposer auprès des magistrats une déclaration écrite sur les sources de ses revenus, et quiconque faisait une fausse déclaration à ce sujet ou se procurait des gains illicites devait être condamné à mort. On dit que cette loi fut apportée à Athènes par Solon à la suite de son voyage en Égypte. (Diodore de Sicile, *Livre I*, LXXVII, 5)

Mais Solon, qui accommodait les lois aux choses plutôt que les choses aux lois et qui voyait l'Attique naturellement pauvre et suffisant à peine à faire subsister chichement les paysans, était incapable de nourrir une multitude paresseuse et désœuvrée, entoura les métiers d'une grande considération et chargea le Conseil de l'Aréopage d'examiner d'où chacun tirait ses moyens d'existence et de punir les oisifs (*toùs argoûs*). (Plutarque, *Solon*, 22, 3)

[En Sardaigne], des procès étaient intentés pour oisiveté et celui qui vivait au jour le jour passait devant un tribunal et devait rendre compte de ses moyens de subsistance. (Élien, *Histoire Variée*, IV, 1)

Malgré les nombreux points en commun dans ces quatre extraits, il apparaît que seules les lois de Solon et des habitants de Sardaigne s'attaquaient au « crime » d'oisiveté. La question demeure : de quels oisifs est-il question? Qui sont ceux qui vivent au jour le jour? Les thètes ou les *ptôchoi*, déjà qualifiés d'*argoi* par Hésiode, sont-ils visés par cette loi? L'étude exhaustive de R. Descat sur le travail en Grèce ancienne propose une explication plus qu'intéressante quant à cette loi sur l'*argia* en l'analysant à l'aune des lois sur les *technai* et sur la division censitaire en quatre classes.

Selon Descat, la loi sur l'*argia* ne peut se comprendre que dans l'ensemble des réformes soloniennes; cela clôt le débat de la paternité de cette loi qui avait aussi été attribuée à Dracon ou à Pisistrate¹⁵⁰. Dans la société archaïque en transformation, Solon se fait le porte-parole

les gens vivaient honnêtement) et, surtout qu'il est impossible que Solon se soit inspiré d'une loi promulguée par Amasis, car ce dernier ne devint roi qu'en 569, soit plus de vingt ans après les réformes de Solon. Ainsi, l'association de la pratique égyptienne à la *graphè argias* de Solon serait inexacte.

¹⁵⁰ Descat, *L'acte*, p. 209-210. Les commentateurs de Lysias y voient la main de Dracon (de même que Plutarque, *Solon*, 17, 1) tandis que Théophraste y voit celle de Pisistrate (*Solon*, 31,5). Ceux qui, comme Aristote, y voient la main de Pisistrate associent ces mesures contre l'oisiveté au tyran-type, tel que se le personnifiait notamment Aristote qui rapporte que de telles mesures restreignaient le citoyen dans ses loisirs. Il y a ici association du concept d'*argia* au concept de *scholè* et d'un changement de valeurs entre l'époque archaïque et l'époque classique sur lequel nous reviendrons au chapitre III. Il est par ailleurs important de noter qu'Aristote attribue à Cypsélos père de Périandre, tyran de la ville de Corinthe et contemporain de Solon, ce même type de mesure transformée en loi contre l'*argia* à Athènes. En effet, Aristote, *Économique*, II, 1, spécifie que Cypsélos enleva le dixième des biens de ses citoyens en leur indiquant de travailler pour le reste.

d'une nouvelle idéologie que l'historien nomme idéologie du statut¹⁵¹ : l'acte (*ergon*) est maintenant déterminé non pas par la fonction¹⁵², mais par le résultat, par sa propre activité. Cette nouvelle idéologie ne peut se concevoir sans règles pour encadrer le fonctionnement de l'action et c'est ce qui explique « les nouvelles codifications sociales des actes : lois sur l'*argia*, [...], sur les métiers, [...] sur la *stasis*. [...] ». Ce sont des règlements établis contre une pratique déterminée : contre la paresse, [...] l'inaction politique, l'absence d'éducation technique »¹⁵³. Il faut comprendre que la loi contre l'*argia* est en fait une loi pour les *technai*. Solon voulait-il promouvoir les métiers, car Athènes se remplissait chaque jour d'étrangers et son sol n'était pas aussi riche que l'était celui de Sparte pour nourrir toute la population (*Solon*, 22,1)? Pour R. Descat, rien n'est moins sûr, d'autant plus que Solon a divisé la population en classes basées sur la production agricoles. Il croit plutôt que Plutarque, influencé par les philosophes du IV^e siècle, a confondu *scholè* (loisir) avec *argia* (la paresse)¹⁵⁴, cette *scholè* permettant aux Athéniens de passer leur vie à s'occuper des affaires de l'État, seule occupation digne d'un citoyen¹⁵⁵.

L'historien s'est également interrogé sur le fonctionnement de cette loi. La *graphè argias* serait une action qui viserait la protection de la famille et du patrimoine¹⁵⁶ : la cité aurait le souci d'éviter la dilapidation des biens du citoyen dans l'intérêt en particulier des enfants mineurs. Le fragment XI des *Discours* de Lysias donne du poids à cette affirmation :

Contre Ariston, pour négligence du patrimoine : La loi a été établie par Dracon. Solon à son tour, l'adopta, mais il édicta, non pas la peine de mort comme son prédécesseur, mais la dégradation civique après trois condamnations, et une amende de cent drachmes pour une seule (d'après le lexique de Cambridge).

¹⁵¹ Descat, *L'acte*. Voir p. 199-226 pour l'ensemble de l'analyse.

¹⁵² Rappelons que dans l'idéologie fonctionnelle, chaque résident d'un *oikos* occupe une fonction, quelle qu'elle soit, qui bénéficie au bien commun de tous les résidents. Les fruits du travail sont ensuite distribués par le maître de l'*oikos*.

¹⁵³ Descat, *L'acte*, p. 208.

¹⁵⁴ Descat, *L'acte*, p. 211.

¹⁵⁵ Cf. Aristote, *Politique*, VII, 12. Cette distinction importante sera reprise au chapitre III du présent mémoire.

¹⁵⁶ Descat, *L'acte*, p. 145 cite l'étude de J. H. Lipsius, 1905-15. *Das attisches Recht und Rechtsverfahren*. Vol. 2 1908, Leipzig. *Non vidi*.

Ainsi, l'*argia* serait alors associée à la paresse et à l'absence de travail et non encore au loisir. La loi punirait elle-même ces riches qui ne gèrent pas de manière avisée leur fortune comme le suggère Théognis :

Ainsi donc, Démoclès, le mieux est de régler sa dépense sur ses ressources, d'y rester attentif : ce faisant tu ne donneras à un autre le fruit d'une vie laborieuse, pas plus que tu ne connaîtras la servitude de la mendicité; même arrivé à la vieillesse, tu n'auras pas dissipé tout ton bien. (*Élégies*, I, 923-926)

À la lumière de l'analyse de R. Descat, cela est certes possible. Mais cette loi viserait-elle également le *ptôchos*? Étrangement, l'historien ne s'interroge pas sur l'éventuel mendiant puni d'*argia* alors qu'il associe lui-même cette absence de travail ou cette paresse, non pas à l'absence de *technè* mais au fait de ne pas remplir son rôle social :

A tous les niveaux de la société, l'aergia est le fait de celui qui n'accomplit pas son rôle social, roi injuste, hôte ou dépendant qui ne donne rien. Cela n'atteint pas le pauvre, le *penichros* qui est celui qui a du mal à satisfaire ses besoins, mais qui s'intègre à son faible niveau matériel, dans la structure de l'oïkos : « Me croyez-vous alors si démuné, si pauvre, que je n'aie au logis ni draps ni couvertures pour me coucher moi-même et pour coucher mes hôtes autrement qu'à la dure? » (*Od.*, III, 348). C'est toute la différence entre le pauvre qui « travaille » et celui qui ne « travaille pas ». »¹⁵⁷

Le *penichros* travaille, il est besogneux mais il vit frugalement. Celui qui n'accomplit pas son rôle social, le dépendant qui ne donne rien, celui-là est coupable d'*argia*. Au chant XVII de l'*Odyssée*, vers 226, Mélantho accuse Ulysse de ne pas vouloir travailler et de n'être « instruit qu'au mal », une traduction de *kaka erga*. Le qualificatif *kaka* symbolise, chez Homère, une atteinte à divers usages alors en vigueur dans les *oïkoi*, ici le non-respect de la réciprocité au niveau du don et du contre-don¹⁵⁸.

Être *argos* c'est ne pas respecter les normes sociales. À l'époque d'Homère et d'Hésiode, point de loi, tout au plus l'opprobre social. Depuis Solon, ce non-respect des normes est passible d'une peine qui n'est spécifiée, à notre connaissance, nulle part. Certes, Plutarque mentionnait que ceux qui sont « convaincus d'oisiveté étaient condamnés à mort »¹⁵⁹, mais Solon aurait abrogé cette loi, peu importe si la paternité en était attribuée à Dracon ou non.

¹⁵⁷ Descat, *L'acte*, p. 145.

¹⁵⁸ Descat, *L'acte*, p. 7.

¹⁵⁹ Plutarque, *Solon*, 17, 2.

Alors y a-t-il d'autres exemples de cette *argia* à combattre? L'histoire du puits du voisin, narrée par Plutarque, est éloquente :

Comme il n'y avait pas d'eau en suffisance [...] et que la plupart des habitants n'avaient que des puits creusés de leurs mains, Solon établit cette loi, [...] lorsque le puits était plus éloigné, on devait chercher de l'eau dans sa propriété. Si après avoir creusé à une profondeur de dix brasses, on ne trouvait d'eau chez soi, on pouvait aller chez le voisin et y remplir deux fois par jour une jarre [...]. Il croyait juste en effet de subvenir au besoin, mais non d'entretenir la paresse. (*Solon*, 23,6)¹⁶⁰

Le travail « individuel » est donc valorisé. Il y a « les puits » et son « puits ». Déjà embryonnaire chez Hésiode, l'idéologie de statut véhicule l'importance du travail accompli pour soi : « Si tu travailles, bientôt celui qui ne fait rien t'enviera; / tu seras riche. Un homme riche est un homme de bien, de bon renom » (*Les travaux et les jours*, 312-313). Nous comprenons alors mieux la légère différence entre Homère et Hésiode quant à l'idée du sort qui est dévolu par les dieux : si rien ne peut être changé chez Homère, le travail individuel, chez Hésiode, peut contrebalancer le mauvais sort : « c'est grâce au travail que tu seras cher à ceux qui ne meurent pas / et aux mortels, car ils détestent ceux qui ne font rien »¹⁶¹.

Cette idéologie du statut est contraire à l'idéologie fonctionnelle qui caractérise les siècles antérieurs. Elle fait naître des lois nouvelles pour régler les cités naissantes, lois qui étaient méconnues de la gestion des *oikoi* homériques. Peut-on attester que les mendiants sont moins protégés dans le cadre des *poleis* que dans celui des *oikoi*? Bien qu'il soit difficile de répondre précisément à cette question et bien que le rapport au travail et le rapport à la richesse se modifient en cette fin de la période, il ne semble pas que le rapport au mendiant ait changé, puisqu'il n'a pas été victime d'une judiciarisation de sa personne¹⁶². Au contraire, Plutarque rapporte que Pisistrate s'occupait des démunis, tantôt par une loi, tantôt par une action personnelle :

¹⁶⁰ Un contre-exemple de cette *argia* à combattre vient de Plutarque, *Lycurgue*, XXIV, où il raconte l'histoire de ce Spartiate en voyage à Athènes qui y apprend qu'un citoyen s'est fait condamner pour oisiveté. Le Spartiate est surpris car chez lui cette *argia* est privilégiée (puisque le dur travail est laissé aux hilotes) et que ce type de procès ne pourrait avoir lieu dans une ville qui ne connaît ni le désir du gain ni celui de la gêne car l'égalité règne dans l'abondance et l'aisance grâce à la simplicité.

¹⁶¹ Hésiode, *Les travaux et les jours*, 309-310. Sur la question du sort déterminé par les dieux, voir *supra*, p. 24.

¹⁶² Nous ne croyons pas que la pénalité de cent drachmes, rapportée par Lysias, touche les *ptôchoi* qui ne pourraient évidemment pas payer ce montant.

Il promulgua lui-même de nouvelles lois, entre autres celle qui ordonnait que les mutilés de guerre fussent nourris aux frais de l'État. (*Solon*, 31,3)

Pisistrate, lorsqu'il prit le pouvoir, fit venir les désœuvrés qui traînaient sur les places et chercha à connaître la cause de leur oisiveté. Il leur disait : « Si tes bêtes de labour sont mortes, prends-en chez moi, pars et travaille; si tu manques des graines, tu les recevras de moi. » Il craignait en effet que leur oisiveté n'engendrât un complot. (*Histoire Variée*, I, 25)

S'occuper des mutilés de guerre en les nourrissant empêchait ces derniers de grossir les rangs des mendiants, ces blessés ne devant plus être aptes au travail. Quant aux raisons qui pousseraient Pisistrate à s'occuper des désœuvrés, erronées ou non, elles n'empêchent pas de conclure que les actions du tyran illustrent les efforts importants de l'État naissant envers ses citoyens indigents même si, *aergoi*, ils ne respectent pas les normes sociales. Quant aux règles sacrées de l'hospitalité, rien ne porte à penser qu'elles aient été abandonnées¹⁶³ : tout Grec respectueux de Zeus *Xénios* devait encore accueillir ou du moins nourrir, ne serait-ce que le temps d'un repas, le *ptôchos*.

Durant toute la période archaïque, les sources, mêmes ténues, font état de mendiants et de mendicité. Cette dernière est considérée comme un fléau par les uns, comme un malheureux revers de fortune par les autres. Dans tous les cas, les *ptôchoi* vivent une vie qui n'est enviée par personne :

Aux dieux toujours la voie droite! Souvent ils tirent du malheur, ils mettent debout ceux qui gisaient sur le sol noir. Souvent ils abattent, ils renversent sur le dos ceux qu'on voyait bien campés dans leur assurance. Pour ceux-là viennent alors des maux en foule, la mendicité les jette sur les routes et leur esprit s'égare. (Archiloque, fragments, 123).

Même si cette situation d'indigence n'est pas enviée, ceux qui la vivent sont-ils rejetés? À l'époque décrite par Homère, le maître de l'*oikos* accueille le mendiant au nom de Zeus *Xénios*. Mais ce n'est pas seulement grâce à Zeus que le mendiant sera accueilli. C'est aussi

¹⁶³ Élien, *Histoire Variée*, Livre IV, I, p. 53. Élien a laissé un très court témoignage concernant l'existence d'une loi des Lucaniens qui prévoyait punir de mauvais accueil quiconque n'accueillait pas un étranger arrivé après le coucher du soleil qui demandait hébergement. Il raconte que cet homme se rendait coupable non seulement à l'égard du nouvel arrivant mais aussi de Zeus Hospitalier. Il est difficile de placer ce texte à une période précise puisque, nous l'avons vu, Élien aurait écrit davantage sur la Grèce classique mais a également laissé des textes relatant des événements de l'époque archaïque. Il est donc possible que cette loi fasse partie de l'ensemble des lois édictées par les *poleis* émergentes dans un souci de codifier les pratiques, mais il est aussi plausible que cette loi date davantage de l'époque classique, marquant ainsi le déclin de l'observance de règles divines au profit de règles édictées par les hommes. Ceci reste à démontrer.

dû à la structure même de la société archaïque. Cette société est basée sur l'unité humaine et économique de l'*oikos*. Dans cette société de type holiste, nous l'avons vu, tous les résidants ont une fonction à remplir. Qu'il se prenne pour un « démiurge à l'envers » ou non, le mendiant n'y occupe certes pas une place privilégiée, mais il y est inclus. C'est ce qui a fait dire à M. Ndoye que la notion de mendicité devait être exclue, chez Homère du moins, car l'étranger doit être reçu en tant qu'hôte¹⁶⁴.

Les choses changent-elles pendant la période? Des transformations liées aux pratiques agricoles, de même que certaines conséquences du régime foncier, vont appauvrir les Grecs, essentiellement les paysans. Pour remédier à cela, et bien imparfaitement¹⁶⁵, Solon met en place une nouvelle hiérarchie sociale basée sur la terre et les revenus de celle-ci. Le riche va remplacer le bon affirme R. Descat,¹⁶⁶ l'idéologie fonctionnelle laissera sa place à l'idéologie de statut.

Où se situe le mendiant? Descat, encore une fois, répond indirectement à la question. Dans la société archaïque à l'époque décrite par Homère, la hiérarchie s'établit de l'*agathos* au *kakos* et elle implique une responsabilité du premier envers le second : « Le « bon » est « riche »; il est « riche » « par » et « pour » les autres »¹⁶⁷. L'historien élabore l'idée qu'*agathoi* et *kakoi* adhèrent aux mêmes principes, mais y participent inégalement. Son idée rejoint L. Dumont : « [...] plusieurs castes, qui peuvent différer dans leurs mœurs et leurs coutumes, vivent côte à côte tout en étant d'accord sur le code qui les hiérarchise et sépare. On se contente d'affecter un rang là où l'Occident approuve ou exclut »¹⁶⁸. Bien que R. Descat et L. Dumont aient étudié des sociétés dans des champs spatio-temporels très différents¹⁶⁹, ils en arrivent à une

¹⁶⁴ Voir, *supra*, p. 36.

¹⁶⁵ Plutarque, *Solon*, 16.1 : « Il mécontenta les deux partis les riches en annulant des contrats; les pauvres en se refusant le partage des terres ».

¹⁶⁶ Descat, *L'acte*, p. 217.

¹⁶⁷ Descat, *L'acte*, p. 221.

¹⁶⁸ Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 242.

¹⁶⁹ R. Descat se spécialise en Grèce archaïque tandis que L. Dumont a étudié, entre autres, la société indienne et ses castes.

idée commune quant à la hiérarchie établie dans ces sociétés. Cela confirme que, dans le monde homérique, l'exclusion sociale paraît impensable¹⁷⁰.

Mais depuis Solon? L'idéologie du statut, déjà en germe chez Hésiode, s'est implantée avec son lot de législations pour encadrer l'*ergon*. Nous aurions pu penser, avec une loi contre l'*argia*, qu'un tel changement aurait eu des répercussions négatives sur les *ptôchoi aergoi*. Mais il semblerait que non, comme le confirment les actions entreprises par certains dirigeants pour contrer les effets négatifs de la pauvreté. Bien sûr, l'opprobre social demeure devant l'oisiveté du mendiant mais ses conditions de vie semblent avoir peu changé.

La pauvreté et son corollaire, la mendicité, demeurent donc, le signalait Lycurgue¹⁷¹, un des deux grands maux de la société : « Mal fâcheux que la Pauvreté, mal intolérable qui abat grandement le peuple, en compagnie de sa sœur, l'Impuissance », écrivait Alcée¹⁷². C'est pourquoi, dès le VI^e siècle, Théognis recommandera de gérer ses affaires, d'utiliser son génie afin de ne pas tomber dans les vicissitudes de la pauvreté, ou pis, de la mendicité. Il sera rejoint par Plutarque qui fera dire à Solon que le remède, à tous ces maux, est la raison¹⁷³. Quant au second mal, la richesse, celle-ci est perçue différemment selon les auteurs. Si pour Alcée « l'argent c'est l'homme; nul pauvre, en effet, n'obtient ni honneur ni dignité », pour Sapho « L'argent, sans la vertu, n'est qu'un hôte incommode ». ¹⁷⁴ Et un mendiant, sans argent, ni vertu, n'est que ce gueux insulté par les prétendants dans l'*Odyssée*.

¹⁷⁰ Dès lors nous réfutons la conclusion de Y. Le Bohec dans « Les exclus dans l'antiquité. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004 », p. 255 : « Toutes ces interventions ont montré que les exclus, si l'on entend par ce mot ceux qui ne participaient pas ou qui ne participaient que peu aux avantages de la vie collective, formaient l'immense majorité des sociétés anciennes (pauvres, esclaves, femmes, ...). Une telle société n'a pu survivre que grâce à un fatalisme assez poussé ». Nous adhérons à l'idée d'une société holiste, du moins, pour la période archaïque, idée brillamment développée par R. Descat. Chaque individu a une fonction à l'intérieur de cette société régie par la *thémis* d'origine divine.

¹⁷¹ Plutarque, *Lycurgue*, 8, 1.

¹⁷² Alcée, fragment, 90, dans Alcée, Sapho, texte traduit par T. Reinach et A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

¹⁷³ Théognis, *Élégies*, Livre I, 165-166 : « Point d'heureuse fortune au monde, point de pauvreté, point de vice ni de vertu, si notre génie n'y pourvoit » ; Plutarque, *Solon*, 7.6 : « Il ne faut donc point se faire un rempart de la pauvreté, de l'indifférence [...] pour éviter d'être privé de ses biens [...] mais recourir à la raison pour résister à tous ces maux ». Nous pouvons rajouter que Théognis, dont la vie est mal connue, serait un « farouche aristocrate, ombrageux et vindicatif, qu'il ne cessa de prévenir son disciple Cymos contre les « méchants » (*oi kakoi*), - c'est aux plébéiens que s'appliquent cette épithète », (p.5).

¹⁷⁴ Alcée, fragment 138; Sapho, Livre IV, fragment 73 et doublon au fragment 159, de classement incertain.

Mais alors que la période dite archaïque laissera sa place à la période classique, les écrits d'Homère influenceront des générations d'auteurs tragiques qui reprendront, différemment, les thèmes de mendiant et de mendicité. À Solon et Pisistrate, succéderont d'autres législateurs qui s'intéresseront à la question de la pauvreté et de la mendicité. Quelles seront les images qu'ils véhiculeront, quelles seront les lois qu'ils édicteront. Ceux qui se cachent, se terrent et s'esquivent verront-ils leurs conditions s'améliorer?

CHAPITRE II

LA MENDICITÉ À L'ÂGE D'OR (V^e SIÈCLE)

Il n'y a, vraisemblablement, aucune rupture entre la fin de la période archaïque et le début de la période classique en ce qui a trait à la mendicité. Tout au plus, continuité, voire amélioration des conditions de vie des mendiants, puisqu'Athènes notamment s'intéresse au sort des pauvres en posant quelques actions concrètes en leur faveur. Des repas gratuits à la mise en place d'une stratégie de travail pour tous liée aux grands travaux publics¹⁷⁵, bien des indicateurs de ce que nos contemporains appellent la lutte à la pauvreté, et donc à la mendicité, ont été mis en place. Ces tentatives publiques modifient-elles la représentation et la perception sociale de la mendicité aux yeux des Grecs de cette période? Les hommes publics s'intéressent-t-ils à la question de la pauvreté et à la vie des *ptôchoi* ou cherchent-ils davantage le prestige? Les œuvres littéraires, telles les tragédies et les comédies, mettent-elle encore en scènes des mendiants et en dressent-elles un portrait similaire à celui d'Homère?

Pour répondre à ces questions il faut retourner aux sources anciennes qui, en cette période classique, sont plus abondantes et surtout plus diversifiées qu'à la période précédente. Les tragiques Sophocle et Euripide ont suffisamment mis en scène de misérables *ptôchoi* pour que le comique Aristophane en fasse l'objet d'une comédie. Les *Vies* de Plutarque demeurent toujours une source incontournable, mais les historiens Thucydide et Xénophon, qui ont aussi traité de la pauvreté, offrent indirectement des renseignements intéressants au sujet des mendiants. À cette documentation s'adjoignent celles des orateurs Lysias et Isocrate, car même si ce dernier a vécu au IV^e siècle, il n'en demeure pas moins une source importante sur le V^e siècle.

Cette étude sur la mendicité au V^e siècle s'intéressera dès lors aux diverses actions posées par les législateurs ou par des individus généreux ou ambitieux¹⁷⁶ d'Athènes, où il faut toujours

¹⁷⁵ Plutarque, *Périclès*, 12, 4-5.

¹⁷⁶ Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1711.

revenir pour des raisons de documentation¹⁷⁷, et esquissera un bref portrait de la situation économique, politique et sociale de la période avant la guerre du Péloponnèse, ce conflit majeur qui marqua un important tournant dans l'histoire de la Grèce ancienne. Mais comme il semble, de prime abord, que les tragédiens n'ont pas rompu avec l'image dépeinte par Homère, ce chapitre s'ouvre sur les traces laissées essentiellement par Sophocle, par Euripide, le « faiseur de mendiant », et par Aristophane.

2.1 L'archétype du mendiant, entre tradition et changement.

Alors qu'Homère avait présenté ses deux types de mendiants dans l'*Odyssée*, Iros le gourmand, le paresseux et Ulysse le nomade, le voyageur, la littérature classique n'a, semble-t-il, préservé que le type nomade poursuivi par la Fortune ou la colère des dieux. Ce type est incarné par Œdipe dont la misère n'a d'égale que sa gloire passée¹⁷⁸. Même si celui-ci représente un cas-type de mendiant, la littérature tragique, mais surtout comique, met également en scène des personnages, notamment ces hommes qui veulent cacher leur véritable identité sous le déguisement du mendiant.

2.1.1 Description physique (bis)

L'image d'Ulysse déguisé en mendiant semble avoir été tellement forte, qu'aucun auteur tragique ou comique n'a ressenti le besoin d'esquisser de nouveau celle-ci. Là où Homère prenait le temps de décrire toute la transformation physique d'Ulysse, effectuée par Athéna, afin de le rendre méconnaissable, ici, la plupart des auteurs¹⁷⁹ ne mentionnent l'habillement du mendiant qu'au passage, sans y prêter trop d'attention. C'est ainsi que Tirésias, dans

¹⁷⁷ Will, « Aux origines du régime foncier », p. 13.

¹⁷⁸ Le dialogue entre Œdipe et sa fille Antigone illustre bien cela : « Voilà ce que je suis, moi qui me suis élevé jusqu'à une science triomphante et céleste en découvrant de la jeune Vierge l'énigme inintelligible! Antigone : « Tu rappelles la Sphinge et ta gloire! Cesse de parler de tes bonheurs passés. Tels étaient les terribles malheurs qui t'attendaient : l'exil loin de ta patrie, ô père, et la mort quelque part ». (*Les Phéniciennes*, 1729-1736)

¹⁷⁹ Nous reviendrons sur le « cas » d'Aristophane qui présente différemment le mendiant, notamment dans sa pièce *Les Acharniens*.

l'Œdipe-Roi de Sophocle, révèle le destin qui attendra Œdipe de même qu'un objet essentiel à sa nouvelle condition, le bâton. Certes, ce dernier est indispensable à l'aveugle qu'est devenu le roi maudit, mais il sert également à se défendre contre les chiens, contre les hommes :

Il y voyait : de ce jour il sera aveugle; il était riche : il mendiera, et tâtant sa route devant lui avec son bâton, il prendra le chemin de la terre étrangère. (*Œdipe Roi*, 454-456)

Toujours chez Sophocle, mais aussi chez Euripide, le bâton n'est pas la seule marque de la mendicité, car la misère vestimentaire est aussi le lot des mendiants :

Sur une terre étrangère, avec vous je le trouve, exilé, couvert de ce vêtement misérable dont la saleté odieuse a vieilli avec son vieux corps et déshonore ses flancs; [...]; sans doute aussi répondent à ce que je vois les aliments qu'il porte, pour nourrir son misérable corps. (*Œdipe à Colone*, 1256-1264)¹⁸⁰

Ne l'as-tu pas réduit à porter ces vêtements dont la vue maintenant te tire des larmes? (*Œdipe à Colone*, 1357-1358)

Le corps vêtu de ces haillons pour me protéger (*Télèphe*, fragment 698).

On le voit, le personnage du *ptôchos* d'Homère, assurément inspiré par la réalité, garde, à travers les siècles, la même apparence misérable. Errant sur les routes, tributaire de la générosité des gens qu'il croise, sa quête alimentaire reste difficile, aussi demeure-t-il un éternel affamé.

2.1.2 L'éternel affamé (bis)

L'Odyssée a maintes fois décrit ce gouffre sans fond qu'est le ventre. Source de tous les mots, celui-ci pousse les hommes à tenir des propos trompeurs afin de flatter autrui et obtenir une aumône. Les sources du V^e siècle laissent peu de traces quant à la faim que ressentent les *ptôchoi* et nous pouvons, légitimement, nous demander s'il n'y a pas un lien à faire entre cette absence de sources et l'empressement des hommes politiques à nourrir la population des

¹⁸⁰ Sophocle, *Les Trachiniennes, Philoctète, Œdipe à Colone, Les Limiers*, II, texte établi et traduit par P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1924. Masqueray, (p. 205 en note de bas de pages) précise que : « À la fin du V^e siècle, la besace était devenue un accessoire usuel du théâtre. Elle faisait partie du travestissement dont Euripide se plaisait à affubler ses rois-mendiants. Comme la royauté en haillons fait toujours de l'effet sur la foule, Sophocle a imité Euripide sur ce point, comme les autres ».

cités? Mais bien avant de répondre à cette délicate question¹⁸¹, une incursion dans la tragédie, la comédie et la poésie, révèle qu'il y a, encore, des ventres affamés et des apparences trompeuses.

Eschyle, au vers 1275 de son *Agamemnon* fait de Cassandre une « misérable mendicante famélique » et Athénée, dans les *Deipnosophistes*, rapporte ce dialogue imaginé et situé au V^e siècle av. J. - C. par le poète Ischomachos entre un médecin et une mendicante :

Une mendicante (πτωχή) ayant un mal de ventre, le médecin lui demanda si elle n'avait pas quelque chose dans le ventre. Elle répondit : comment donc? Quand je n'ai rien mangé depuis trois jours?¹⁸²

Dans ses *Nuées*, une pièce qui critique les sophistes considérés comme « destructeurs des croyances traditionnelles, des mœurs anciennes, de l'idéal national »¹⁸³, Aristophane fait débattre le *raisonnement juste*, qui représente l'éducation vertueuse de jeunes Athéniens d'antan, et le *raisonnement injuste*, qui représente l'éducation molle de la génération présente. Nous ne gardons que l'extrait suivant qui fait allusion à la nourriture de mendiant :

Le raisonnement injuste: Tu végètes honteusement.

Le raisonnement juste: Et toi, tu prospères. Pourtant, naguère, tu mendiais, te donnant pour un Téléphe¹⁸⁴ Mysien et tirant d'une petite besace, pour les grignoter, des maximes à la Pandéléto¹⁸⁵.

Le jeu de mots fait allusion à des maximes à grignoter mais nous devons les relier à la quête alimentaire, car l'indigent est réduit à se nourrir de trois fois rien. Avoir une apparence famélique, ne rien manger ou se nourrir du peu que l'on reçoit demeure la réalité du *ptôchos*, tout comme le fait de mentir sur son identité réelle. R. M. Harriott, analysant le jeu de mots utilisé par Aristophane, ne pouvait s'empêcher de voir qu'entre un ventre affamé et une nature trompeuse il n'y avait qu'un pas : « In this gibe we see the connection made between

¹⁸¹ Cette discussion sera présentée dans la conclusion du chapitre. Voir *infra* p. 79-80.

¹⁸² Ischomachos *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, X, 453a, traduit par J.-M. Roubineau, « Mendicité, déchéance et indignité dans les cités grecques », dans *Ktema*, 2013, p. 30.

¹⁸³ Aristophane, *Les Nuées*, p. 147.

¹⁸⁴ Téléphe est donné comme l'exemple du mendiant type qui utilise un déguisement pour cacher son identité. Pour la discussion sur la nature trompeuse de Téléphe, voir *infra* p. 63.

¹⁸⁵ *Les Nuées*, 920-924. Victor Coulon explique que les scholies mentionnent que Pandéléto était un homme à procès et un sycophante. « Des maximes de Pandéléto » seraient alors des sophismes captieux que l'Injuste est censé grignoter pour s'en nourrir.

the beggar's despicable way of life, sustained by words alone, and false declaration of identity. »¹⁸⁶

Cette supercherie est donc encore utilisée par les protagonistes des pièces de théâtre de l'époque classique, mais il y a une nuance à faire. En effet, si la tragédie *Œdipe-Roi* de Sophocle présente le roi mendiant vêtu de haillons et quête sa nourriture, Œdipe n'y cache rien d'autre qu'une vie marquée par le destin inflexible¹⁸⁷. D'autres personnages mis en scène par Euripide et Aristophane jouent cependant avec ce subterfuge, maintes fois privilégié par Homère, afin de cacher leur véritable identité. Ainsi, Ulysse, Dicéopolis et Télèphe, tous veulent tromper leurs interlocuteurs.

2.1.3 La nature trompeuse (bis)

C'est Euripide, dans son *Rhésos*, qui rappelle la scène où Ulysse, le plus rusé de tous, déguisé en mendiant, pénètre dans les murs de Troie¹⁸⁸. Sous ce déguisement banal, l'origine du *ptôchos* ne peut être connue. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre I, ces vieux haillons cachaient peut-être un dieu, un noble appauvri, un paysan paresseux, bref un faux mendiant. Cependant, et malgré le rappel de cette scène, tous les auteurs ne sont pas prisonniers du carcan homérique. Si Euripide a eu tendance à présenter des rois mendiants dans plusieurs de ses pièces, comme l'a également fait Sophocle avec *Œdipe à Colone*, Aristophane a créé des personnages qui se déguisent en de tels indigents, mais dont le destin est loin de celui d'Ulysse et d'Œdipe.

Plusieurs pièces du corpus d'Aristophane sur lesquelles nous reviendrons mettent en scène des mendiants : *Les Grenouilles*, *Les Nuées* et le *Ploutos*¹⁸⁹. Cependant, *Les Acharniens*,

¹⁸⁶ Harriott, « The Euripides Scene », p. 37.

¹⁸⁷ En effet, Œdipe n'est pas un déguisé en mendiant. Il est vraiment réduit à l'exil et à la mendicité car il a été chassé de Thèbes. Lorsque la pièce débute, Œdipe tait son identité réelle et explique que le sort lui a été contraire. Il sait, par expérience, que s'il mentionne son nom les gens auront peur de lui. Ainsi, s'il trompe momentanément son interlocuteur c'est pour sauver sa vie.

¹⁸⁸ *Rhésos*, 497-509; cet extrait est évidemment à lier avec celui de l'*Odyssée*, IV, 244-247.

¹⁸⁹ Seule la pièce *Ploutos* sera analysée pour, entre autres, la nette distinction entre pauvreté et mendicité qu'Aristophane y a présentée (voir *infra*, chapitre III, p. 85).

véritable satire contre Euripide, demeure un morceau de choix puisque toute l'intrigue de la pièce tourne autour d'un faux mendiant. Rappelons d'abord brièvement le contexte.

Les Acharniens raconte l'histoire de l'Athénien Dicéopolis qui, las de la guerre contre les Lacédémoniens, tente de convaincre l'Assemblée du Peuple de discuter de la paix. Puisqu'il n'arrive pas à négocier une paix pour tous, Dicéopolis se négociera une trêve à son compte personnel qui lui procure une prospérité économique enviée par plusieurs. La pièce met également en scène le général Lamachos qui personnifie tous ces hommes qui ont bénéficié des avantages pécuniaires que peut procurer la guerre à son lot d'ambassadeurs et de généraux et le Chœur qui représente les Acharniens, ces hommes qui, au contraire, ont le plus souffert de la guerre. Dans les deux cas, personne ne désire la paix, que ce soit pour l'appât du gain et du prestige ou par haine de l'ennemi. Le long passage (393-489) qui intéresse notre étude met en scène Dicéopolis et Euripide.

Dicéopolis désirant cacher sa véritable identité aux Acharniens s'empresse de rendre une visite à Euripide afin de lui emprunter un des nombreux déguisements de mendiant qu'il a utilisés dans ses pièces. Euripide, qui entre en scène couché sur une litière, lui propose alors les haillons portés par tous les héros qu'il a mis en scène : Œnée, Phénix, Philoctète, Bellérophon et, finalement, ceux du roi Télèphe que Dicéopolis choisit et s'empresse de revêtir. Ensuite il demande à Euripide d'ajouter un élément de plus à son costume : un manteau, un bâton, un bonnet, un corbillon, une écuelle et une petite cruche. Dans le processus, Dicéopolis devient peu à peu mendiant et se prend à son propre jeu en se mettant à parler de façon de plus en plus insolente à Euripide. La scène se clôt quand Euripide, totalement exaspéré par toutes les demandes de ce faux mendiant, entre dans sa maison¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Plusieurs études se sont intéressées à cette satire. Tout le long dialogue entre Euripide et Dicéopolis dans la pièce d'Aristophane a été interprété de façon différente. W. J. M. Starkie, dans « The Acharnians of Aristophanes », p. XXXIII, déclare : « In the proagon (393-479) follows the scene before Euripides' house--perhaps the most successful piece of Aristophanic burlesque in existence ». C.W. Dearden, dans *The Stage of Aristophanes*, p. 55-57, pense, également, que toute la scène est une parodie d'Euripide, du fait que cet auteur vêtit ses héros en haillons. Il ajoute que la représentation d'un Euripide couché, donc ne se servant pas de ses jambes, est l'explication comique (et comprise par le public) du fait qu'il crée des personnages à son image, des boiteux. Voir à cet effet, *Les Acharniens*, 411-415. Le fait de fournir Dicéopolis en déguisement de roi-mendiant ne peut être l'objet de la pièce, tout au plus cela sert la satire d'Aristophane envers Euripide. R. M. Harriott, dans « The Functions of the Euripides Scene in Aristophanes' Acharnians », p. 35-41, analyse cette même scène et propose une interprétation légèrement différente. L'auteur qui utilise le terme *nonentity* pour désigner le mendiant (p. 39), voit que Dicéopolis venu en suppliant auprès d'Euripide, y ressort en véritable mendiant comme si l'habit avait

Pourquoi Dicéopolis veut-il se déguiser en mendiant et pourquoi Aristophane lui fait-il choisir les haillons de Télèphe? Deux aspects intéressants doivent retenir notre attention. D'une part, pour l'intrigue, le protagoniste ne veut pas que l'on sache sa véritable origine de peur de se faire tuer par les hommes d'Acharnes. Dicéopolis, en effet, prend le parti des Lacédémoniens. Il veut également « revêt[ir] le costume le plus propre à exciter la pitié (410-479) ». Le voilà donc déguisé en *ptôchos*. De même, le héros Télèphe de la pièce éponyme d'Euripide devait cacher sa véritable identité afin de pénétrer dans le camp ennemi grec pour récupérer l'arme qui l'avait blessé mais qui devait aussi l'aider à guérir. Pour ce faire, le faux-mendiant boiteux prend la défense de Télèphe (donc de lui-même) et des Troyens et montre que tous les torts ne sont pas de leur côté. Il est finalement démasqué mais grâce au fait qu'il a pris un enfant en otage¹⁹¹, il peut repartir avec l'arme demandée. Et Dicéopolis, qui tente de négocier la paix, montre également aux Acharniens que les torts ne sont pas tous du côté des Lacédémoniens. Il y a donc forte similitude entre les deux pièces, d'où l'indispensable déguisement porté par Télèphe. Et la nature trompeuse du mendiant y est, encore une fois, dépeinte.

L'importance de la pièce d'Aristophane réside dans le fait qu'il y présente un personnage déguisé en mendiant, mais aussi qu'il y reprend de nombreux extraits du *Télèphe* d'Euripide qui illustre particulièrement la nature trompeuse du mendiant :

Car je dois aujourd'hui me faire mendiant, / Être bien qui je suis et ne point le paraître.
Le public peut me connaître, mais le Chœur, présent à mon discours, doit être assez sot
pour se laisser faire la figue par mes ...« petites phrases ». (440-444)¹⁹²

fait le moine. Voulant se revêtir d'un costume qui inciterait à la pitié, Dicéopolis se transforme en arrogant. Harriott explique ainsi la situation: « The evidence in this play and elsewhere suggests that beggars were objects of contempt and derision. Why? Because the beggar was an « outsider », a man without the support of *philoï*, contravening the law against idleness, not part of the system of reciprocal obligations on which the society was based » (p.37). Ceci est très important. L'auteur considère que le mendiant ne fait pas partie de la société, qu'il va à l'encontre de la loi contre l'*argia*. C'est la première fois qu'une étude fait clairement mention de l'exclusion du mendiant, du moins pour la période classique. Enfin, J. Robson dans « Aristophanes on how to Write Tragedy : What you Wear is What you are », p. 184, précise qu'Aristophane utilise une antique croyance concernant le travestissement : en Grèce ancienne, donner de nouveaux vêtements à quelqu'un symbolisait un changement de statut et le début d'une nouvelle vie. En illustrant cette croyance par la transformation de Dicéopolis en mendiant, Aristophane respecte une certaine tradition tout en innovant.

¹⁹¹ Dans *Les Acharniens* (325-341), Dicéopolis prendra un panier de charbon en otage, les hommes d'Acharnes étant reconnus comme étant des charbonniers.

¹⁹²En fait, il ne reste que des fragments de la pièce d'Euripide, employés par Aristophane dans *Les Acharniens*. La première ligne est empruntée textuellement à la pièce *Télèphe* (fragment 699) d'Euripide. À cet exemple, nous pouvons ajouter cet autre extrait : « Ne vous irritez pas, messieurs les spectateurs, / Si, pauvre

La satire joue sur le plan de l'être et du paraître. Le Chœur ne reconnaît pas l'Athénien en Dicéopolis et se sent insulté par les propos de ce *ptôchos* inconnu et le général Lamachos, mystifié par le déguisement, dialogue avec Dicéopolis comme si celui-ci était un parfait inconnu, pire, un mendiant¹⁹³ :

Chœur : Vraiment? Coquin, triple scélérat! C'est ainsi que, misérable mendiant, tu oses parler de nous?

Lamachos : Tu oses, mendiant, tenir de tel langage!

Dicéopolis : Pardonne-moi si j'ai pu, mendiant que je suis [...].

Lamachos : C'est ainsi que tu parles de ton général, toi un mendiant?

Dicéopolis : Suis-je donc un mendiant?

Lamachos : Mais qui donc es-tu?

Dicéopolis : Qui je suis? Un honnête citoyen.¹⁹⁴

La fin du dialogue présente la vraie nature de Dicéopolis. Il n'est point un *ptôchos* mais un *politès chrestos*. Et alors que Lamachos prétend être un bon général, il est en fait un « Sire de la Haute-Paie » (597).

Cet antagonisme entre l'être et le paraître a été indirectement étudié par G. Paduano dans *Il motivo del rei mendicante e lo scandalo del Telefo*¹⁹⁵, qui offre une analyse différente relativement aux attaques répétées d'Aristophane envers Euripide et ses personnages travestis en mendiants. L'auteur considère que si la tradition homérique a présenté essentiellement l'image du mendiant trompeur en la personne d'Ulysse, la tragédie classique s'est plu, quant à elle, à mettre en scène un héros poursuivi par son destin comme l'a été Œdipe. Mais, dans

mendiant, devant les...Athéniens (je vais parler de la Cité, dans une comédie) ». Les vers avant la parenthèse sont d'Euripide mais Aristophane a transformé la suite en fonction de la logique de sa propre pièce.

¹⁹³ Voir les vers 557-558; 577, 579, 593 et 594.

¹⁹⁴ Ce deuxième passage de la pièce mettant en scène Lamachos et Dicéopolis, cette fois-ci déguisé en mendiant, est encore ici très utile : ce dernier tait sa vraie nature de bon citoyen alors que Lamachos sous ses allures de fier guerrier cache sa nature de parvenu : « Diceopolis has been regarded by Lamachus as despicable *qua* beggar. He reveals himself as worthy of the respect due to a full Athenian citizen (a distinction the audience will appreciate) and begins to show the difference between appearance and reality. Diceopolis appears to be a beggar, while in truth a true patriot. Lamachus appears to be patriotic, energetic, zealous general, but he is now shown to be representative of a money-making, place-seeking, military aristocracy » (R. M. Harriott, « The Euripides Scene », p. 39-40). Enfin, R. M. Harriott reconnaît, comme Starkie et Dearden, que Dicéopolis déguisé en mendiant, qui plus est, en Téléphe, sert la comédie d'Aristophane qui se plaît maintes fois à se moquer d'Euripide mais, aussi, que par ce déguisement, Dicéopolis incarne à la fois le mendiant type d'Ulysse dans l'*Odyssée* et le mendiant type de Téléphe de la pièce du même nom. Dans tous les cas, le mendiant finit par révéler sa véritable identité. Rappelons également que la scène entre Iros et Ulysse au chant XVIII de l'*Odyssée* avait fait l'objet de nombreuses analyses qui variaient de l'amusement à une fonction indispensable dans la logique du récit. Ici, D. B. Levine rejoint R. M. Harriott, et soulignons l'importance donnée aux *ptôchoi* dans les deux cas.

¹⁹⁵ Paduano, « Il motivo del re mendicante », p. 340-342.

le cas de Télèphe, Euripide montre un faux mendiant. Un homme qui veut paraître ce qu'il n'est pas. G. Paduano croit que ce qui indignait Aristophane n'était pas qu'Euripide offrait au public athénien une image dégradante de la royauté¹⁹⁶, mais qu'il leur présentait non pas de vrais mais de faux mendiants. Cette indignation se trouve également dans ces vers : « On s'accoutre de haillons, on gémit et on prétend être pauvre » (*Les Grenouilles*, 1066). Il y a là, nous semble-t-il, un désir de ne pas condamner la pauvreté ni son corollaire la mendicité, mais de vilipender, déjà, ces nouveaux riches que Ménandre, plusieurs décennies plus tard, mettra en scène dans ses comédies.

Quelles que soient les raisons qui poussent les auteurs tragiques et comiques à affubler les personnages de leurs pièces de vieux haillons, il n'en demeure pas moins que les auteurs s'inscrivent, sans y être prisonniers, dans une longue tradition issue de l'épopée homérique. Il y a donc continuité de la nature trompeuse même chez le vieil Œdipe qui, bien que véritable mendiant, n'en demeure pas moins trompeur, par ses belles paroles¹⁹⁷ : « Nous sommes des mendiants, des bannis comme tu l'es toi-même : nous passons notre vie à flatter autrui » (*Œdipe à Colone*, 1335-1336).

La tradition est toutefois bousculée par un changement notable : là où l'époque archaïque ne parlait que d'hommes réduits à la mendicité, l'époque classique laisse quelques traces de femmes mendiantes.

¹⁹⁶ G. King dans « *Royalty in Rags* », p. 61-62, considère que la critique d'Aristophane envers Euripide repose sur le fait que ce dernier ait osé un nouveau style de théâtre, moins pompeux que celui d'Eschyle et, pour ce faire, a décidé de présenter ses personnages non pas vêtus dans les longues tuniques eschylennes mais dans des costumes qui ressemblaient plus à la réalité. Ainsi, si le roi Télèphe se déguisait en mendiant pour entrer dans le camp grec, les haillons étaient de mise. G. King met donc la critique sur le dos de l'innovation euripidienne et non sur le paraître. G. King donne également des précisions quant aux héros des pièces d'Euripide : tous sont revêtus de haillons mais des huit mendiants (R. M. Harriott mentionne sept pièces à partir des noms de mendiants qu'Euripide présente à Dicéopolis lorsqu'il se cherche un déguisement : *Œnée*, *Phoenix*, *Thyeste*, *Ino*, *Philoctète*, *Bellérophon* et *Télèphe* tandis que W. J. M. Starkie ajoute *Menelaus* à cette liste), seuls Bellérophon, Philoctète et Télèphe étaient des mendiants boiteux.

¹⁹⁷ Rappelons à ce titre qu'Eumée (*Odyssée*, XIV, 122-132) tenait le même type de propos : « Pour être bien traités les vagabonds ont vite fait de nous mentir [...] ». Voir chapitre I, section 1.1.3.

2.1.4 Les femmes qui mendient

Ce sont les Tragiques qui mettent en scène, pour la première fois, des femmes indigentes, réduites à la mendicité¹⁹⁸. Dans *Agamemnon*, Eschyle présente ainsi Cassandre au vers 1275 : « On m'appelait vagabonde, comme une diseuse de bonne aventure, une misérable mendiante famélique, et j'endurais l'affront ». Sophocle, dans *Œdipe-Roi*, évoque à la toute fin de la pièce le sort affreux qui attend les filles d'Œdipe si Créon, l'oncle d'Œdipe, ne s'occupe pas d'elles. Ainsi, Œdipe aveugle déclare :

O fils de Ménécée, puisque tu restes seul pour leur servir de père- nous, leur père et leur mère sont morts tous les deux- ne laisse pas des filles de ton sang errer sans époux, mendiant leur pain ». (1503-1506)

Dès le début de la pièce *Œdipe à Colone*, nous savons qu'Antigone partage la condition de mendicante avec son père Œdipe, mais ce passage n'exprime pas directement sa dure réalité. Il faut attendre un peu plus loin dans la pièce pour y lire deux importants extraits, offrant des variations sur le même thème, et pour voir quelles conditions de vie attendent une femme soumise aux affres de la quête alimentaire. Le premier extrait est tiré du dialogue entre Œdipe et sa fille Ismène venue lui annoncer une mauvaise nouvelle concernant ses frères, ici, le père vantant les mérites de ses filles¹⁹⁹ au détriment de ses fils qui l'ont abandonné; le second, du dialogue entre Œdipe et Créon au moment où celui-ci cherche un appui auprès du vieil aveugle alors qu'il l'avait antérieurement abandonné. Nous ne retenons de ces dialogues que les indications relatives à la mendicité :

L'une, (Antigone) depuis qu'elle a cessé sa vie d'enfant et qu'elle a pris de la force, errant toujours, l'infortunée, avec moi, conduit le vieillard; souvent marchant au hasard dans la forêt sauvage, sans pain, pieds nus, exposée aussi aux pluies fréquentes et aux brûlures du soleil, malgré ses épreuves, la malheureuse, elle dédaigne la vie paisible du foyer, pourvu que son père ait de la nourriture. (345-353)

Je te vois, malheureux sur une terre étrangère, toujours errant, appuyé sur une compagne unique, traîner une vie misérable. Jamais je n'aurais cru, hélas! Que ta fille tomberait dans le degré de dénûment où la voici, l'infortunée, elle qui prend toujours soin de ta vie,

¹⁹⁸ Tel que nous l'avons souligné au chapitre I, les sources de l'époque archaïque n'en faisaient aucunement mention. Voir à cet effet p. 43, note 130.

¹⁹⁹ Œdipe s'adresse au Coryphée et encense ses filles : « Ces deux filles, ces deux vierges, emploient toutes les forces que la nature leur donne, à me procurer de la nourriture, un asile sûr, les soins de la piété filiale » (445-448).

de ta cécité, qui mène une vie de mendiante, à l'âge où elle est, sans époux, à la merci du premier ravisseur. (745-753)

Euripide n'est pas en reste. Médée, abandonnée par Jason qui se marie avec une princesse corinthienne, se plaint de ce que sera sa vie et celle de ses enfants :

Beau sujet de gloire pour le nouvel époux que de voir ses enfants errer en mendiant avec moi qui t'ai sauvé! » (*Médée*, 515).

Qu'apprend-on de ces rares extraits? D'une part, le sort de la mendiante n'est pas plus rose que celui d'un homme dans la même situation : Sophocle souligne les difficiles conditions de vie que provoquent cette errance en des lieux inconnus et quelquefois dangereux, l'exposition aux intempéries, l'habillement inadéquat et, toujours, ce ventre qui a faim. D'autre part, l'absence de l'époux, signalée en tout trois fois par Sophocle et Euripide, est importante : le rejet de Médée par son époux la condamne à l'errance et l'absence d'époux pour les filles d'Œdipe les laisse sans défense devant les aléas de la vie. La mendiante est doublement condamnée, victime des tourments de la mendicité ainsi que de potentiels ravisseurs. Enfin, notons que la notion de solitude liée à la mendicité est évoquée, ici, par Antigone :

Laissant des larmes de regret aux vierges mes amies, je m'en vais bien loin à l'aventure.
Hélas, mon dévouement à un père dans le malheur me vaudra la gloire. (*Phéniennes*, 1737-1739)²⁰⁰

La solitude est aussi le lot de l'exilé, qu'il soit homme²⁰¹ ou femme. Il est même perçu comme le pire des fléaux : « Comment, en effet, errant sur une terre étrangère ou sur la vague marine, trouverons-nous la difficile nourriture de notre vie » (*Œdipe à Colone*, 1685-1687) ou alors, « [...] malheureuse que je suis si je fuis cette terre, proscrite, privée d'amis, seule avec mes enfants abandonnés! ». (*Médée*, 511-513)

²⁰⁰ Cette allusion à la solitude est aussi lancée par Œdipe alors qu'il s'adresse à ses deux filles : « Serrez-vous contre votre père, faites-lui oublier sa vie errante, solitaire et misérable » (*Œdipe à Colone*, 1113-1114).

²⁰¹ Antiphon, *Première tétralogie*, II, 9, présente un condamné qui, soit périt en léguant déshonneur et souillure à ses fils, soit s'exile pour vieillir à l'étranger et devenir un mendiant sans patrie. Nous comprenons bien que l'exil est souvent une des causes de la mendicité; Œdipe et sa fille Antigone formant l'exemple le plus frappant.

Les femmes mises en scène par les Tragiques sont de véritables mendiante. Elles sont le pendant féminin d'Œdipe : victimes de la colère des dieux, victimes du destin. Et ce destin est lié à celui des hommes, qui leur père, leur oncle, leur époux. Leur malheur est réel.

Une question générale toutefois demeure : pourquoi utiliser le mendiant dans les tragédies et les comédies? Aucune étude qui s'intéresse aux mendiants en général, aux personnages de tragédie et de comédie en particulier, n'a répondu jusqu'à présent à cette question. Certaines comme celles de D. Steiner et R. M. Harriot considèrent que ces personnages sont pourtant bien connus du public grec : « figures probably very familiar to the Homeric audience of archaic times » et « objects of contempt and derision »²⁰². Rien de plus. Nous croyons qu'il y a un lien à faire entre la tradition homérique et l'utilisation du mendiant dans la littérature classique mais que la tradition seule n'explique pas la présence de ce personnage dans de nombreuses pièces. Le mendiant n'illustre-t-il pas ce que la société athénienne, tout comme la société spartiate au temps de Lycurgue, avaient tenté d'enrayer : le fléau que représentent la pauvreté et sa sœur la mendicité²⁰³?

2.2 Les lois de la cité protègent pauvres et mendiants

Dès la naissance des *poleis*, il appert en effet que des efforts ont été mis en place afin d'améliorer les conditions de vie des plus démunis. Repas gratuits aux mutilés de guerre, partage de terres agricoles et loi contre l'*argia* sont des exemples des mesures prises par l'État afin de soutenir la population. Mais ce nouveau cadre de vie collective transforme peu à peu les usages. Ainsi, la *xénia* sera graduellement modifiée en une nouvelle institution, la *proxénia*, et les acteurs politiques seront appelés à jouer un rôle grandissant pour enrayer la pauvreté, surtout dans une cité comme Athènes, et pour faire rayonner sa réputation de ville riche, empreinte de piété et, toujours, hospitalière²⁰⁴.

²⁰² Steiner, « Diverting Demons », p. 73, et Harriott, « The Euripides Scene », p. 37.

²⁰³ D'ailleurs, à l'époque de Ménandre, alors que les villes sont moins riches et dépendent de plus en plus de l'évergétisme, le mendiant, comme nous le verrons, n'est plus un personnage de théâtre. Il est remplacé par le cuisinier, le valet, la courtisane. Sur cette discussion, voir *infra*, chapitre III, p. 87.

²⁰⁴ P. Masqueray, dans *Sophocle*, Tragédies, tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 165, précise, en note de bas de page, que les louanges envers Athènes sont méritées car la piété de la cité était célèbre de même que son

2.2.1 De la *xénia* à la *proxénia*.

Pausanias signalait qu'il y avait un autel dédié à la Piété à Athènes et les pièces de Sophocle et d'Euripide vantaient également les mérites de la *polis*. Œdipe s'adresse ainsi au Coryphée :

Réputation, renom glorieux, injustement répandu, à quoi servez-vous, si l'on prétend qu'Athènes est la plus religieuse des cités, que seule elle est capable de sauver l'hôte dans l'infortune, seule capable de la ou le secourir? (*Œdipe à Colone*, 258-262)

En fait, Œdipe pense qu'il sera chassé du lieu sacré où il s'est réfugié comme le porte à croire le Coryphée. Ce passage se comprend alors comme un éloge à la réputation d'Athènes, réputation qu'elle doit maintenir en l'accueillant. Ainsi, Sophocle en appelle à Thésée, roi d'Athènes, et à sa bonté²⁰⁵.

Ailleurs, le vieil Iolaos, protégeant les jeunes fils d'Héraclès, cherche refuge auprès d'Athènes et du roi Démophon afin d'échapper à la condamnation à mort proférée par Eurysthée, roi d'Argos. Comme Démophon acquiesce à sa demande d'asile, il s'adresse aux enfants en vantant l'hospitalité des Athéniens²⁰⁶ :

Ils nous voyaient mendiants et errants; et bien! malgré cela, ils ne nous ont pas livré et chassé de leur sol. (*Les Héraclides*, 317-318)

Ces différents exemples montrent comment les mendiants, quelle que soit leur origine, s'adressent à l'ensemble des Athéniens et non à un seul individu. Ceci s'explique par la transformation graduelle de la *xénia*.

hospitalité. Il renvoie à Isocrate (*Panegyrique*, 33,44); à Thucydide (II, 39, I); à Pausanias (I, 17, I). En effet, Pausanias rapporte qu'il y avait à Athènes un autel élevé à la Piété à laquelle « les seuls Athéniens rendent un culte en Grèce, comme à la divinité qui est la plus utile pour la vie des hommes et dans les vicissitudes de l'existence ».

²⁰⁵ Voir ce dialogue aux vers 551-666.

²⁰⁶ Comment ne pas mettre en opposition à ce qui précède, cet autre extrait qui montre que les Égyptiens n'ont pas la même réputation d'hospitalité que les Athéniens. Dans *Hélène* (761-864), Euripide narre les retrouvailles de Ménélas et d'Hélène qui n'aurait pas été captive à Troie mais plutôt en Égypte (voir la notice de la pièce, p. 227-228). Le poète aurait préféré cette version du mythe plutôt que celle mise de l'avant par Homère qui avait fait d'Hélène une captive de Troie. Il rejoint, là, Hérodote qui, au livre II, 116, rapporte qu'Hélène ne fut même jamais à Troie dans l'exemple suivant : « *Hélène* : Tu as donc frappé à quelque porte chez ces barbares? *Ménélas* (désignant le palais) : Celle-ci; et comme un mendiant je m'en suis vu chasser ». (*Hélène*, 798-790)

À l'époque classique tout comme à l'époque archaïque, Zeus *Xénios* est respecté. Cependant, alors que la simple *xénia* transcende les époques, celle qui régit les rapports entre les nobles se transforme en *proxénia*, une institution brillamment analysée par Ph. Gauthier. Retenons simplement qu'aux époques archaïque et classique, la *xénia* « aristocratique » ne pouvait se conclure qu'entre personnes de condition équivalente ce qui, évidemment, ne pouvait arriver entre un mendiant quémandant son pain et son hôte respectueux des règles divines. Cette institution devait se modifier à partir du moment où les cités prenaient de plus en plus d'importance et où les communautés d'individus-citoyens établissaient des rapports différents : en effet, là où la famille aristocratique pouvait venir en aide à son hôte, l'ensemble que forme les citoyens ne pouvait pas offrir l'assistance ou la protection de l'hôte. Dès lors, un citoyen nommé *proxénos* « assume pour tous les citoyens d'une cité étrangère, en dehors de tout rapport d'alliance entre les deux cités, les fonctions ou les devoirs qu'assume le *xénos* pour un individu ou une famille étrangère »²⁰⁷. C'est la distinction entre l'hôte privé (qui peut offrir la simple *xénia*) et le proxène. Dans la pièce *Médée* d'Euripide, le roi Égée agira en tant que proxène : il assurera la protection de Médée, associée à la famille aristocratique de Jason, qui se réfugie à Athènes à la suite de son exil de Corinthe²⁰⁸.

La distinction entre *xénia* et *proxénia* n'est présentée, ici, que pour illustrer comment l'organisation des cités transforme peu à peu les usages. Les mendiants verront-ils leurs conditions de vie s'améliorer en passant des mains d'un hôte pieux aux mains des *polesis*? Celles-ci trouveront-elles une façon de les protéger alors qu'ils forment le groupe des plus démunis de la société? Les cités de la période classique pourront-elles se vanter d'être aussi accueillantes que l'*oikos*, pourtant sans maître, d'Ulysse?

2.2.2 Décrets, lois et actions citoyennes

Athènes est reconnue dans le monde grec pour son hospitalité légendaire. Cette prise en charge de l'exilé, du suppliant, du pauvre, du mendiant même, repose sur des gestes concrets posés en faveur des plus démunis. Comment cette cité s'y est-elle prise et quels témoignages

²⁰⁷ Gauthier, *Symbola*, 1972, p. 24.

²⁰⁸ *Médée*, 637-758. Voir tout le dialogue entre Médée et Égée à cet effet.

les sources anciennes laissent-elles à ce sujet? Alors que Plutarque rapportera les hauts-faits de Thémistocle, de Cimon, de Périclès et d'Alcibiade et qu'Isocrate vantera les mérites de l'Aréopage qu'il rend responsable de l'harmonie sociale d'Athènes, il importe d'esquisser, même superficiellement, le portrait socioéconomique et politique de ce siècle naguère nommé « siècle de Périclès ».

Depuis les réformes attribuées à Solon au VI^e siècle, Athènes a résolument marché vers une démocratie dans laquelle l'égalité juridique et politique des citoyens était reconnue. La distinction entre citoyen et non-citoyen est nette : jusqu'à la loi de Périclès, il suffisait, pour être Athénien, d'être né d'un père athénien²⁰⁹. À côté des citoyens qui seuls avaient un droit de regard sur les décisions politiques de la cité, se trouvaient deux autres catégories légales, soit les métèques et les esclaves. Du point de vue économique, Athènes tirait profit des taxes et impôts prélevés notamment sur les étrangers, le *metoikion*, et sur tout le commerce qui transitait au Pirée, le plus grand centre économique depuis les guerres médiques, et dans les ports des villes sous sa domination. Les liturgies civiles et militaires comptaient également dans les revenus de la *polis* de même que l'évergétisme des citoyens les plus aisés²¹⁰.

Cette pratique mérite une attention particulière puisqu'elle contribuait à mettre « à la disposition des communautés, au moins de manière limitée et provisoire, une part de la richesse privée qui profitait au grand nombre »²¹¹. Ainsi, et malgré les nuances qui pourraient être apportées à cette affirmation, les évergésies des citoyens bénéficiaient à l'ensemble de la communauté civique. À l'époque archaïque, ce sont les largesses des *kaloï kagathoi* envers les *kakoi* qui, d'une part, reflétaient un profond respect envers la *thémis* et, d'autre part, exprimaient l'idée que tous les habitants de l'*oikos* avaient une fonction à remplir, cette notion d'idéologie fonctionnelle mise de l'avant par R. Descat. À l'époque classique, les

²⁰⁹ En 451-450, Périclès exigera que la mère soit également citoyenne athénienne pour que les enfants soient reconnus en tant que véritables citoyens.

²¹⁰ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 109-149.

²¹¹ Migeotte, « L'évergétisme », p. 258. L'excellente étude souligne, certes, l'envers de la médaille de ces pratiques en mentionnant, tout comme P. Veyne dans *Le pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique* auquel elle fait référence, que l'argent allait moins à des œuvres utiles qu'à des constructions magnifiques. Mais, si L. Migeotte indique que les évergètes contribuaient à donner aux populations urbaines un cadre de vie somptueux alors que les masses rurales pouvaient manquer du nécessaire, il rappelle au passage que les valeurs de l'époque faisaient en sorte que la population, du moins celle de la ville, s'accommodait de cette situation qui améliorerait de toute façon sa qualité de vie.

évergètes ne se substituaient pas « aux moyens ordinaires des cités, mais leur apport[aient] un complément »²¹². Cette aide indirecte des riches envers les pauvres reflétait-elle « une sorte de pacte social dans lequel riches et moins riches trouvaient leur avantage »²¹³? Nous reviendrons sur cet aspect.

Assurément, la richesse d'Athènes ne reposait pas que sur les dons des mieux nantis. La cité disposait des ressources du butin de guerre et du tribut ou des contributions de ses alliés, notamment grâce au trésor de la *Ligue de Délos*, fondée en 478-477 à la suite des guerres médiques. D'abord uniquement utilisé à des fins militaires (construction des trières), le trésor de Délos servit à la construction d'édifices publics à Athènes même. Plutarque rapporte que Périclès aurait mis en œuvre ces grands travaux afin de fournir du travail aux pauvres!²¹⁴ Que ce soit grâce à l'État ou aux citoyens aisés, il appert que nombreux sont les témoignages qui nous autorisent à penser que le *ptôchos* est considéré, même s'il se confond dans le groupe des pauvres de la cité. Clairement énoncés ou malheureusement voilés, les gestes posés par les hommes d'État donnent une idée générale de l'état des lieux quant aux *pénètes* et aux *ptôchoi* dans la cité athénienne.

Thémistocle, cet ambitieux homme politique vainqueur de Xerxès à Salamine²¹⁵ avait osé, rapporte Plutarque, monter à la tribune pour demander aux Athéniens de ne plus se répartir le produit des mines d'argent du Laurion et de renoncer à ces distributions afin d'utiliser cet argent pour soutenir la guerre contre les Éginètes²¹⁶. Cette simple indication donne une première information, bien qu'indirecte, des largesses qu'Athènes avait envers ses citoyens, riches ou pauvres, largesses qui devaient être continuellement réévaluées en fonction de la situation économique, politique ou militaire de la cité et, bien sûr, des ambitions politiques.

²¹² Migeotte, « L'évergétisme », p. 256.

²¹³ Migeotte, « Démocratie et entretien du peuple », p. 521

²¹⁴ Plutarque, *Périclès*, 24, 25.

²¹⁵ Flacelière et *alii*, *Plutarque, Vies parallèles*, tome II, Solon-Publicola, Thémistocle-Camille, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 92.

²¹⁶ Plutarque, *Thémistocle*, 4, 1. Plus loin, Plutarque mentionne que cette action permit de construire la flotte de trières qui donna la victoire aux Athéniens contre les Perses.

Cimon et Périclès, reconnus pour être des adversaires politiques, ont contribué à l'amélioration des conditions de vies des plus pauvres²¹⁷. Le premier, Cimon, aurait réussi à amasser de grandes ressources d'argent qu'il dépensait au profit de ses concitoyens²¹⁸. Mieux, Plutarque rapporte, non sans quelques précisions contraires fournies par Aristote dans sa *Constitution d'Athènes*²¹⁹, que Cimon :

[...] fit enlever les clôtures de ses propriétés, afin que les étrangers et les citoyens indigents pussent librement cueillir des fruits²²⁰, et tous les jours il faisait préparer chez lui un repas simple, mais suffisant pour un grand nombre de personnes. Tous les pauvres qui le voulaient y étaient admis et trouvaient ainsi une nourriture qui, ne leur coûtant aucun travail, leur laissait le temps de s'occuper seulement des affaires publiques²²¹. (*Cimon*, 10, 1)

Nourrir la population était un constant souci pour l'Athènes du V^e siècle. L'*hestiasis*, cette liturgie qui oblige l'*hestiatôr* à offrir à dîner aux citoyens²²², les nombreuses fêtes mensuelles et annuelles qui voient revenir l'occasion de sacrifices de bêtes et où « les citoyens, et peut-être, au-delà, une bonne partie de la population athénienne participent à de grands repas de viande »²²³, tout cela contribue à resserrer le tissu social : « La nourriture, et la boisson ont toujours une valeur rituelle par le lien que crée entre convives l'ingestion en

²¹⁷ Nous devons préciser que les gestes qui seront posés par les hommes d'État s'inscrivent dans deux modèles de conduite qui se sont opposés au V^e siècle à Athènes : alors que certains dirigeants, s'enracinant dans la tradition du don et du contre-don de l'époque archaïque, distribuaient, avec générosité, à la fois richesse personnelle et ressources collectives, d'autres refusaient cette façon de faire et mettaient en place « un autre mode de bienfait dont les bénéficiaires ne seraient plus redevables à un individu mais à la collectivité civique dont-eux-mêmes faisaient partie » (Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, p. 201). Ainsi, Thémistocle et Cimon s'inscrivent dans le premier modèle tandis que Périclès serait le maître d'œuvre du second modèle, avec l'instauration du *misthos*.

²¹⁸ Plutarque, *Cimon*, 6-10.

²¹⁹ En effet, Aristote, *Constitution d'Athènes*, 27,3 mentionne que les largesses de Cimon ne dépassaient pas les citoyens de son deme de *Lakiadès*.

²²⁰ Plutarque (10, 7) présente même l'idée que Cimon aurait donné aux étrangers (nous ne savons pas précisément s'il s'agissait d'errants, d'exilés ou tout simplement de métèques) des fruits et tout ce qui est produit en saison et ferait en sorte qu'Athènes retrouve son *âge d'or*, celui du temps de Cronos!

²²¹ La discussion sur le temps passé aux affaires de l'État, cette *scholè* indispensable aux citoyens, sera présentée dans la section 3.3.1.

²²² Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, p. 122.

²²³ Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, p. 140.

commun d'une même substance. La commensalité est presque toujours le fondement de la communauté »²²⁴.

Cette citation exprime une idée qui se retrouve autant dans la société archaïque de l'époque d'Homère que dans la société classique de celle de Périclès. Dans tous les cas, le repas unit les Grecs. S'il veut se joindre au repas, car il faut pouvoir établir des liens mêmes temporaires avec l'autre, l'étranger à la collectivité doit d'abord être invité. Ici, encore, les lois de Zeus *Xénios* sont respectées. Certes, les modalités changent d'une époque à l'autre, mais l'accueil de l'étranger, de l'errant, passe par l'invitation à partager un repas.

Un passage d'un texte du V^e siècle, attribué au Pseudo-Xénophon, permet d'affirmer que les invitations aux repas publics s'étendent aux plus démunis, mais, malheureusement, ce texte ne distingue pas les *ptôchoi* de ce groupe de *pénètai* :

Quant aux sacrifices, aux sanctuaires, aux fêtes, aux enclos sacrés, le peuple athénien qui sait qu'un pauvre ne peut à lui seul offrir un repas de sacrifice et faire bâtir des temples pour rendre la cité grande et belle, a découvert le moyen de réaliser tout cela. C'est donc à ses propres frais que la cité sacrifie un grand nombre de victimes et c'est le peuple qui banquette et se les partage par tirage au sort. (*Constitution d'Athènes*, II, 9)

P. Schmitt-Pantel offre une analyse fort éclairante de ce passage quant aux différentes perceptions des largesses faites envers les démunis. Certains partisans de l'oligarchie, note-t-elle, réprouvaient les sacrifices, les repas publics et les banquets, car ils considéraient que ceux-ci n'étaient pas des éléments fondamentaux de la cohésion civique. Pire, ils y voyaient, pour le citoyen démuné, un moyen de subsistance assuré par l'État. Ce type de critique s'accroîtra au IV^e siècle. Pour le Pseudo-Xénophon, Athènes entretient donc le *démos* (associé ici aux *pénètai*) ou, pour citer l'auteur de *La cité au banquet*, la « populace », qui traduirait davantage les intentions de l'auteur de la *Constitution d'Athènes* (II, 9).²²⁵ Ainsi, dans une cité comme Athènes, « qui regorge d'indigents dont les besoins sociaux de tout ordre sont immenses »²²⁶, la part du revenu public qui allait aux célébrations des fêtes au

²²⁴ Pitt-Rivers, « La loi d'hospitalité », *Anthropologie de l'honneur*, Paris, 1983, p. 172. J'emprunte cette référence à P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, p. 10.

²²⁵ Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, p. 231-232.

²²⁶ Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, p. 244.

cours desquelles des repas publics étaient offerts à toute la population²²⁷ (ou en partie selon les fêtes célébrées), était considérée, par les uns, comme du gaspillage, par les autres comme un investissement²²⁸.

Si nourrir la population demeure un constant souci de l'État et de riches citoyens, la générosité quotidienne s'illustre aussi par d'autres gestes. Seul Plutarque rapporte les efforts de Cimon en ce sens, mais nous croyons que ce sont là des gestes qui ne peuvent être isolés. Il relate que l'homme politique se faisait accompagner par de jeunes camarades bien habillés qui, alors qu'ils croisaient un vieillard mal vêtu, devaient changer de vêtements avec lui. La considération sociale, affirme l'historien, rejaillissait sur Cimon qui donnait aussi des pièces de monnaie aux mêmes jeunes gens afin qu'ils en fassent don aux pauvres honteux (10, 2-3)²²⁹. Il est intéressant de noter que le don d'un vêtement à un démuné (il n'est pas mentionné de *ptôchos* dans le texte grec mais de *pénètes*; ce pourrait également être un mendiant) est le même geste posé aux deux époques, archaïque et classique. Il y a là, continuité. Par ailleurs, le don de monnaie se rencontre ici pour la première fois puisque les sources antérieures ne donnaient que nourriture, chaussures, bâton et vêtements comme aumône aux mendiants. Ce type de largesse aurait valu à Cimon d'être accusé de démagogie mais « la nature de sa politique, qui était laconisante et aristocratique²³⁰ », faisait taire ces allégations. La critique toutefois s'adresse à Périclès qui aurait pris le parti de la cause populaire : celui de la multitude et des pauvres (*Périclès*, 7, 3). Dépourvu d'une fortune personnelle, il utilisa les revenus de l'État afin d'aider les démunés, notamment par le *misthos* et le *theorikon*²³¹. Ce type d'aide était considéré comme « une vieille idée, généralement répandue parmi les Grecs, que la richesse de l'État appartient à tous les citoyens (et pas uniquement aux citoyens

²²⁷ Pour l'exemple d'offrandes déposées sur les autels de dieux afin de nourrir les démunés, voir 3.2.1.

²²⁸ Pour l'analyse complète de cette différence de perception quant à l'aide offerte, voir Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, Le lien social, p. 243-252. Nous ajoutons à ceci la critique que fera Démosthène, dans sa *Quatrième Philippique*, quant aux fonds alloués aux fêtes qui devraient être dépensés pour combattre Philippe de Macédoine. Voir 3.2.1.

²²⁹ Athénée (12, 533, a-c) rapporte la même version.

²³⁰ *Cimon*, 10, 8.

²³¹ Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1711, signale que le *theorikon* (ce fonds pour permettre aux plus pauvres d'assister aux spectacles) avait grevé le budget de l'État athénien. P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, p. 174, place la naissance de la caisse du *theorikon* en tant qu'assistance aux indigents, au IV^e siècle tandis que C. Mossé, « La société athénienne à la fin du IV^e siècle », p. 263, spécifie que le *theorikon* fut aboli à la fin du IV^e siècle tout comme l'avait mentionné O. Navarre, « Théorikon, théorika », p. 208.

pauvres); à la limite, le citoyen pourra s'attendre à être entretenu aux frais de l'État »²³². Cette idée de répartition permet, dès lors, d'affirmer que tous, incluant les *ptôchoi*, pouvaient compter sur l'État :

C'est ainsi que les besoins distribuèrent et disséminèrent le bien-être sur presque tous les âges et toutes les conditions. (*Périclès*, 12, 6)

Isocrate, ce grand professeur de rhétorique du IV^e siècle, témoigne également de la générosité de la cité dans son *Aréopagitique* dans lequel il vante les hauts-faits de cette démocratie bienfaitrice du temps de Solon et Clisthène²³³. À l'époque où il compose son discours, vers 354, les institutions démocratiques vivent une période de déclin, sur laquelle nous reviendrons, et Isocrate tend à encenser le Conseil de l'Aréopage²³⁴ qu'il rend responsable de la prospérité athénienne du V^e siècle :

Et (fait essentiel) autrefois, il n'y avait pas de citoyen qui manquât du nécessaire²³⁵ et mendiât auprès des passants en déshonorant la cité; maintenant les gens dans la détresse sont plus nombreux que les possédants; et ils méritent bien des excuses s'ils ne se soucient pas des affaires publiques et cherchent seulement comment ils pourront vivre pendant la journée présente. (83)

L'idée archaïque du devoir des *kaloi kagathoi* envers les *kakoi* semble encore bien ancrée à l'époque classique dans ce que L. Migeotte appelle le « pacte social » entre riches et pauvres²³⁶. Ainsi, la richesse des uns profite aux autres et permet à Isocrate et à Plutarque de faire les remarques suivantes :

Les plus pauvres parmi les citoyens, bien loin de jalouser les possesseurs d'une grande fortune, avaient la même sollicitude pour les grandes maisons que pour leurs propres, parce qu'ils jugeaient que la prospérité de celles-là était une ressource pour eux. Les

²³² Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 138-139. Les auteurs précisent qu'en réalité, les Athéniens devaient compter sur eux-mêmes plus que sur l'État mais que ce dernier contribuait aux revenus de ses citoyens par les contributions suivantes : distribution de blé et d'argent, partage de viandes des sacrifices, subvention pour toutes les magistratures (*misthos*) et pour assister aux grandes fêtes religieuses (*theorikon*). Ces précisions n'atténuent pas notre affirmation quant à l'aide de l'État envers les démunis.

²³³ *Aréopagitique*, 16.

²³⁴ Plutarque rapporte que Périclès aurait utilisé Éphialte pour abolir l'Aréopage (*Cimon*, 10, 8; *Périclès*, 9, 2-3-4-5) pour plaire à la multitude.

²³⁵ Isocrate avait présenté cette même idée à la section 53. Il y indiquait que la prospérité d'une cité se voit non pas par le faste de ses fêtes mais par la manière dont vivait chaque jour le citoyen c'est-à-dire, en ne manquant de rien.

²³⁶ Voir *supra*, p. 72.

possesseurs de la richesse, au lieu de mépriser les gens dont la situation était plus embarrassée, pensaient que la détresse de leurs concitoyens était une honte pour eux et ils les secouraient dans leurs besoins [...] (Isocrate, *Aréopagitique*, 31-32)²³⁷

Il est des cas où la richesse n'est pas seulement nécessaire, mais doit être comptée parmi les belles choses, comme elle l'était pour Périclès qui venait en aide à beaucoup d'indigents. (Plutarque, *Périclès*, 16, 7)

Nous pourrions, prudemment, insérer ici un extrait de Strabon relatif aux rapports que les riches citoyens Rhodiens entretenaient avec les plus pauvres, bien qu'il soit difficile de préciser si ce texte concerne l'époque classique²³⁸ :

Les Rhodiens prennent soin du peuple, bien qu'ils ne vivent pas en démocratie, mais parce qu'ils veulent s'attacher la masse des petites gens. En effet le peuple est entretenu et les gens aisés soutiennent les moins fortunés en vertu d'une coutume ancestrale : ainsi il existe des liturgies (selon lesquelles les riches entretiennent les petites gens, qui travaillent) en étant entretenus, de sorte que le pauvre reçoit sa subsistance et qu'en même temps la cité ne manque pas du nécessaire, en particulier pour ses entreprises navales.

À Rhodes, le souci du peuple et la prévoyance étaient tels qu'ils (les Rhodiens) instituèrent une loi pour que les riches nourrissent chaque jour les pauvres gens, qui étaient obligés de travailler à quelque chose de nécessaire (à la cité).

Alors qu'Isocrate idéalise la cité athénienne du V^e siècle et embellit sans aucun doute la réalité, que Strabon et Plutarque font l'éloge de la richesse, des plaidoyers comme le *Contre Diogiton* de Lysias s'enracinent véritablement dans un désir de ne pas laisser les démunis sans défense. L'orateur fait, en effet, référence aux mendiants dans deux de ses discours : le *Contre Nicomachos*²³⁹ et le *Contre Diogiton*. Dans ce dernier, Lysias poursuit le tuteur Diogiton pour la gestion malhonnête des biens de ses pupilles : Diodote le père est mort au combat et ses enfants passent sous la tutelle de son frère, leur oncle et grand-père, qui administre fort mal les biens ; il a dilapidé presque tous les fonds :

²³⁷ Encore ici la même idée est véhiculée : « Rien de tout cela ne se produisait sous le règne du Conseil d'autrefois : celui-ci avait délivré les pauvres de la détresse grâce au travail et aux secours donnés par les possédants » (*Aréopagitique*, 55).

²³⁸ Il s'agit ici des extraits tirés du paragraphe 5, livre XIV, dont la traduction est de L. Migeotte. Le parallèle entre les extraits de Plutarque et d'Isocrate avec celui de Strabon est clair, du moins quant à l'idée d'obligation des *kaloï kagathoi* envers les *kakoi* et c'est pourquoi plusieurs auteurs associent ce texte à l'époque classique. Pour l'analyse complète de ce passage, voir Migeotte, « Démocratie et entretien du peuple », p. 515-528.

²³⁹ Le *Thesaurus Linguae Graecae* répertorie à peine une dizaine de fragments dans lesquels se trouvent les concepts *ptôchos* et *argia*. Nous excluons ceux-ci de notre étude. Dans son plaidoyer *Contre Nicomachos*, Lysias emploie une formulation que nous retrouverons chez Démosthène ainsi que dans le théâtre de Ménandre : le concept de *ptôchos* sera remplacé par celui de *pénes*, accentuant ainsi l'antithèse entre pauvre et riche : « Pourtant d'esclave il est devenu citoyen : de gueux, riche ; de sous-greffier, législateur » (27, 7).

Lysias : Le coup était affreux pour eux et, se voyant chassés comme des misérables, ils me demandaient en pleurant de ne pas les laisser spolier du bien paternel et réduire à la mendicité. (10, 1-8)

Propos de la fille de Diogiton rapportés par Lysias : mais les miens, tu les dépouilles, tu les chasses honteusement de la maison ; de riches, tu t'appliques à en faire des gueux (πτωχοί). [...] Tu nous sacrifie tous à l'argent. (17, 1-8)

Nous ne savons pas si ce procès s'est terminé en faveur des enfants lésés ou non. Cependant, des lois existaient à Athènes pour protéger les successions de la dilapidation des biens.

Hélas, toutes les solutions envisagées par la cité pour améliorer le sort des citoyens ne sont pas sans heurts, car Périclès, selon Plutarque, aurait expédié des milliers de colons à l'extérieur de l'Attique pour « alléger la ville d'une populace oisive, que l'inaction rendait remuante, pour soulager la misère du peuple » (11, 5-6)²⁴⁰ et Isocrate, qui rappelle que l'oisiveté est la mère de la pauvreté qui est elle-même la mère de la criminalité, penche vers le travail obligatoire pour enrayer l'*argia* :

En effet, ce sont les gens d'une condition inférieure qu'on tournait vers l'agriculture et le commerce, sachant que la pauvreté vient de l'oisiveté, et le crime de la pauvreté. (*Aréopagitique*, 44)

Bien sûr, tout ceci doit être nuancé. D'une part, nous pouvons admettre que « bonnes ou mauvaises, suivant les temps, les mesures préventives ne manquèrent donc pas pour épargner à Athènes le développement du paupérisme »²⁴¹ et que le souci de l'Athènes du V^e siècle envers le bien-être de sa population est réel, mais d'autre part, force est de constater que ces mesures ont été souvent reliées aux jeux politiques d'ambitieux stratèges. Par ailleurs, les propos que Thucydide met dans la bouche de Périclès lors de l'oraison funèbre des Athéniens morts à la guerre durant l'année 431 montrent que, malgré tous ces efforts, la *ptôcheia* est considérée comme une honte, propos qui ne sont pas sans rappeler ceux d'Aristide et même ceux d'Hésiode de l'époque archaïque :

Il n'y a pas de honte chez nous à avouer qu'on est pauvre, mais il y en a à ne rien faire pour sortir de cet état. (*Guerre du Péloponnèse*, II, 40)

²⁴⁰ Plutarque réitère en 34, 2 que, pour apaiser le peuple, Périclès se le concilia par des distributions d'argent et fit décréter des envois de colons.

²⁴¹ Baudrillart, « Mendicatio, mendici », p. 1711.

La pauvreté n'est jamais déshonorante en soi; elle le devient seulement quand elle est une preuve d'indolence, d'intempérance, de gaspillage, d'irréflexion. (*Aristide*, 31 [4])

* * * * *

Le V^e siècle, à Athènes, a fourni d'abondantes sources qui permettent de jeter un second regard sur la mendicité. Le point de vue des auteurs tragiques et comiques ne rejoint pas nécessairement celui des orateurs et des hommes politiques, mais tous s'intéressent, directement ou indirectement, aux conditions de vie des *ptôchoi*. Que ce soit pour pleurer ou rire sur leur sort ou, mieux, pour améliorer leurs conditions de vie matérielle, ces auteurs ont laissé d'extraordinaires témoignages sur les indigents de leur société. En rassemblant tous ceux-ci, il est possible de dresser un portrait des mendiants de l'époque péricléenne et de vérifier si leurs conditions de vie se sont améliorées depuis la période archaïque, s'il y a continuité dans la perception et la représentation sociale ou s'il y a rupture.

Nous avons étudié la représentation sociale du mendiant à travers les tragédies et les comédies pour nous apercevoir que sa description physique a peu changé entre les deux périodes. Le *ptôchos*, toujours vêtu des haillons, marche à l'aide d'un bâton, porte une vieille besace, trois des signes principaux qui permettent de le reconnaître aisément. Le ventre, « ce gouffre sans fonds » qui poussait Ulysse aux pires vilénies, crie toujours sa faim, mais outre quelques allusions ici et là, n'a pas la même importance qu'à l'époque précédente. Nous avons posé la délicate question de la diminution des références face à la quête alimentaire et à la faim qui en résulte si l'aumône se faire rare, et du lien potentiel à faire avec les efforts de l'État en ce domaine. Nous ne pouvons qu'émettre une hypothèse, que l'absence de sources ne pourra jamais permettre de prouver hors de tout doute raisonnable, à l'effet que le V^e siècle athénien, riche en ressources financières, a véritablement contribué à améliorer le sort de l'ensemble des indigents de la cité, du moins en ce qui regarde la distribution alimentaire. Si Hésiode narrait la vie du pauvre paysan vivant une transition concernant le partage des terres et la vie agricole (transition d'une culture pastorale à une culture céréalière²⁴²), les sources et les études portant sur le V^e siècle ne laissent pas de tels témoignages. Dès lors, nous pensons que l'éternel affamé, présenté chez Homère et Hésiode

²⁴² Voir chapitre I, p. 26.

et mis en scène par les auteurs de pièces de théâtre, souffre un peu moins de la faim, à Athènes du moins, en ce siècle. Nous ne sommes toutefois pas dupe : la quête alimentaire n'était pas chose aisée pour les pauvres et les gueux comme en fait foi le poème d'Ischomachos sur cette mendiante qui n'avait rien mangé depuis trois jours²⁴³.

Les tragiques ont perpétué la nature trompeuse du mendiant, illustrée brillamment par Homère qui avait fait d'Ulysse le faux mendiant le plus célèbre de l'Antiquité, mais Aristophane a sévèrement critiqué l'usage excessif qu'en a fait Euripide, qualifié de *ptôchopios*. Dans *Les Acharniens*, l'auteur comique joue sur le plan de l'être et du paraître en rapprochant Dicéopolis de Télèphe et il semble qu'Aristophane ait été davantage choqué par le fait qu'Euripide présente constamment de faux mendiants, des gens qui paraissent pauvres mais qui ne le sont pas, au lieu de présenter de réels indigents. Dès lors nous comprenons que la mendicité n'est pas décriée mais que ces riches qui prétendent être de pauvres gueux, le sont. Cette critique annonce déjà, nous le verrons, un IV^e siècle en crises où richesse et pauvreté se côtoieront dans les écrits des orateurs, des philosophes, des comiques et où la représentation sociale du *ptôchos* sera légèrement différente.

Nous pouvons déjà répondre à la troisième question présentée dans l'introduction quant à savoir si les œuvres littéraires, telles les tragédies et les comédies, mettaient encore en scène des mendiants et si le portrait présenté était similaire à celui d'Homère. La description physique et la nature trompeuse des *ptôchoi* s'inscrivent dans la tradition homérique, tandis que l'éternel affamé voit son sort s'améliorer. La rupture entre l'épopée homérique et le théâtre classique se manifeste par la présence des femmes mendiante dans les sources. Nous avons antérieurement évoqué le fait que l'absence de femmes à l'époque archaïque n'est pas nécessairement signe que la mendicité au féminin n'existait pas, tout comme le peu de sources sur la faim éprouvée par les mendiants ne prouve pas, hors de tout doute, que les ventres affamés avaient tous de quoi manger. Cependant nous pensons que les tragiques ont peut-être eu le souci de présenter un portrait plus réaliste que fictif de la mendicité, malgré les critiques d'Aristophane envers Euripide dans *Les Acharniens*, et qu'à travers la détresse de ces femmes mendiante, condamnées à l'exil à cause de leurs liens avec leur père, leur oncle ou leur époux, c'est toute la détresse des indigents qui était exposée.

²⁴³ *Supra*, p. 60.

Le théâtre classique offre un aperçu de la représentation sociale du *ptôchos*. Certes, d'aucun pourront dire qu'il ne s'agit là que de personnages de fiction²⁴⁴, mais, tout comme l'épopée de l'époque archaïque ne peut mettre en scène des protagonistes auxquels l'auditoire ne pourrait s'identifier, les tragédies et comédies ont présenté des hommes et des femmes qui incarnaient de véritables individus. Ce sont ces mêmes individus qui auront recours à l'aide offerte par l'État et par quelques généreux citoyens de la cité.

Il faut rappeler que le VI^e siècle, sous l'égide de Solon et de Pisistrate, avait déjà doté la cité de lois qui protégeaient les citoyens. Le V^e siècle perpétua ce rôle, essentiellement grâce à des mesures alimentaires organisées dans le cadre du calendrier de nombreuses fêtes religieuses²⁴⁵. L'accueil de l'étranger, le respect des lois sacrées de l'hospitalité, tout cela demeure vivant dans le cadre de vie collective qu'est la cité de l'époque classique. Et même si les Athéniens ont peu à peu transformé l'institution de la *xénia* en *proxénia*, ce que Ph. Gauthier appelait la « simple hospitalité »²⁴⁶, la *xénia* continue d'offrir aux mendiants les ressources nécessaires à la vie : un toit, des vêtements, de la nourriture.

Il est, sans aucun doute, difficile de répondre à la deuxième question posée dans l'introduction au sujet de l'intérêt des hommes politiques sur la question de la pauvreté et de la mendicité lié, ou non, à leurs ambitions personnelles. L'un semble être dépendant de l'autre dans cette cité qui oscille entre oligarchie et démocratie, entre tradition et innovation politique. L'inimitié entre Cimon et Périclès, les largesses de l'un puisées à même sa fortune personnelle contrairement aux largesses de l'autre puisées à même les fonds publics, tout cela mériterait une analyse profonde qui dépasse le cadre de notre étude. La grande tradition d'hospitalité à Athènes de même que le désir de rayonnement de la cité dans tout le monde grec ont, assurément, contribué aux décisions des hommes d'État et de bienfaiteurs particuliers issus de la tradition aristocratique de responsabilité envers tous les résidents de leur *oikos*. S'occuper des démunis, *pénètai* comme *ptôchoi*, c'est honorer les dieux, notamment Zeus *Xénios*, que l'on soit issu du monde homérique ou de la cité classique.

²⁴⁴ Sur cette discussion, voir chapitre I, p. 26.

²⁴⁵ La majorité des sources font allusion à l'aide populaire sauf Plutarque qui fournit ici et là d'autres exemples de formes d'aide : dons de vêtements, de monnaie et Lysias qui accuse Diogiton de dilapider le bien de ses neveux et de les abandonner, sans le sous, à la mendicité et qui de ce fait montre qu'il existe des lois pour contrer ce genre de situation.

²⁴⁶ Gauthier, *Symbola*, p. 20.

C'est ainsi que, concernant les lois de la cité qui protègent pauvres et mendiants, nous nous trouvons dans le domaine de la continuité puisque des tentatives publiques ont été mises en place pour améliorer leur sort. Pour savoir si ces tentatives ont modifié la perception sociale de la mendicité nous devons reprendre les propos de Thucydide à cet égard :

Il n'y a pas de honte chez nous à avouer qu'on est pauvre, mais il y en a à ne rien faire pour sortir de cet état. (*Guerre du Péloponnèse*, II, 40)

La honte est donc liée à l'*argia* et non à la *pénia* ou la *ptôcheia*. Cette même analyse a été faite par J.-M. Roubineau qui comprend que « dans le cadre de l'Athènes péricléenne, la *pénia* n'est pas en soi objet de stigmatisation, seul celui qui ne fait pas d'effort, et ne s'emploie pas à améliorer sa condition, étant mal considéré »²⁴⁷. La perception sociale ne change pas : l'opprobre réside face à l'oisiveté.

Au V^e siècle, selon Isocrate et Plutarque²⁴⁸, la richesse des uns est au service des démunis. Mais ce « riche » siècle se termine par le pire conflit qui ait secoué la Grèce ancienne. La guerre du Péloponnèse, en effet, marque un tournant important dans l'histoire de la Grèce et les changements sociaux, économiques et politiques qui en découlèrent, modifièrent voire effacèrent, quelques-unes des tentatives publiques pour enrayer la pauvreté : Athènes qui distribuait ses largesses à la population démunie perdit de son importance et la montée de la Macédoine brisa peu à peu le cadre de vie collective de la *polis*. Ces différentes transformations eurent-elles un impact sur les lois d'assistance aux indigents? Les questionnements des philosophes, quant à la *scholè* qui permet l'exercice du pouvoir par le citoyen et quant à l'organisation de la cité idéale, font-ils une place aux enjeux de la pauvreté et de son corollaire, la mendicité? Et l'ensemble des changements influencent-ils la représentation et la perception sociale de la mendicité aux yeux des Grecs de cette période troublée? L'étude des sources du IV^e siècle devrait nous offrir quelques pistes de réflexions et quelques réponses à ces questions.

²⁴⁷ Roubineau, « Mendicité, déchéance », p. 18.

²⁴⁸ *Supra*, p. 77.

CHAPITRE III

LA MENDICITÉ EN TEMPS DE CRISE (IV^e SIÈCLE)

Le IV^e siècle débute dans la tourmente causée par la guerre du Péloponnèse. Les Athéniens, les Spartiates et leurs alliés respectifs pansent leurs plaies. Et si la guerre a fait des Spartiates les vainqueurs de ce long conflit, ce sont tous les Grecs qui se trouvent perdants au lendemain de l'an 404 : les transformations significatives qui se font sentir au niveau militaire, économique, social et politique auront, en effet, des impacts sur l'ensemble de la population. Les plus démunis, par exemple, ne pourront éventuellement plus compter sur l'aide antérieurement offerte par les cités, notamment par celle d'Athènes.

D'un point de vue militaire, la guerre caractérise le siècle. Si le soldat-citoyen faisait jadis la force des armées grecques, le mercenariat se développe davantage, permettant à quiconque voulant vendre sa force de travail de trouver là un gagne-pain et, potentiellement, une promotion sociale²⁴⁹. Car la guerre a aussi laissé des traces du point de vue économique et social, et la tendance du siècle est de voir les masses s'appauvrir : les terres ravagées lors des campagnes militaires ont forcé les petits paysans à louer leurs services à d'autres paysans mieux nantis ou à chercher refuge en ville. Athènes, dont le budget est grevé par la solde et l'entretien des mercenaires, et par la perte des revenus qu'elle tirait du tribut des cités alliées, voit les tensions croître entre riches et pauvres. Les citoyens dépendent de plus en plus de l'aide monétaire que représentent le *misthos* et le *théorikon*²⁵⁰. Certes, Athènes se relèvera

²⁴⁹ *Les Acharniens* mettait en scène le général Lamachos enrichi par la guerre (*supra*, chapitre II, p. 64-65). Présentée en 425 av. J.-C., la pièce d'Aristophane illustre déjà une tendance qui se généralisera durant le IV^e siècle. Rappelons que l'auteur fait du général un « sire de Haute-Paie » (ligne 597).

²⁵⁰ Navarre, « Théorikon, théorika », p. 206, explique l'origine de cette allocation, qui permettait aux citoyens pauvres de payer le prix d'entrée au théâtre et qui a éventuellement servi de revenu d'appoint. C. Mossé, « La société athénienne à la fin du IV^e siècle », p. 263, précise que la suppression de celui-ci autour de la période qui a vu la montée de la Macédoine, a privé les plus pauvres d'une aide précieuse et les a forcés à louer leurs services sur les terres des plus fortunés. Enfin, P. Carlier, *Le IV^e siècle grec*, p. 224-225, indique que la survie des miséreux, de plus en plus nombreux en ce siècle, était précaire et qu'elle dépendait des indemnités que leur versait la cité athénienne. Il faut comprendre, dit-il, que « cette donnée économique fondamentale explique, en partie, l'attachement du *dèmos* aux clérouques, aux *misthoi* et au *théorikon* ».

plus rapidement que plusieurs autres cités mais elle « ne retrouva jamais sa prospérité d'antan »²⁵¹.

L'image de l'Athènes idéale se retrouve, entre autres, dans les plaidoyers de Démosthène et les discours d'Isocrate qui encensait, nous l'avons vu, la cité et le Conseil de l'Aréopage. Mais la réalité est autre. Du point de vue politique, la classe gouvernante qui correspondait à l'élite sociale est remplacée par des orateurs tels Démosthène, la démocratie est mise à mal par la montée de la Macédoine et l'idée même de démocratie perd du terrain devant celle de monarchie. Ce siècle de transition entre la période classique et hellénistique sera toutefois riche en réflexions. Les historiens, les philosophes, les auteurs de comédies, pour ne nommer que ceux-là, posent un regard critique sur la société qui émerge des multiples conflits qui marqueront la fin de la période.

En effet, épuisés par tant de crises et de changements, l'historien Xénophon développe des idées liées aux problèmes économiques, Platon rêve d'une cité idéale et les comédies telles le *Ploutos* d'Aristophane et le *Dyskolos* de Ménandre cessent de se moquer des hommes politiques pour railler ces nouveaux riches et jeter un regard sur la pauvreté. Les sources font référence aux *ptôchoi*, mais ceux-ci ne sont pas, cette fois-ci, uniquement présentés en tant que gueux réels. Ils servent d'image, de miroir même, à la nouvelle société athénienne du IV^e siècle.

3.1 Une critique de la richesse

« La richesse est nécessaire et doit être comptée parmi les belles choses », rapporte Plutarque²⁵². Au IV^e siècle, la montée des nouveaux riches, qui ne sont pas nécessairement issus de l'élite, provoque de vives réactions qui se retrouvent dans les pièces de théâtre, les discours des anciens et certaines réflexions philosophiques. Grâce à l'analyse de ces critiques, nous observons l'évolution de l'emploi du substantif *ptôchos* dans la littérature et parfois certains changements dans les conditions de vie matérielle de cet indigent et de la

²⁵¹ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 161.

²⁵² *Périclès*, 16, 7.

perception des Grecs envers lui. Notons que les philosophies de Platon et de Diogène, qui font également une critique sévère de tous ces nouveaux riches, seront présentées dans la troisième partie du présent chapitre.

3.1.1 Le *ptôchos* chez Aristophane et Ménandre

La pièce *Ploutos* d'Aristophane, présentée en 388, se démarque de ses œuvres précédentes. Le climat social n'est plus le même et l'auteur s'intéresse maintenant aux problèmes sociaux, à la misère et à la mauvaise répartition de la richesse. La pièce traite de la Richesse (*Plousios*) et de la Pauvreté (*Pénia*), cette dernière qui oblige les hommes à travailler et « stimule les énergies, procure l'aisance et le bonheur, par des moyens honnêtes, tandis que la richesse dans l'oisiveté, ne peut qu'amollir les esprits et les corps »²⁵³. Comme la *pénia* n'est pas la *ptôcheia*, le *Ploutos* donne un bel aperçu de la distinction à faire entre les deux, une différence que R. Descat avait déjà relevée dans l'*Odyssee* d'Homère²⁵⁴. Aristophane qui vénérât le travail des paysans et détestait ces gens qui accaparaient sans scrupules le pouvoir et l'argent, met en scène Chrémyle, un vieux paysan qui s'interroge sur ce qu'il laissera en héritage à son fils, une vie de pauvre paysan, mais une vie honnête, ou celle d'un vaurien, riche, menant une vie facile en ville²⁵⁵. Attiré par *Ploutos*, Chrémyle rencontre *Pénia* :

Chrémyle : Toi, quel bien pourrais-tu me procurer, si ce n'est [...] des marmots souffrant la faim [...]; pour manteau avoir un haillon, pour lit une litière de joncs, pleine de punaises [...]; pour tapis, une natte pourrie, pour oreiller une grosse pierre sous la tête; pour manger au lieu de pain des pousses de mauves...

Pauvreté : Ce n'est pas ma vie que tu as décrite; c'est celle des mendiants que tu as daubée.

Chrémyle : Eh bien, naturellement, n'est-ce pas de la mendicité que nous disons pauvreté sœur?

²⁵³ Van Daele, *Aristophane, V, Assemblée des femmes et Ploutos*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 76. La discussion sur l'*argia* sera traitée dans la troisième partie de ce chapitre.

²⁵⁴ Voir, *infra*, chapitre I, p. 51.

²⁵⁵ Van Daele, *Aristophane, V, Assemblée des femmes et Ploutos*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 76.

Pauvreté : [...] La vie de mendiant dont tu parles consiste à vivre sans rien avoir; celle du pauvre, à vivre en épargnant²⁵⁶ et en s'appliquant à ses travaux; à n'avoir aucun superflu, sans toutefois manquer de nécessaire. (535-555)

Un élément important à soulever est cette nécessité, dans la pièce, de distinguer nettement entre la pauvreté et son corollaire, la mendicité. La paupérisation des masses au IV^e siècle est une réalité dont Aristophane est témoin. Comme le note E. Lévy, ce dialogue ne comporte aucune notation comique, car « il est difficile de se moquer de la misère devant les miséreux »²⁵⁷. Pour cet auteur, il n'y a qu'une différence de degré et non de nature entre pauvreté et mendicité, ce que réfute J.-M. Roubineau²⁵⁸. Ce dernier pense, au contraire, que la distinction est nette même si *Pénia* peut avoir l'apparence « trompeuse » d'une mendicante²⁵⁹. Au moment où la déesse demande à Chrémyle qui il croit avoir devant lui, il répond « une aubergiste ou une marchande de purée » (428). Ceci permet à J.-M. Roubineau d'affirmer que « les femmes dont *Pénia* partagent l'apparence sont donc des travailleuses, ce qui est cohérent avec le critère de distinction pointée par la déesse : le pauvre se caractérise par son application au travail et sa volonté d'épargne »²⁶⁰. La pauvreté a plusieurs visages, elle est le lot de bien des résidents de la cité athénienne. Comme beaucoup de gens pouvaient potentiellement franchir la frontière entre *pénia* et *ptôcheia*, il semble qu'il ait été important de clarifier l'une et l'autre. Un scholiaste d'Aristophane a commenté ainsi le vers 549 :

La pauvreté (*pénia*) se distingue de la mendicité (*ptôchéias*), parce que la pauvreté est une indigence modérée qui cherche le nécessaire par un effort (*ponos*), alors que la mendicité est la disparition absolue de possessions. On dit *pénes* à partir de *pénestai*, alors que *ptôchos* (mendiant) vient de *ptôssein* (se blottir de peur) devant tous²⁶¹.

²⁵⁶ Cette idée est déjà présente chez Hésiode, *Les travaux et les jours*, 931.

²⁵⁷ Lévy, « Richesse », p. 203.

²⁵⁸ Roubineau, « Mendicité, déchéance », p. 17-18.

²⁵⁹ Lévy, « Richesse », p. 203, avance le fait que Pauvreté « sans doute en haillons, [...] ressemble à une vieille vagabonde » et « fait penser aux petits métiers féminins d'aubergistes, marchandes de purée (426-427) ou cabaretières (435) ». Nous soulignons la phrase.

²⁶⁰ Roubineau, « Mendicité, déchéance », p. 18.

²⁶¹ *Scholies anciennes*, p. 246. M. Chantray soulignait qu'il n'est pas possible de dater cette scholie qui pourrait tout aussi bien être contemporaine de la création de la pièce que d'avoir été écrite par un scholiaste du Moyen Âge. Mentionnons, dès maintenant, que pauvreté et mendicité auront tendance à se confondre dans les décennies suivantes, les siècles suivants.

Entre ces deux niveaux d'indigence se trouve une différence : il y a *ergon* et *ponos* chez les pauvres et *argia* chez les mendiants. Les premiers n'ont certes que le strict nécessaire, mais le fait qu'ils travaillent est valorisé²⁶². Les seconds n'ont que la peur devant tous.

Cette distinction, dans la comédie du moins, est reprise dans quelques pièces de Ménandre. Une incursion dans ce théâtre s'avère indispensable pour comprendre l'évolution du concept de *ptôchos*.²⁶³ Certes, entre la dernière représentation de la pièce d'Aristophane et la première de Ménandre, la Grèce a changé. La montée de la Macédoine, le déclin politique d'Athènes, tout cela a modifié profondément les institutions politiques, l'accès à la citoyenneté basé sur le cens qui exclut de plus en plus de paysans pauvres et même de pauvres urbains²⁶⁴, l'arrêt des indemnités telles le *théorikon*, tout cela a contribué à élargir le fossé entre les riches et les pauvres²⁶⁵. « Témoin de ces réalités nouvelles, Ménandre ne les accepte ni ne les condamne. Mais elles lui fournissent matière à développer des intrigues où les spectateurs athéniens pouvaient se reconnaître »²⁶⁶. Alors qu'Aristophane parlait de politique, de démagogie, des sophistes, de l'urgence de faire la paix puis de la mauvaise distribution de la richesse et de la mendicité, l'auteur du *Dyscolos* s'intéresse au théâtre de situations « qui relèvent du domaine du privé : héritage, reconnaissance d'enfant, amours contrariés »²⁶⁷ et de richesse vite acquise, de l'autonomie des personnages féminins, de la différence entre les jeunes et leurs pères plus traditionnels²⁶⁸.

²⁶² La discussion sur la différence entre *argia* et *scholè* sera présentée à la section *De l'argia des mendiants à la scholè des citoyens*. Rappelons que l'idée d'*ergon* et de *ponos* est déjà présente chez Hésiode, mais de façon toute métaphorique selon R. Descat, *L'acte*, p. 63-64. Ainsi, aux vers 469-471 du poème *Les travaux et les jours*, Hésiode évoque le mal (*ponos*) que se donne le paysan en enfouissant bien la semence pour la mettre à l'abri des oiseaux.

²⁶³ Le théâtre de Ménandre, qui a vécu aux environs de 343 à 292, se situe davantage à l'époque hellénistique que classique et débordé donc de notre étude. Cependant, l'utilisation qu'il fait du concept *ptôchos* rend indispensable l'analyse de ces quelques extraits.

²⁶⁴ Hoffmann dans « La richesse et les riches dans les comédies de Ménandre », p. 139, explique qu'à la toute fin de la période classique, la fortune était définitivement devenue un critère de citoyenneté et que, dans un tel contexte, l'enrichissement prenait des allures d'enjeu politique tout autant que d'enjeu social.

²⁶⁵ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 161. Les auteurs assurent qu'il existe de nombreux témoignages contemporains sur l'appauvrissement des Athéniens de cette époque et que la tension entre riches et pauvres est réelle.

²⁶⁶ Mossé, « La société athénienne », p. 267.

²⁶⁷ Mossé, « La société athénienne », p. 255.

²⁶⁸ Mossé, « La société athénienne », p. 266.

Dans les trois pièces du poète qui font allusion aux *ptôchoi*, et ceci exclut les nombreux fragments où le mot est répertorié²⁶⁹, les protagonistes utilisent le terme mendiant au lieu de pauvre²⁷⁰. Cet emploi particulier de *ptôchos* avait été remarqué et analysé par Gomme et Sandbach :

Although πτωχός properly means « beggar », it is loosely used of the very poor. In a famous passage of Aristophanes, *Plutus* 552, Poverty (Pénia) is made indignantly to draw a distinction between the πτωχός and the πένες [...]. Gorgias is not in fact *ptôchos*, being the owner of a small estate and a slave; he exaggerates rhetorically in order to make more invidious the contrast between his poverty and Sostratos' wealth. There is another exaggeration, for a different purpose, at 795, where the rich Kallipides recoils from the idea of a double matrimonial alliance with "beggars"²⁷¹.

Dans le *Dyscolos*, Sostratos, un cultivateur aisé, est tombé amoureux de la fille d'un vieux paysan bourru. L'amoureux est aidé dans sa demande par Gorgias qui est le demi-frère de l'aimée. En retour de son intervention auprès du bourru, Gorgias aimerait bien épouser la sœur de Sostratos. Le vieux paysan aurait par ce double mariage un gendre et une bru, sans le sou. Dans les trois extraits suivants, Ménandre a utilisé *ptôchos* au lieu de *pénès*, traduit ici par pauvres et miséreux²⁷² :

Gorgias : à quoi tend ce discours? Garde-toi, pour ta part, même si tu es très riche, / De te fier à ton état, et ne va pas, à l'égard des pauvres / Que nous sommes, être méprisant. Ta chance, toujours / Tu dois montrer aux regards des autres que tu en es digne. (284-287)

Gorgias: Il n'est pas juste à tout le moins / Que du fait de ton désœuvrement, nous qui avons de l'ouvrage devions pâtir, / Comme c'est notre cas. En ce monde, sache-le bien, / Un pauvre qui a subi une injustice est l'être le plus bourru. / D'abord il excite la pitié;

²⁶⁹ Le *Thesaurus Linguae Graecae* répertorie près de dix-neuf entrées de *ptôchos* et de ses dérivés.

²⁷⁰ Mossé, « La société athénienne », p. 262, a constaté que Gorgias, un paysan pauvre de la pièce *Dyscolos*, parle de lui-même en employant le terme *ptôchos* considéré plus fort que *pénès*.

²⁷¹ Gomme-Sandbach, *Menander, A Commentary*, p. 181. Je souligne la phrase. Par ailleurs, G. Hoffmann, « La richesse et les riches dans les comédies de Ménandre », p. 139, stipule que Gorgias « emploie le terme de *ptôchos*, comme s'il vivait constamment dans la peur de l'endettement et de la précarité ». Elle explique qu'à l'époque de Ménandre, la cité athénienne est ébranlée par tous les changements qu'elle a vécus depuis la fin de la guerre du Péloponnèse et que si les pauvres redoutent de devoir quitter Athènes, les citoyens les moins riches vivent dans la crainte de perdre leurs droits civiques. D'où ces exagérations dans l'usage du vocabulaire et dans le choix, conscient, de *ptôchos* à la place de *pénès*.

²⁷² Les traductions ne rendent pas toujours justice au texte original. La traduction française d'A. Blanchard rend *ptôchoi* par « pauvres » dans les deux premiers extraits et *ptôchos* par « gendre miséreux » dans le troisième. L'édition anglo-saxonne *Menander*, Vol. III, traduit et commenté par W. G. Arnott, utilise, dans le premier extrait, le terme qui exprime la distinction que Ménandre voulait faire (« down-and-outs » pour *ptôchos*), le deuxième extrait rend *ptôchos* par « poor man » tandis que, dans le dernier, *ptôchos* est rendu par « pauper ».

et puis il ne prend pas / Comme une simple injustice le tort qu'on lui a fait, mais comme de l'insolence. (294-299)

Callipidès: Une bru et, en même temps, un gendre miséreux (*ptôchos*), c'est une perspective / Que je refuse : il suffit pour nous de l'une. (795-796)

De même, pour le *Perikeiromene* et le *Kolax*, Ménandre se sert encore de *ptôchos* au lieu de *pénès* :

Pataikos : Je croyais que l'état misérable (*ptôchos*) dans lequel me plaçait la mendicité, ne me permettait pas d'élever des enfants. J'eus été un véritable étourdi²⁷³. (*Perikeiromene*, 810-812)

Gnathon : L'an dernier, monsieur, vous étiez plongé dans la misère, lamentable mendiant (*ptôchos*) / Et aujourd'hui, vous êtes riche. / dites-moi, qu'avez-vous fait? D'où vient cette richesse nouvelle²⁷⁴? (*Kolax*, 50)

Certains pourraient plaider que l'utilisation de *ptôchos* n'est qu'une figure de style, que ce désir d'accentuer l'indigence des personnages en rapprochant leurs conditions de vie de celle de la mendicité n'est là que pour faire rire. Nous ne le pensons pas. Il y a une grande différence entre pauvreté et mendicité comme l'expliquait Aristophane dans son *Ploutos*, et cette différence sera également l'objet des réflexions des philosophes du IV^e siècle²⁷⁵. Ménandre, un comique très populaire à son époque, ne pouvait être insensible aux deux réalités même si son but était de faire rire. D'ailleurs, cette nouvelle utilisation de *ptôchos* dans la littérature se retrouve également chez Démosthène que nous ne pouvons soupçonner de vouloir faire rire son auditoire. En effet, ce rhéteur a sciemment utilisé *ptôchos* à la place de *pénès*.

²⁷³ Nous traduisons, ici, les vers 810-812. Gomme traduisait : « I thought that for a poor man to bring up children would be a drag : I was fool to think so ». Sandbach croit qu'une meilleure traduction serait la suivante : « I thought that for a beggar to bring up children who would be a drag on him, as the conduct of a man completely ill-advised ».

²⁷⁴ Nous traduisons, ici, le vers 50 du *Kolax* pour lequel nous n'avons trouvé aucune traduction française.

²⁷⁵ Cet aspect sera développé en troisième partie du présent chapitre. Ajoutons que V. Macchioro, dans l'article *The Meaning of the First Beatitude*, p. 46, s'intéresse également à la confusion entre les deux concepts. Pour lui, « the explanation of this strange misunderstanding lies in the fact that the differentiation between *πτωχός* and *πένες* had been lost in the Hellenistic Greek ». La discussion autour de cette étude sera présentée en conclusion du chapitre III. Voir, *infra*, p. 111.

3.1.2 Le *ptôchos* chez Démosthène

Démosthène a livré huit discours dans lesquels se trouvent des allusions aux *ptôchoi* : *Sur l'Ambassade*, *Contre Midias*, *De la Couronne*, *Troisième Olynthienne*, *Sur les affaires de la Chersonèse*, *Quatrième Philippique*, *Contre Aristocrate* et *Prologue*. Dans la majorité des cas, l'orateur utilise le terme mendiant pour tracer un contraste fort entre riche et pauvre, car il oppose *plousios* à *ptôchos* et non pas *plousios* à *pénès*. Ainsi dans la *Troisième Olynthienne*, l'emploi de *ptôchos* (ici traduit par indigent) révèle la décadence dans laquelle se vautrent les nouveaux riches :

Tournez-vous donc vers les hommes de cette politique : les uns ont passé de l'indigence (*ptôchoi*) à la richesse, les autres de l'obscurité aux honneurs, quelques-uns se sont faits des maisons plus imposantes que les édifices publics, et à mesure que la fortune de la ville déclinait, la leur a grandi d'autant. (29, 3)

Dans le *Contre Midias*, *ptôchos* revient trois fois, toujours traduit par gueux. Un seul extrait suffit pour saisir l'image négative²⁷⁶ que veut donner Démosthène :

Un autre est-il --comme cet homme-là!-- un impudent qui fait affront à tous, qui considère les uns comme des gueux, les autres comme des boucs émissaires, et le reste comme moins que rien? (185, 5)²⁷⁷

Enfin, Démosthène reprend, dans les deux extraits suivants, ce contraste entre le fait d'avoir jadis été *ptôchoi* (et non pas *pénètai*) et d'être, aujourd'hui, riches, une exagération dans l'utilisation du concept de *ptôchos* puisque, évidemment, les hommes dont il est question ici n'ont jamais mendié. L'orateur fait également ressortir que si les mendiants vivent dans la misère matérielle, les nouveaux riches vivent une décadence morale, comme en fait foi le deuxième extrait :

²⁷⁶ Nous préférons la traduction anglaise de W. G. Arnott qui donne une image encore plus forte que gueux et qui, à notre avis, respecte davantage le contraste entre les nouveaux riches et les pauvres, de plus en plus nombreux au IV^e siècle, contraste que Démosthène dénonçait. Ainsi, *ptôchoi* est traduit par « beggars, the scum of the earth, mere nobodies » (185, 5) et par « outcasts, beggars, below the rank of man » (198, 8), et tout simplement par « beggars » (211, 4).

²⁷⁷ Nous pourrions aussi citer les deux autres extraits : « On ne peut plus supporter cet homme-là : il est seul à être riche, seul à savoir parler; pour lui tout le monde n'est que de la racaille, des gueux et non des hommes » (198, 8); « Ce ne sera pas traiter Midias d'une façon atroce et qui inspire la pitié que de le réduire à ne posséder que ce que possèdent la plupart d'entre nous, qu'il outrage maintenant en les traitant de gueux, si, dis-je, on lui retranche tout ce superflu qui l'incite à outrager les autres » (211, 4).

C'est pourquoi, parmi ceux-ci, il en est qui, de mendiants, deviennent riches tout à coup, passent de l'obscurité et du mépris à la considération et à la renommée. (*Quatrième Philippique*, 68, 5; *Sur les affaires de la Chersonèse*, 66, 5)²⁷⁸

Malgré cela, ta nature est si ingrate et perverse que, transformé par les citoyens que voici d'esclave en homme libre et de mendiant en riche, non seulement tu ne leur en es pas reconnaissant, mais tu t'es vendu pour faire une politique dirigée contre eux. (*Sur la Couronne*, 131, 2-6)

Il appert, de cette incursion dans les écrits de Démosthène, que l'auteur tend, nous l'avons vu, à rejoindre Aristophane et Ménandre dans sa critique de la richesse et dans l'utilisation de *ptôchoi* pour accentuer la détresse d'une situation. Mais l'exagération toute rhétorique qui oppose les riches d'aujourd'hui aux mendiants d'hier ou qui transforme les pauvres en mendiants ne saurait donner un tableau complet de la situation des mendiants. Malgré l'état lacunaire des sources à cet égard, il est possible d'esquisser un tableau des conditions de vie des *ptôchoi* puisque certaines de ces sources appréhendent le gueux réel et le grand malheur relié à leur état de mendicité. Xénophon, Isocrate, Alexis, Athénée et Alciphron complètent le corpus de Démosthène à cet effet.

3.2 Un regard sur des conditions de vie difficiles

Les études socioéconomiques, notamment celle de M. Austin et de P. Vidal-Naquet²⁷⁹, ont bien fait comprendre que la population grecque, en général, s'appauvrit durant le IV^e siècle. Comment se manifeste alors la misère matérielle des plus démunis? Les sources établissent que si l'exil et la paresse précèdent la mendicité, la faim et la décadence morale la suivent.

3.2.1 Toujours cette faim

La quête alimentaire demeure le principal souci du mendiant, quelles que soient les allusions à son égard dans les écrits. L'*éternel affamé* de l'époque archaïque partage encore la même réalité que le *ptôchos* de l'époque classique : celle d'un ventre affamé.

²⁷⁸ Le *Contre Aristocrate*, (209, 7) et le *Prologue* (53, 3, 9) utilisent la même formulation.

²⁷⁹ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, 1988.

Les sources datant de ce siècle donnent des précisions quant à la nourriture du mendiant. Certes, Homère avait maintes fois mis en scène Ulysse quêtant du pain et de la viande, mais nous étions dans l'*oikos* d'un riche aristocrate. Alciphron et Alexis donnent, entre autres, une image moins idyllique du menu du *ptôchos* et permettent de découvrir un pan différent des conditions de vie matérielle des mendiants.

Alciphron, ce rhéteur du II^e siècle de notre ère, a composé des lettres fictives dont il situe l'action à Corinthe, ville bénie d'Aphrodite, au IV^e siècle av. J.-C. Il met en scène des personnages que la pauvreté extrême condamne à la mendicité. L'échange fictif entre Chascoboukès et Hypnotrapézos laisse un témoignage révélateur de la détresse alimentaire des plus démunis :

Je ne suis plus retourné à Corinthe; il m'a fallu peu de temps pour découvrir la conduite écœurante des nouveaux riches de là-bas et la misère des pauvres. [...] J'ai vu des adolescents [...]. Là, ils se penchaient vers le sol. L'un ramassait des gousses de lupins, un autre examinait les coquilles des noix pour voir s'il ne restait pas à l'intérieur quelques chose à manger qui aurait échappé aux regards, un autre raclait avec ses ongles les écorces de ces grenades [...] à la recherche de quelques grains à récupérer, d'autres recueillaient des débris de pain déjà piétinés [...] et les avalaient avec avidité. [...] Aphrodite n'est peut-être la protectrice de la cité que pour les femmes; pour les hommes, c'est la Faim. (Alciphron, *Lettre de parasites*, 24)²⁸⁰

Ces *ptôchoi* sont loin d'avoir accès à une alimentation carnée. Et si l'on se fie au texte du poète Alexis, il semblerait, en effet, que la cueillette de fruits, de racines, de noix et de plantes sauvages consistait en l'ordinaire du mendiant :

Nous sommes cinq en tout, mon mari qui est un *ptôchos*, moi qui suis vieille, ma fille, mon petit garçon et une servante. Si trois d'entre nous ont un dîner, les deux autres doivent partager une petite *maza*²⁸¹. Quand nous n'avons rien à manger, nous nous nourrissons du son de nos pleurs, et notre teint devient pâle par manque de nourriture. Notre alimentation se réduit à des fèves, des lupins, des herbes, [...] des raves, de l'*ochrus*, de la gesse, des faines, des bulbes, des cigales, des pois chiches, des poires sauvages. (Alexis *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, I, 54f-55a)

²⁸⁰ Les lettres d'Alciphron proviennent de V. Morch, *Exit : exclus et marginaux en Grèce et à Rome*, Paris, 2012.

²⁸¹ Amouretti dans *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*, p. 123-124, explique ce qu'est la *maza* : de l'orge moulu et réduit en gruaux puis bouilli. Ensuite cette mixture est séchée au soleil et se garde ainsi de deux à trois mois. Pour la consommer, elle est simplement mélangée avec de l'eau, du lait ou du miel. La *maza* était de ce fait une denrée facile à se procurer, à préserver et à manger, même sans moyens.

Ces deux exemples donnent l'impression d'une dégradation des conditions alimentaires des plus démunis. Certes, l'absence de sources antérieures au IV^e siècle quant au descriptif précis d'un menu de *ptôchos* ne nous permet pas d'affirmer hors de tout doute que leurs conditions de vie matérielle aient décliné davantage. Même si ce que P. Schmitt-Pantel nomme *trophè-assistance* se développe au cours de ce siècle grâce notamment à la caisse du *théorikon*, nous savons qu'une cité comme Athènes a dû limiter l'aide aux démunis et éventuellement abolir cette caisse spéciale à la fin du IV^e siècle²⁸², ce qui ne fut pas sans effet sur les pauvres. La *Première olynthienne* de Démosthène pourrait bien être un exemple de l'état d'esprit dans lequel se trouvaient les Athéniens, divisés entre le fait de maintenir l'aide aux démunis et faire front aux avancées de Philippe de Macédoine :

[...] à l'égard des ressources pécuniaires, vous avez, ô Athéniens! Oui vous avez pour la guerre plus de fonds qu'aucun autre peuple : mais vous en disposez au gré de vos désirs (19) [...]. Je pense qu'il faut armer des soldats, qu'une caisse militaire est indispensable, et qu'il est temps de subordonner les largesses publiques au service de la patrie. Vous, au contraire, oisifs citoyens, vous les dissipez au hasard et pour des fêtes (20).

Cette incursion dans les sources qui traitent de la quête alimentaire des plus démunis et de l'aide offerte par l'État force à nuancer le propos. Si certains des extraits indiquent qu'Athènes coupe peu à peu les vivres, d'autres, au contraire, montrent que la cité ne manque de rien et continue d'offrir un soutien de base. Le *Contre Phormion* de Démosthène et une entrée des *Deipnosophistes* d'Athénée illustrent cette dernière avenue.

Athénée, d'abord, rapporte que Chrysippe de Tyane, apparemment au 1^{er} siècle ap. J.-C., évoquait le fait que les Athéniens, habitués de vivre dans l'abondance alimentaire, méprisaient l'aphye, ce petit poisson qui était apprécié dans tout le monde grec. Il mentionne même qu'à Athènes, ce poisson était considéré comme une nourriture de *ptôchos* (πρωχικὸν ὄψιον)²⁸³. S'il y a abondance de nourriture à Athènes, il semble y avoir, encore au IV^e siècle, le souci de procurer des rations de farine de blé et d'orge à la population citoyenne, à ce que rapporte Démosthène dans le *Contre Phormion*²⁸⁴ :

²⁸² Sur cette discussion, voir chapitre II, p. 75, note 231.

²⁸³ Chrysippe *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, VII, 285d.

²⁸⁴ L. Gernet, dans la notice du *Contre Phormion* de Démosthène, p. 151, précise que ce discours ne peut être attribué à l'orateur. Il daterait toutefois de la même période, soit 327/326.

Voilà ce qu'il a fait, Athéniens, et pourtant il habitait Athènes, il y avait femme et enfants, et les lois prononcent les peines les plus sévères contre quiconque domicilié en Attique, transporte du blé ailleurs que sur notre place. Bien mieux, c'était le moment où les gens de la ville recevaient des rations de farine et d'orge à l'Odéon (salle de concert bâtie par Périclès, utilisée à l'occasion comme tribunal ou comme halle), où ceux du Pirée achetaient leurs pains une obole à l'arsenal et s'écrasaient à la grande halle pour obtenir des rations d'un demi setier de farine d'orge. (*Contre Phormion*, 37)

Les lois contrôlant la vente du blé²⁸⁵ manifestent un double souci : celui d'assurer l'approvisionnement de la cité en céréales et de fournir, gratuitement semble-t-il, une base alimentaire à la population. Ainsi, et malgré les difficultés économiques vécues au IV^e siècle, Athènes tente-t-elle de maintenir le renom d'hospitalité et de générosité envers l'infortuné, une réputation, nous l'avons vu au chapitre précédent, vantée par Œdipe²⁸⁶. Un extrait du *Ploutos* d'Aristophane indique encore que la possibilité qu'ont les indigents de se nourrir aux autels des dieux demeure vivante en ce siècle de transition. Chrémyle, ce vieux paysan qui se demande quelle vie souhaiter à son fils entre les avantages prônés par *Ploutos* ou ceux vantés par *Pénia*, discute avec cette dernière qui l'accuse de contester tous les biens qui viennent par la pauvreté. Dès lors, Chrémyle lui répond ceci :

C'est à Hécate qu'on peut demander lequel vaut mieux, être riche ou être pauvre. Car elle prétend que ceux qui possèdent et sont riches lui apportent un repas chaque mois, mais que les pauvres gens le ravissent avant qu'il soit déposé²⁸⁷.

²⁸⁵ L. Migeotte, *L'économie des cités grecques*, chapitre 4 : Les échanges, p. 112-116, fait référence aux allusions aux lois sur l'importation de blé en Attique dans les discours des orateurs. Il cite notamment le *Contre Leptine*, 31-32, de Démosthène, daté de 355/354 avant J.-C. et il mentionne une loi de 374/3, découverte récemment, qui indique qu'Athènes prélevait une taxe en nature sur le grain récolté dans des îles (Lemnos, Imbros, Skyros) où s'étaient établis des Athéniens. L'étude de L. Migeotte renvoie à celle de M. Austin et P. Vidal-Naquet, *Économies*, p. 317-321, où les auteurs citent, certes, le *Contre Leptine*, mais aussi un texte de loi rapporté par Démosthène dans son *Contre Lakritos* et un discours de Lysias qui date de 386, *Pour les importateurs de blé, contre les marchands*.

²⁸⁶ *Œdipe à Colone*, 258-262. Sur cette discussion, voir le chapitre II, p. 69.

²⁸⁷ Aristophane, *Ploutos*, 592-597. V. Coulon précise en note de bas de page (p. 118), que les riches offraient tous les mois à Hécate un souper très simple qu'ils abandonnaient dans la rue où les pauvres le mangeaient. Schmitt Pantel, *La cité au banquet*, p. 363, fait mention des prêtres d'Hécate qui, à Lagina lors des fêtes des Genethlia, « faisaient des distributions d'huile, quelques fois d'argent et offraient toujours des festins ». Enfin, A. Zografou, dans *Chemins d'Hécate*, (p. 159), indique que les nombreuses offrandes que les habitants des cités, les passants et les voyageurs déposaient aux pieds des statues des dieux à vénérer, ici, Hermès et Hécate, pouvaient n'être que de simples et peu coûteuses offrandes. Malgré tout, « la pauvreté des offrandes ne les rendait pas moins désirables aux yeux des plus démunis : celles déposées aux *hekataia*, bien que leur consommation ne fût pas recommandée, étaient souvent mangées par les pauvres [...] » (p. 160).

Bienfait ou méfait, la pauvreté qui mène à la mendicité n'est pas enrayée en ce siècle. Nous voyons par le menu du *ptôchos* que si ce dernier se nourrit de trois fois rien, la cité et ses prêtres continuent de lui offrir quelques rations de farine et quelques repas dans le cadre de fêtes religieuses spécifiques. Malgré l'aide des cités, la misère matérielle des mendiants peut entraîner une certaine décadence morale selon, du moins, Alciphron.

Une des lettres du rhéteur raconte, en effet, l'aventure de Limopyctès qui, fatigué de mendier en ville, tente sa chance à la campagne où il se met à jouer au paysan. Dès qu'il réalise que cette vie de dur labeur n'est pas si facile que cela, il décide de retourner à ses anciennes occupations, mais les gens de la ville l'ignorent, le prennent pour un paysan étranger et il se voit contraint à un tout autre genre de vie :

Toutes les maisons des riches m'étaient désormais fermées et la faim frappait la porte de mon ventre. Alors, tout desséché par le manque de ressources, je me suis associé à des bandits de Mégare qui tendent des embuscades aux voyageurs [...]. Là le crime me permet de vivre sans rien faire [...]. Le nouveau tour qu'a pris ma vie me fait peur : en général, ce genre de changements ne mène pas à la vie, mais au trépas. (*Lettre de parasites*, 34)

La lente déchéance du mendiant Limopyctès s'effectue en deux temps. D'abord sa paresse (*argia*) lui fait quitter son travail de paysan, puis il rompt les liens sociaux avec les citoyens de Corinthe en s'associant à des bandits. Il semblerait, ici, que la rupture avec la cité, voire l'exil, soit un facteur aggravant de déchéance. En effet, l'exil dont les sources des époques archaïques et classiques ont révélé combien il était douloureux puisqu'à celui-ci s'ajoutait l'angoisse liée à la mendicité, est encore, au IV^e siècle, une réalité.

3.2.2 L'exil

Deux extraits soulignent une peur certaine de l'exil. Si Démosthène, dans son attaque contre Eschine qui a trahi la démocratie, fait voir aux Athéniens les conséquences négatives des gestes posés par son ennemi, en se référant à l'exil et à la mendicité, Isocrate, pour sa part, utilise le mot *ptôchoi* pour accentuer la détresse des habitants de Platées au lendemain de la destruction de leur ville en 374/373. Les Platéens chassés de leur ville, mais accueillis par les Athéniens, se comparent, dans le deuxième extrait, à des mendiants :

C'est sur lui-même qu'il va pleurer après une telle ambassade, et sans doute amènera-t-il et fera-t-il monter à la tribune ses enfants. Mais dites-vous, juges, en face de ses enfants, que des fils de beaucoup de vos amis et alliés errent au hasard et mendient, plongés dans le malheur par cet individu; que c'est d'eux que vous devez avoir pitié, bien plus que de ceux dont le père est un criminel et un traître. (*Sur l'Ambassade*, 310, 1-8)

En effet trouveriez-vous plus infortunés que nous qui, privés en un seul jour de notre cité, de notre pays, de notre fortune, manquant absolument de tout le nécessaire, avons été transformés en vagabonds et en mendiants, ne sachant où nous tourner et nous déplaissant dans toutes les résidences? (*Plataïque*, 46)²⁸⁸

À la lumière de ces deux derniers exemples, nous pouvons entrevoir que l'exil demeure une importante cause de la mendicité en Grèce ancienne, et à celle-ci, s'ajoute l'absence de travail ou, pire encore, l'*argia*.

L'Économique de Xénophon, un des premiers traités du genre en Grèce ancienne, donne une foule de détails pratiques sur les agriculteurs. Ce faisant, son auteur pose un regard sur l'*argia* et la *ptôcheia*, un regard qui n'est pas sans rappeler celui d'Hésiode. En effet, *Les travaux et les jours* vantait les bienfaits du travail de la terre, cet *ergon* indispensable pour se mettre à l'abri de la mendicité. Nous reprenons cet extrait datant du VIII^e siècle afin de le comparer au deuxième, datant du IV^e siècle :

Travaille, Persès, imbécile. / Fais le travail que les dieux ont imposé aux hommes. / Sinon, avec tes enfants et ta femme, le cœur malheureux, tu iras demander ta pitance aux voisins. (*Les travaux et les jours*, 397-400)

Mais l'agriculture dénonce clairement les âmes lâches (*argia*). Car, qu'on puisse vivre sans le nécessaire, personne ne saurait le persuader à lui-même. Aussi celui qui ne connaît aucun métier lucratif et qui ne consent point à travailler la terre se propose de vivre de vol, de rapine ou de mendicité, ou alors il est complètement fou²⁸⁹. (*L'Économique*, XX, 15, texte établi et traduit par P. Chambry)

Malgré les quatre siècles qui les séparent, la relation établie entre l'*argia* et la *ptôcheia* demeure dans l'esprit de ces deux auteurs : si l'*argia* est la cause de la mendicité, le travail en

²⁸⁸Cette infortune des Platéens n'est pas sans rappeler la peur de l'errance de Tyrtée (chapitre I, p. 28) et l'exil d'Édipe, de sa fille Antigone et de Médée (chapitre II, p. 66-67).

²⁸⁹ Le fragment 211 d'Alexis, poète et dramaturge athénien, peut être mis en parallèle avec ces deux extraits : « Celui qui prend la mer doit appartenir à l'une de ces trois catégories : le fou, le *ptôchos* ou le suicidaire ». J. - M. Roubineau, dans « Mendicité, déchéance », p. 21, propose, dès lors, d'associer la notion de dénuement à la mendicité. Ceci lui permet d'affirmer que le *ptôchos* appartient à la catégorie de ceux qui n'ont rien à perdre. Notons qu'Hésiode indique à son frère Persès (vers 634-638) que prendre la mer est une mauvaise façon de fuir la misère que Zeus donne aux hommes : il a donc tout à perdre de faire du commerce maritime.

est le remède. Ce rempart, du moins théorique, qu'est l'*ergon* contre la *ptôcheia* n'empêche pas que mendiants et mendicité soient toujours présents, comme en témoignent les sources du IV^e siècle qui permettent de dessiner un portrait assez clair des conditions de vie des mendiants. La faim, la perte des repères sociaux due à l'exil ainsi que la possible déchéance morale forment le lot des *ptôchoi*. Mais le sort de « ceux qui se cachent, se terrent, s'esquivent »²⁹⁰ ne laisse ni les cités indifférentes, qui, telle Athènes, tentent d'aider par quelques distributions alimentaires, ni les philosophes puisqu'elle génère, notamment chez Platon et Diogène, toute une réflexion. Si l'un voit dans le mendiant le signe d'un désastre politique collectif, l'autre, au contraire, y voit le signe d'une humanité retrouvée²⁹¹.

3.3 Les philosophes et le mendiant

L'analyse du *ptôchos* dans la littérature de la période classique ne serait complète sans pénétrer dans l'univers des philosophes. Bien qu'ils se soient intéressés davantage à la pauvreté qu'à la mendicité, Platon et Diogène ont écrit sur les mendiants²⁹² et ont posé un regard différent de celui posé par les tragiques, les comiques, les poètes et les rhéteurs. Toutefois, et avant d'aborder l'analyse de leurs écrits, nous devons revenir sur les concepts d'*argia* et de *scholè* puisque, selon R. Descat²⁹³, c'est l'école aristotélicienne qui a donné une connotation négative de l'oisiveté, associée aux mendiants, afin de ne pas la confondre avec le loisir, associée aux citoyens et, plus encore, aux philosophes.

²⁹⁰ Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 914.

²⁹¹ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 3.

²⁹² Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 3. Notons également qu'Aristote a écrit sur les mendiants mais que la plupart des occurrences sont peu significatives pour notre propos, exception faite de *Rhétorique*, 1401, b25 sur laquelle nous reviendrons lorsque nous traiterons de Diogène Le *Thesaurus Linguae Graecae* donne six entrées de *ptôchos* pour l'œuvre du philosophe : *Poétique*, 1459, b6; *Rhétorique*, 1401, b25; 1405, a17-18, b38 et *Sophistici elenchi*, 182, b19.

²⁹³ Descat, *L'acte*, p. 211.

3.3.1 De l'*argia* des mendiants à la *scholè* des citoyens

La question de l'*argia*, cette absence d'*ergon*, est déjà présente chez Homère et Hésiode. L'auteur de l'*Odyssée*, rappelons-le, met en scène des personnages dont l'attitude diffère face à celle-ci : Eumée respecte qu'Ulysse, déguisé en mendiant, ne travaille pas pour sa pitance et soit reçu comme un hôte envoyé par Zeus (XIV, 56-59), tandis que Mélantho (XVII, 226), devant ce même faux mendiant, l'accuse de ne pas vouloir travailler et de n'être « instruit qu'au mal ». Chez Hésiode, le verdict est sans appel : l'opprobre réside dans le fait de ne pas travailler (*Les travaux et les jours*, 311) et vers la fin de la période archaïque, Solon aurait légiféré contre l'*argia*, cette oisiveté ou paresse qui fait qu'un homme ne rencontre pas les normes sociales, qu'il prend mais ne donne pas²⁹⁴. Cette délicate question de l'*argia* refait surface au IV^e siècle dans le *Politique* d'Aristote et permet ainsi de bien distinguer l'*argia* des mendiants de la *scholè* des citoyens. À cet effet, R. Descat résume bien la différence entre les deux concepts :

L'*argia* est constamment associée à la *scholè*. Or ce dernier mot a peu de chances d'être représentatif de l'idéologie solonienne car nous ne le rencontrons pas dans les sources avant Pindare [...] et Eschyle. Il est par contre très largement représenté dans les textes classiques et hellénistiques et d'une manière généralement favorable. *Scholè* signifie l'arrêt plus ou moins momentané de l'action. À la différence de l'*argia*, il est pleinement compatible avec l'idée de *ergon*. On sait qu'à l'époque classique s'est construite l'image du citoyen idéal qui a suffisamment de *scholè*, de loisir pour se consacrer à l'épanouissement de sa culture et à la vie publique²⁹⁵.

Cette oisiveté ou loisir n'est donc pas inutile comme l'est l'*argia* : elle tend vers un but. Pour les citoyens, cela permet d'exercer les activités politiques²⁹⁶, pour les philosophes, d'atteindre la vertu :

Toute la vie se partage en *ascholia* et *scholè* et en guerre et paix, et parmi les actions les unes concernent le nécessaire et l'utile, les autres le beau. À cet égard il faut faire le même choix pour les parties de l'âme et leurs actes : la guerre en vue de la paix, l'*ascholia* en vue de la *scholè*, le nécessaire et l'utile en vue du beau²⁹⁷.

²⁹⁴ « Donne à qui donne » conseille Hésiode à Persès (*Les travaux et les jours*, 354). Sur l'ensemble de cette discussion, voir chapitre I, p. 48-53.

²⁹⁵ Descat, *L'acte*, p. 211.

²⁹⁶ Aristote, *Politique*, VII, 9, 3-4.

²⁹⁷ Aristote, *Politique*, VII, 14, 12-13.

L. Migeotte, qui s'est intéressé à la question du travail chez les philosophes, précise que la *scholè* n'a rien de l'oisiveté car « ceux qui en disposaient, les philosophes, par exemple, travaillaient beaucoup »²⁹⁸. Il rejoint en cela R. Descat qui n'oppose pas la *scholè* à l'absence d'*ergon*. Ces quelques extraits permettent de saisir la nette distinction entre les deux formes d'oisiveté. Si l'une ne rapporte rien, l'autre est une des conditions nécessaires à la participation à la vie politique. À cet effet, S. Coin-Longeray dans son article « *Pénia et pénès : travailler pour vivre?* »²⁹⁹, apporte une clarification quant à la question du travail qui empêche d'avoir du temps libre. Pour ce faire, elle s'est intéressée à l'étymologie des mots *pénia* et *pénès*. L'ensemble de sa démarche l'amène à conclure que seule la misère force l'homme à travailler et que par conséquent seuls les pauvres (qui n'ont pas les ressources suffisantes pour vivre sans travailler) ne peuvent se permettre le loisir (*scholè*) nécessaire pour vaquer aux activités politiques. Elle insiste sur le fait que l'absence de loisir engendre inévitablement l'absence politique et que c'est cette absence qui entraîne la déconsidération des indigents dans la littérature grecque. Thucydide, au V^e siècle, avait mis dans la bouche de Périclès les propos suivants :

Avouer qu'on est de condition modeste n'est une honte pour personne, ce l'est bien davantage de ne rien faire pour en sortir. Chacun peut à la fois veiller à ses affaires et à celles de la cité et ceux retenus par leurs travaux peuvent se tenir convenablement au courant des affaires publiques; seul en effet nous considérons celui qui n'y participe pas comme un homme non pas tranquille, mais inutile ». (*La guerre du Péloponnèse*, II, 40, 1-2)

Cette déconsidération du pauvre n'est-elle pas alors son absence d'utilité? Et qu'en est-il des *ptôchoi*? De ceux qui ne travaillent même pas pour vivre, de ceux qui sont *aergoi*, comme le faisait remarquer *Pénia* à Chrémyle dans le *Ploutos* d'Aristophane? Tout porte à penser qu'en ce IV^e siècle, ils soient déconsidérés puisque leur oisiveté relève de l'*argia* et non de la *scholè*, cette *scholè* qui mène vers la liberté :

Socrate disait que l'oisiveté est sœur de la liberté. Il en donnait pour preuve le fait que les Indiens et les Perses sont des hommes très courageux et libres, mais qu'ils sont tous très inactifs en matière de commerce, alors que les Phrygiens et les Lydiens s'affairent beaucoup dans ce domaine, mais ce sont des peuples d'esclaves. (Élien, *Histoire variée*, 10, 14)

²⁹⁸ Migeotte, « Les philosophes grecs et le travail », p. 21.

²⁹⁹ Coin-Longeray, « *Pénia et pénès* », p. 249-256.

Socrate, le philosophe cité par Élien, a été le maître de Platon et d'Antisthène, ce dernier étant considéré comme le maître de Diogène. Ayant fait de la pauvreté « le signe et l'effet de sa pratique et de sa conception de la philosophie³⁰⁰, Socrate ne demandait aucun salaire en échange des dialogues qu'il menait avec ses interlocuteurs et vivait, selon ses dires, dans une extrême pauvreté :

Et l'absence de loisir qui en résulte (du fait de poursuivre sa recherche d'un homme plus savant que lui) explique qu'il ne me reste pas de temps pour m'occuper sérieusement des affaires de la cité et des miennes ; aussi est-ce dans une extrême pauvreté que je vis, car je suis au service du dieu³⁰¹. (*Apologie de Socrate*, 23, b7-9)

Il appert, dès lors, qu'une incursion dans les philosophies de Platon et de Diogène s'avère indispensable puisque, inspirés par le maître, ils ont tous les deux réfléchi à la figure du mendiant et à la mendicité. Leurs propos ne sont toutefois pas similaires même si les deux philosophes considèrent que le mendiant représente une figure paradoxale de l'excès et de l'extrême :

C'est une figure de l'excès en ce sens que, du fond de son dénuement, il met en évidence l'imperfection contre-nature des cités ordinaires. Il est la preuve vivante que le monde marche à l'envers³⁰² et qu'il faut en bâtir un autre. C'est aussi une figure de l'extrême au sens où il se situe sur la frontière fragile qui unit et sépare des catégories d'ordinaire opposées, et oblige à repenser leurs rapports : directement exposé à la nécessité, le mendiant erre entre la vie et la mort, entre l'homme et l'animal, entre *phusis et nomos*, entre *phusis et polis* »³⁰³.

Cet extrait de l'étude d'E. Helmer, *Philosophies grecques du mendiant*, résume à la fois l'idée maîtresse de Platon devant le mendiant et la mendicité tout comme elle le fait pour la pensée de Diogène : l'homme ne saurait mendier s'il vit dans une cité juste et s'il a reçu une bonne éducation; l'homme doit mendier s'il veut devenir un philosophe et adhérer aux quatre

³⁰⁰ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 4.

³⁰¹ Brisson, *Platon, œuvres complètes*, p. 72. Les textes de Platon dans cette section sont issus de cette édition.

³⁰² Le mendiant n'était-il pas comparé à un démiurge à l'envers par R. Descat? Voir chapitre I, p. 43 et 54.

³⁰³ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 4. Les rapports entre l'homme et l'animal, la nature et la culture de même que la nature et la cité sont à la base même de la philosophie des cyniques qui rejettent ces besoins issus de la vie en société. Ce faisant, ils s'inspirent des animaux dont les besoins sont plus limités que ceux des hommes. L'exemple suivant, lettre de Diogène, XVI, *À Apolexis*, tiré de *Les cyniques grecs, Lettres de Diogène et de Cratès* de G. Rombi et D. Deleule, vaut mille mots : « Je m'étais adressé à toi pour avoir un logement; merci de m'en avoir promis un; mais la vue d'un escargot m'a donné l'idée d'un logement à l'abri du vent, c'est ma jarre au Métroion. Ne songe donc plus au service que je t'avais demandé et félicite-moi de découvrir la nature ». (C'est nous qui soulignons le mot)

principes qui fondent la vie d'un cynique³⁰⁴. Ces maîtres de la philosophie grecque sont, bien sûr, imprégnés par les crises de leur siècle. Leurs questionnements quant à la cité et la richesse, pour ne nommer que ceux-là, se croisent même si leurs réponses sont différentes. Elles témoignent d'une perception des *ptôchoi* et, en ce sens, elles sont révélatrices de leur époque. Et si Aristote ne s'est pas intéressé à une philosophie du mendiant, ses quelques allusions à ceux qui quêtent dans les rues demeurent révélatrices de la place que ces indigents prennent dans la société.

3.3.2 Dehors!

Parmi les occurrences de mendiant et de mendicité répertoriées dans l'œuvre de Platon³⁰⁵, la plus radicale à l'égard des mendiants est sans aucun doute celle qui apparaît dans son texte sur les *Lois* :

Dans notre cité, il ne doit y avoir aucun mendiant. Si quelqu'un se risque à le faire et va glanant des moyens de subsistance par des prières sans fin, que les intendants de la place publique le chassent de la place publique, que les intendants de la ville le chassent de la ville et que les intendants de la campagne le chassent de la campagne et l'expulsent hors des limites du territoire, pour faire que tout le pays soit radicalement débarrassé de ce genre de personnage. (*Lois XI*, 936, c2-7)

Cette radicalité envers le mendiant s'explique, chez Platon, par sa quête de la cité idéale dans laquelle la mendicité n'aurait pas de place³⁰⁶. Le philosophe n'identifie qu'une seule cause à la mendicité : la cupidité. Si un homme ne souffre pas de celle-ci, mais qu'il doive mendier sa pitance quotidienne à cause d'une infortune, il doit être soutenu par sa communauté, car seul l'homme cupide doit être mis en dehors de la cité :

³⁰⁴ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 10. Cette discussion sera développée plus loin. Voir p. 105.

³⁰⁵ Le *Thesaurus Linguae Graecae* signale quatorze occurrences de *ptôchos* et de *ptôcheia*. Dans le *Lysis*, 215d, Platon cite Hésiode tandis que dans le *Théétète*, 175a, le philosophe explique que toute personne possède parmi ses ascendants des riches et des mendiants, des Grecs et des Barbares, etc. Enfin, dans *République*, X, 618a6, Platon écrit : « On trouvait parmi les vies humaines des vies de tyran, certaines dans leur entièreté, d'autres interrompues au milieu et s'achevant dans la pauvreté, l'exil, la mendicité ». Ces trois occurrences nous sont plus ou moins utiles.

³⁰⁶ Dans le cadre de notre mémoire, nous ne pouvons pas nous permettre de présenter de manière exhaustive les idées du disciple de Socrate sur la cité idéale et la cité empirique. Toutefois, et afin de rendre le tout intelligible, nous exposerons, le plus succinctement possible, les données nécessaires pour comprendre sa position face au *ptôchos*.

Dès lors, il serait étrange qu'un homme de ce genre soit totalement abandonné, au point de tomber dans l'indigence (*ptôcheia*) la plus profonde, dans une cité si bien réglée et pourvue de bonnes institutions. (*Lois*, XI, 936b)

Dans le dialogue entre Socrate et Adimante sur l'organisation politique des cités, Platon présente l'idée que les cités oligarchiques créent la mendicité :

Eh bien dans les cités oligarchiques, ne vois-tu pas qu'il y a des mendiants? (*République*, VII, 552d8)³⁰⁷

Nous comprenons, tout comme E. Helmer, que chez Platon, la mendicité est directement ou indirectement « le fruit de la cupidité collective ou individuelle, de cet appétit de la richesse (*philokhrêmata*) dans lequel Platon voit la source de tout mal politique [...] »³⁰⁸. Aristote, disciple de Platon, a écrit, également, contre ce qu'il appelle la « chrématistique », cet appétit de richesses sans limite³⁰⁹.

M. Austin et P. Vidal-Naquet rappellent, qu'au IV^e siècle, plusieurs penseurs qui s'inquiètent des crises répétées à l'intérieur des cités, exposent leurs idées sur l'essentielle concorde qui doit plutôt y régner afin de maintenir une cohésion sociale inhérente à la vie de la communauté. « Aristote y consacre un livre de la *Politique*. Platon, aux livres VIII et IX de la *République*, dresse un tableau frappant du déclin des États, tableau en partie abstrait et théorique, mais qui reflète aussi de nombreux aspects de la Grèce du IV^e siècle. Dans ce tableau, les facteurs économiques jouent un rôle déterminant mais entièrement négatif. L'or, absent de la cité idéale, envahit peu à peu la cité, et l'appât du gain mène à la destruction interne des États, divisant les communautés en groupes antagonistes de riches et de pauvres »³¹⁰. C'est dans ce contexte, donc, que s'élabore l'idée d'une cité idéale qui ne peut engendrer aucun excès, aucune mendicité : seules les cités mal dirigées par des gouvernants cupides généreront la *ptôcheia*.

³⁰⁷ Voir l'extrait complet dans *République*, VII, de 550c à 556a.

³⁰⁸ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 6. Nous pensons que Platon s'inscrit, du moins à cet effet, dans la lignée des critiques effectuées à l'égard des nouveaux riches par Aristophane, Ménandre et Démosthène, pour ne nommer que ceux-ci.

³⁰⁹ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 170.

³¹⁰ Austin-Vidal-Naquet, *Économies*, p. 160.

« Le mendiant est le symptôme du mal politique » précise E. Helmer, qui ajoute que « l'existence du mendiant témoigne et résulte nécessairement ou bien d'un défaut dans l'organisation économique, sociale et politique des cités empiriques, ou bien d'un défaut inhérent à l'individu vivant dans une cité parfaitement juste, où les institutions éducatives, politiques et économiques sont censées rendre la mendicité impossible »³¹¹. Mais les remèdes à la mendicité existent : la cité doit être gouvernée par des philosophes ou, dans le cas de cités oligarchiques, une réforme du prêt doit être effectuée, car cela éviterait l'enrichissement excessif des uns au détriment des autres qui sont réduits à la pauvreté et à la mendicité³¹².

Nous retrouvons, également chez Platon, l'idée de mendier la richesse et le pouvoir qui est perçue comme un signe de la cupidité. Mais nous trouvons aussi des allusions aux mendiants qui ne sont pas bienvenus dans la cité. Ainsi, et malgré le contexte d'une époque donnée, nous réalisons que certaines références aux mendiants transcendent les décennies, voire les siècles : les *ptôchoi* ne sont pas toujours accueillis en tant qu'hôtes envoyés par Zeus *Xénios* et ils peuvent être rejetés puis chassés d'un lieu donné³¹³.

C'est dans cette cité seulement que dirigeront ceux qui sont vraiment riches...Mais si ce sont des mendiants et des gens que leur vénalité porte vers des biens privés...alors ce ne sera plus possible. (*République*, VII, 521a)

Or, après avoir souvent veillé en maître absolu à la bonne garde de votre cité, je fus chassé, avec moins d'égards qu'il ne convient de chasser un mendiant, par vous, qui me renvoyiez et m'ordonniez de prendre la mer après tout ce temps passé auprès de vous. (*Lettre I* : Platon à Denys, II, 309, b4)

Si Platon voit le mendiant comme un signe de la cupidité, il en est tout autre pour Diogène Laërce. La mendicité est ici une condition et un mode de vie qui ne se limite pas au seul acte

³¹¹ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 5-6.

³¹² Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 9. Voir également *République*, VIII, 556b et *Lois*, V, 742c.

³¹³ Voir à cet effet, au chapitre I, p. 36, l'attitude de Ctésippe qui lance un pied de bœuf à Ulysse, considérant que ce mendiant devrait partir puisqu'il a reçu depuis longtemps sa légitime part (*Odyssée*, XX, 293-299).

de demander l'aumône³¹⁴. Et le mendiant incarne « le signe d'une humanité retrouvée, débarrassée du costume dénaturant des coutumes et des mœurs »³¹⁵.

3.3.3 L'humanité retrouvée

Diogène, le plus célèbre des mendiants de l'Antiquité après Ulysse, propose une voie différente, voire discordante au sein du groupe de penseurs de son époque, pour atteindre la triade du bonheur (autarcie, liberté, apathie). Comment ces derniers peuvent-ils « admettre que l'antiphilosophie incarnée par ce gueux qui se réclamait du chien puisse être aussi de la philosophie ? »³¹⁶. Pourtant Diogène propose une toute nouvelle philosophie que L. Paquet qualifie de révolutionnaire³¹⁷, car pour entrer dans cette vie cynique, le jeune disciple doit rompre avec les usages de la cité et se faire mendiant³¹⁸. Il est clair, ici, que nous ne sommes pas devant la *ptôcheia* involontaire, celle causée par l'exil, l'absence de travail, ou même une incapacité physique. Diogène a volontairement choisi la mendicité, mais il n'en prend que la forme extérieure. Dès lors, les écrits du philosophe ne peuvent donner un portrait réel du mendiant mais instruisent tout autant sur la perception de cet acte qui est considéré comme bien par Diogène :

À Métroclès : Tiens bon, Métroclès, non seulement pour l'habillement, l'appellation et le mode de vie, mais aussi pour ce qui est de mendier aux hommes ta subsistance : car ce n'est pas déshonorant. Les rois et les souverains mendient bien à leurs sujets de l'argent, des soldats, des vaisseaux, du blé³¹⁹.

En ce IV^e siècle, chez les seuls cyniques toutefois, mendier élève l'homme davantage qu'il n'est le signe de l'échec de la cité, de l'éducation : les repères qui font défaut aux vrais mendiants sont les mêmes qui, une fois rejetés, permettent aux philosophes-mendiants de se libérer du *nomos* et de la *polis*.

³¹⁴ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 10.

³¹⁵ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 3.

³¹⁶ Paquet, *Les cyniques grecs*, p. 8.

³¹⁷ Paquet, *Les cyniques grecs*, p. 11.

³¹⁸ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 10.

³¹⁹ Diogène Laërce, *Lettre X, Les Cyniques grecs, Lettres de Diogène et de Cratès*, texte traduit par G. Rombi et D. Deleule, Actes Sud, Arles, 1998.

Si la citation de Platon concernant le fait que le mendiant n'a pas de place dans la cité idéale est percutante, Diogène frappe tout autant l'imaginaire avec ce qui est, probablement, un des extraits les mieux connus de son œuvre :

Sans cité, sans maison, privé de patrie, / Mendiant, vagabond, errant, vivant au jour le jour³²⁰.

L'analyse approfondie d'E. Helmer permet de comprendre l'importance que revêt, pour les cyniques, « le renoncement à toute richesse matérielle, la vie d'errance solitaire contre l'appartenance civique et familiale, le renoncement aux formes sociales élémentaires de la décence, et la frugalité » car ce sont des éléments qui fondent la vie d'un cynique³²¹. Parmi ces éléments, trois retiennent notre attention puisqu'ils ont un rapport direct avec nos mendiants : *apolis*, *oikos*, et *vivant au jour le jour*.

Être *apolis* c'est être banni de sa cité et condamné à l'exil. Là où le cynique devient cet homme cosmopolite, l'homme, ou la femme, condamné à cette punition se voit contraint à la mendicité. Être *oikos*, c'est vivre en dehors de ce cadre de vie sociale établi dès la période archaïque. Pour E. Helmer, Diogène vit « sans cité et sans maison »,

Maison étant à entendre ici à la fois au sens matériel du terme - à laquelle Diogène oppose son tonneau et les différents abris que les édifices publics lui offrent, notamment les temples - et au sens de famille, cette institution qui, à quelques exceptions près, est rejetée par les cyniques pour l'obstacle à l'autarcie qu'elle représente³²².

Cette analyse expose une vision tout en contraste entre le mendiant de l'époque archaïque, qui cherche désespérément à intégrer un *oikos* afin de diminuer les affres de la mendicité, et ce Diogène qui prône l'abandon de tous types de structures. J.-M. Roubineau considère que l'originalité du mouvement cynique est :

d'avoir transformé une condition économique jusque-là uniquement pensée comme une aliénation, une servitude, en un choix éthique conçu comme une libération. Le dénuement matériel se mue en détachement ostentatoire à l'égard des richesses

³²⁰ Diogène Laërce, VI, 38, Cf. Épictète, III, 22, 45. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé.

³²¹ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 10-11. L'auteur y présente des exemples et des nuances à son propos, mais nous ne développons pas cet aspect dans notre mémoire.

³²² Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 11.

matérielles, et prend valeur de signe extérieur de philosophie. Le déracinement se mue en cosmopolitisme³²³.

L'étude de J.-M. Roubineau complète celle d'E. Helmer. Nous comprenons davantage la quête des cyniques et la différence entre la mendicité réelle et celle voulue par ces philosophes du dénuement. Car il s'agit ici d'une recherche de simplicité de vie, sans les artifices de la *polis* et du *nomos*. L'épithète rapportée par Ausone en serait le meilleur exemple :

Une épithète pour Diogène : Une besace, un pain d'orge, une bure, un bâton, une coupe, tel était le maigre équipement du Cynique ; mais à présent, il pense que c'était déjà trop. Car en voyant un jour un bouvier en train de boire dans le creux de sa main, il se dit en lui-même : « Pourquoi donc te porté-je encore, coupe inutile ? »³²⁴.

Ce dernier extrait illustre également ce désir du *vivant au jour le jour*, tel que mentionné précédemment. Maints exemples, qui ne mettent pas directement la notion de mendicité en exergue, viennent confirmer ce choix des cyniques : leur désir de vivre frugalement est satisfait par la cueillette d'herbes, l'eau fraîche, les abris de fortune³²⁵ et les besoins limités³²⁶. Ceci est un fort contraste avec l'histoire de la famille de mendiants rapportée par Alexis (*supra*, p.10) où la cueillette d'herbes, de lupins n'est pas signe de bonheur, ce bonheur rapporté par Télès : « Tu ne sais pas quelle force ont une besace / un chénice de lupins et l'absence de soucis »³²⁷.

Les philosophes cyniques sont donc des mendiants³²⁸, rejetant les conventions sociales, politiques et économiques. Ils s'inscrivent toutefois dans la tradition du don et du contre-don, déjà présente à la période archaïque, une tradition qui isolait les vrais *ptôchoi*, incapables d'offrir quelque chose en retour de l'aumône reçue. Il est intéressant de voir comment les

³²³ Roubineau, « Mendicité, déchéance », p. 26.

³²⁴ Ausone, VI, 29, texte traduit par L. Paquet, *Les Cyniques grecs, fragments et témoignages*, p. 103.

³²⁵ Diogène Laërce, VI, 105.

³²⁶ Diogène Laërce, VI, 105 ; Lettre XI de Cratès. « Diogène [...] disait que s'il appartient aux dieux de n'avoir besoin de rien, il appartient aux gens semblables aux dieux d'avoir des besoins limités. Voir l'introduction du livre de L. Paquet, *Les cyniques grecs ; fragments et témoignages* pour l'explication claire de la hiérarchie des besoins en lien avec celles des dieux, des animaux et des hommes.

³²⁷ Télès, *Diatribes*, IV A (p. 44, 3-6 Hense). Je cite la référence de L. Paquet dans *Les cyniques grecs ; fragments et témoignages*, p. 10.

³²⁸ Même s'ils ne vivent pas leur mendicité aussi difficilement que les mendiants involontaires.

disciples d'Antisthène, dont ici Cratès, expliquent le rapport entre la quête du philosophe-mendiant et le contre-don et quelle signification lui donne Diogène dans le troisième extrait :

À ses disciples : Ne mendiez pas le nécessaire à n'importe qui, n'acceptez pas non plus les dons de n'importe qui (car la morale interdit la vertu d'être nourrie par le vice), mais ne sollicitez que les initiés à la philosophie, ne recevez rien d'eux, et il vous sera permis de réclamer ce qui vous appartient et de ne pas paraître mendier ce qui ne vous appartient pas. (*Lettre de Cratès*, II)

À Dinomachos : Diogène a fait voir non seulement que la mendicité de ceux qui demandent de l'argent est conforme au cynisme, mais aussi que la pitié de ceux qui en donnent est conforme à la sagesse. Ainsi, sachant cela, ne t'adresse pas à n'importe qui pour mendier, car tu n'obtiendras pas, mais seulement au sage. De celui-là et de personne d'autre, nous disons aussi qu'il a la réputation d'un homme heureux. (*Lettre de Cratès*, XXXVI)

À Métroclès : [...] Au demeurant, à ce que disait Socrate, les sages ne mendient pas, mais réclament ce qui leur appartient³²⁹, car toute chose est à eux aussi bien qu'aux dieux. Et il tentait de le démontrer en faisant observer que les dieux sont maîtres de toute chose, qu'entre amis les biens sont communs, et que le sage est ami de la divinité. Ce sont donc tes propres biens que tu mendieras. (*Lettre de Diogène*, X)

Ces trois exemples³³⁰ rejoignent l'idée chère à Hésiode : « donne à qui donne ». E. Helmer reprend cela et explique que chez les cyniques,

L'idée est ici de rendre légitime la demande d'aumône en y réintroduisant une forme d'échange et de réciprocité – du pain contre de la philosophie. Un tel schéma assagit – trop peut-être – la figure du cynique en le réinsérant dans le circuit classique de la coopération sociale et économique. Mais il montre combien la demande d'aumône, et à travers elle, la condition du mendiant, peut favoriser la diffusion de cette valeur suprême qu'est, pour les cyniques, la liberté³³¹.

Autarcie, liberté, apathie, cette triade du bonheur cynique est loin de la réalité des mendiants. Dépendant de l'aumône qui pourrait bien ne pas venir, ceux-ci ne vivent ni l'autarcie, ni la

³²⁹ Cette idée est aussi présente dans la *République* où les gardiens philosophes « ne sont ni riches ni pauvres, ils reçoivent le nécessaire pour n'avoir qu'à se consacrer à leur tâche propre ». E. Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 5.

³³⁰ Diogène Laërce, *Les Cyniques grecs, Lettres de Diogène et de Cratès*, texte traduit par G. Rombi et D. Deleule, Actes Sud, Arles, 1998.

³³¹ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 15. A l'époque archaïque, seul le *kalos kagathos*, capable d'autarcie, pouvait prétendre à cette liberté. A. Aymard, qui s'était penché sur la question de l'idéal de liberté des Grecs de l'époque archaïque dans « Hiérarchie du travail », p. 142, avait conclu que cette liberté n'était acquise que par l'homme qui était en mesure de pourvoir personnellement à tous ses besoins. À cet effet, les *ptôchoi* n'avaient que la liberté d'aller quêter ailleurs, si liberté il y avait. Sur cette discussion, voir chapitre I, p. 38-40.

liberté; devant un ventre affamé, ils se nourrissent de leurs pleurs³³². Ils sont très loin de l'apathie cynique... Par ailleurs, les philosophes-mendiants semblent faire une distinction entre leur quête, au propre et au figuré, et celle des mendiants involontaires et, de ce fait, entre eux, les sages philosophes et les sales gueux, comme en font foi les deux extraits suivants³³³ :

Pendant ce temps il (Zénon) ramassait une nuée de pauvres gueux, / qui étaient de tous les citoyens les mortels les plus démunis et les plus insignifiants. (DL VII, 16)

Alors qu'un Rhodien, beau et riche, mais sans autre qualité, s'adressait à lui (Zénon), comme il ne voulait pas l'accepter (comme élève), tout d'abord il le fit s'asseoir sur des bancs poussiéreux, pour qu'il salisse son manteau ; ensuite à l'emplacement réservé aux mendiants, pour qu'il se frotte à leurs frusques ; et à la fin le jeune homme s'en alla. (DL, VII, 22)

On le voit, Zénon, tel que rapporté par Diogène Laërce dans ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*, considère les gueux comme faisant partie des plus démunis et teste la valeur du jeune Rhodien en lui faisant côtoyer ces mêmes mendiants répugnants par leurs sales vêtements.

Enfin, les occurrences de *ptôchos*³³⁴ dans l'œuvre de Diogène laissent, ici et là, des témoignages plus difficiles à classer mais qui reviennent sur des thématiques antérieurement abordées. Ainsi, faisant allusion à l'excès en nourriture chez les riches et au manque chez les plus pauvres, le cynique aborde la question ainsi :

S'étant rendu chez l'orateur Anaximène, qui était obèse, il lui dit : « Donne-nous donc, à nous les gueux, quelque chose de ton ventre : tu seras soulagé et tu nous avantageras. » (DL, VI, 57 [trad. de L. Paquet, *Les cyniques grecs, fragments et témoignages*]).

De même, il se sert du verbe mendier pour décrire le rapport entre deux aimés, une utilisation que l'on retrouve, identique, chez l'historien Xénophon qui évoque l'état d'un homme réduit à la mendicité pour décrire l'affection recherchée par un homme envers son aimé. Les idées de Diogène ne sont donc pas si nouvelles que cela :

³³² Nous faisons référence aux mendiants mis en scène par Alexis. Voir, *supra*, p. 92.

³³³ Les traductions proviennent de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé.

³³⁴ Le *Thesaurus Linguae Graecae* donne sept occurrences de *ptôchos* sous Diogène. À cela, bien sûr, il faut ajouter les occurrences dans les *Lettres de Diogène et Cratès* qui, bien que composées à une époque plus tardive, complètent les fragments et témoignages.

[...] mais celui qui convoite votre corps doit être traité comme un mendiant; car il s'attache à vos pas et ne cesse de quémander avec instance un baiser ou toute autre caresse. (*Le Banquet*, VIII, 23)³³⁵

Les amoureux mendient aux jeunes garçons des baisers et des caresses. (*Lettre de Diogène*, X)

L'utilisation de *ptôchos* revient régulièrement dans différents extraits pour souligner que l'aspect extérieur d'une personne, ou du moins ce que l'autre peut en voir, n'est pas garant de ce qu'elle est réellement. Dans ce contexte, nous pouvons lire que l'absence de richesses ne va pas de pair avec absence de savoir-vivre ; le manque d'argent ne va pas avec le manque d'éducation ; la mendicité ne rend pas, obligatoirement, une personne plus abjecte :

Oui Cyrus, faisons ce que tu dis; Gobryas a l'air de nous prendre pour des espèces de gueux (*ptôchoi*), parce que nous ne sommes pas venus pleins de dariques et que nous ne buvons pas dans des coupes d'or mais, en nous conduisant ainsi, nous lui apprendrions que, même sans or, on peut être généreux. (Xénophon, *Cyropédie*, Livre V, III, 3)

« Mieux vaut mendier », disait-il, « qu'être sans éducation ; car si les mendiants manquent d'argent, les gens sans éducation manquent, eux, d'humanité. » (Diogène Laërte, Livre II, 70, [Aristippe])

On n'est pas plus vil parce qu'on est un mendiant si on a des pensées nobles (Sophocle *apud* Plutarque (traduction de A. Philippon, cité par J.-M. Roubineau, *Mendicité*, p. 28)

Cette comparaison entre ces auteurs des V^e et IV^e siècles illustre, encore une fois, que la perception des Grecs à l'égard des mendiants ou même l'utilisation du concept de *ptôchos* n'est pas tranchée et que, d'un siècle à l'autre, les regards peuvent se croiser, s'entremêler. Nous empruntons la conclusion de *Philosophies grecques du mendiant* d'E. Helmer puisqu'elle traduit, à notre avis cette dernière idée et fait un pont entre ces deux siècles, si différents, qui composent la période classique et fait un bref retour sur la période archaïque où l'histoire du plus célèbre mendiant de l'Antiquité a été racontée :

³³⁵ Dans les *Mémorables*, Livre I, II, 29, (traduction de P. Chambry), Xénophon donne un deuxième exemple de ce type de mendicité : « Il s'efforça de l'en détourner, en disant qu'il était indigne d'un homme libre et inconvenant (*tous ptôchous*) pour un honnête homme de solliciter celui qu'il aime et dont il recherche l'estime en le priant et le suppliant de lui accorder une chose qui n'est rien de moins qu'honnête ». Nous préférons la traduction d'E. C. Marchant de ce même passage puisque le mot *ptôchoi* est traduit par *beggars* et rend mieux le sens original de la phrase: « He tried to restrain him by saying that it was mean and unbecoming in a gentleman to sue like a beggar to the object of his affection, whose good opinion he coveted, stooping to ask a favor that it was wrong to grant ».

L'usage que Platon et Diogène font de la figure du mendiant s'inscrit sans doute dans une tradition classique plus large : qu'on songe par exemple à Ulysse déguisé en mendiant dans l'*Odyssée*, qui s'apprête à confondre les prétendants, ou à Dicéopolis travesti en mendiant dans la comédie d'Aristophane, *Les Acharniens*, pour dire les vraies causes de la guerre à ses concitoyens et leur expliquer pourquoi la trêve qu'il a conclue avec l'ennemi est juste. Dans ces deux cas, comme chez Platon et Diogène, le mendiant est beaucoup moins le type même de la vie malheureuse – il ne l'est pas du tout chez les cyniques – qu'une figure de vérité, le révélateur ou le messenger d'un monde juste, possible et désirable, mais que la plupart des hommes ignorent sous l'effet de croyances et de désirs qui falsifient leur vision du monde³³⁶.

Pour Platon le mendiant est le révélateur d'une cité mal organisée, pour Diogène, la mendicité est « la forme la plus achevée de l'entraînement philosophique »³³⁷.

Si les auteurs du IV^e siècle donnent une image multiforme du mendiant, nous pourrions toutefois retenir l'idée générale du mendiant comme miroir de la société. Il semblerait, en effet, que le mendiant, à tout le moins, son image, ait servi les auteurs dans leurs critiques d'une société en crise et en profonde transformation. Que ce soit pour dénoncer l'appauvrissement général et, surtout, l'enrichissement de quelques-uns ou pour décrire l'indigence extrême dans laquelle sont tombés les plus démunis, réduits à ne manger qu'un jour sur deux, ou, enfin, que ce soit pour vouloir changer les structures mêmes des cités en créant de nouvelles, idéales, ou carrément en refusant toutes formes de structures, les *ptôchoi* sont encore présents dans les sources même si, dans le théâtre de Ménandre, ils laisseront graduellement leur place au profit des valets, cuisiniers et même des courtisanes. Autant de signes que les temps changent.

La critique qui revient de façon constante dans de nombreuses sources et auprès d'auteurs forts différents est sans nul doute la critique de la richesse. Si Plutarque avait fait dire à Périclès que la richesse était une bien belle chose³³⁸, le IV^e siècle ne connaît plus le même discours. En effet, Aristophane offre, dès 388, une de ses plus belles pièces dont un des protagonistes est la *Pénia* qui se plaint d'être confondue à la *ptôcheia*, mais dont le réel enjeu

³³⁶ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 16. Nous soulignons « figure de vérité ».

³³⁷ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 12.

³³⁸ Voir, *supra*, chapitre III, p. 84.

réside dans le questionnement d'un vieux paysan qui ne sait pas choisir, pour son fils, la vie honnête d'un pauvre ou la vie facile d'un riche vaurien. Le questionnement du célèbre auteur de comédies n'est pas unique. Ménandre emploie *ptôchos* à chaque fois qu'il faut établir un contraste entre les pauvres et les nouveaux riches. Démosthène fera de même. En fait, si les comiques et les rhéteurs tiennent de tels discours sur la pauvreté, c'est que celle-ci est devenue omniprésente, comme l'ont bien fait ressortir M. Austin et P. Vidal-Naquet. À ces voix antiques nous pouvons ajouter celles de Platon, d'Aristote et surtout celle de Diogène, ce dernier préconisant la pratique de la mendicité, car elle annule l'utilité de l'argent³³⁹.

Nous posons, en conclusion du chapitre II, la question de la possible modification de la représentation et de la perception sociale de la mendicité en cette période troublée. Il appert que le regard général sur la pauvreté a changé, entraînant avec elle une légère modification de la perception du mendiant : pour mieux signifier l'indigence d'une personne, il faut la traiter de *ptôchos*, un mot beaucoup plus chargé symboliquement que *pénès*³⁴⁰.

Au-delà de la perception sociale, les sources du IV^e siècle sont riches en enseignement sur les conditions de vie des mendiants. Si certaines relèvent de la simple anecdote, d'autres dressent un portrait sans complaisance de cette faim qui suit toujours de près le mendiant, que celui-ci vive dans une cité ou qu'il soit *apolis* ou *aoikos*, car condamné à l'exil. Dès lors, nous pouvons répondre affirmativement à cette deuxième question soulevée en fin de chapitre II : les différentes transformations, vécues dans ce siècle de crises, ont-elles un impact sur les lois d'assistance aux indigents?³⁴¹

L'Athènes du V^e siècle, nous l'avons vu, s'était préoccupée de nourrir les indigents et de protéger ceux que la guerre avait rendu inaptes au travail. Nous savons, malgré les rares

³³⁹ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p.13. L'auteur insiste sur ce point en reprenant les propos que Lucien (*Le cynique*, 15) fait dire aux cyniques. « Car c'est le désir des richesses qui est à l'origine de tous les maux humains, les dissensions, les guerres, les complots et les meurtres : tous ces malheurs n'ont d'autre source que la soif de posséder davantage ». Voir *Les cyniques grecs* de L. Paquet, p. 327, note 1.

³⁴⁰ V. Macchioro dans « The Meaning of the First Beatitude », p. 40-49, analyse les concepts *ptôchos* et *pénès* dans la tradition chrétienne car la *Première Béatitude* utilise le premier en lieu et place du second. Macchioro croit que « beggary and salvation are two successive stage of a single process » (p. 48), car « *πτωχός* means a man who is aware of his spiritual weakness and longs for light and peace » (p. 47). Pour l'analyse complète, voir l'article en entier.

³⁴¹ Voir le chapitre II, p. 81.

sources à cet effet, que la cité a fait, au IV^e siècle, ce qu'elle a pu pour maintenir sa réputation d'hospitalité et de générosité. Démosthène témoigne des efforts des citoyens pour voter des lois sur le blé afin que la *polis* soit approvisionnée en tout temps et, de ce fait, puisse continuer de donner une part de farine malgré le fait qu'il admoneste ses concitoyens qui ne pensent qu'à la fête et aux repas gratuits alors qu'ils devraient voter un budget pour contrer la menace macédonienne³⁴². La crise semble avoir frappé les contemporains qui, pour la première fois, décrivent la « nourriture de mendiant », nous laissant, de ce fait, une idée du quotidien alimentaire des *ptôchoi*. Par ailleurs, des études diverses relatent les conséquences négatives de l'abandon graduel du *théorikon* et du *misthos*, sur la population athénienne en général, réduisant les efforts effectués au siècle précédent. Enfin, Alciphron, dans ses lettres fictives, annonce que, parfois, la déchéance physique peut entraîner la déchéance morale.

Le portrait du *ptôchos* réel n'est donc pas rose. Mais le philosophe Diogène, selon l'analyse d'E. Helmer, pense qu'à « travers l'épreuve de la frugalité, la mendicité ramène l'homme à lui-même et lui ouvre les chemins de la liberté en favorisant son indépendance à l'égard de la nécessité et de la Fortune »³⁴³, cette « *Tychè* cruelle qui règne en maîtresse absolue sur le monde »³⁴⁴.

Cette réflexion toute philosophique devant la mendicité, la *Tychè* et la faim permet, enfin, de répondre à la dernière question posée en conclusion du chapitre II : les questionnements des philosophes font-ils une place aux enjeux de la pauvreté et de son corollaire, la mendicité ? Platon et Diogène ont effectivement présenté des idées bien précises quant à cette dernière telle que nous venons de le voir. Si pour l'un, elle est le résultat d'un monde bien imparfait, pour l'autre, elle est le chemin vers le bonheur. Il est d'ailleurs intéressant de clore ce IV^e siècle en citant deux très courts passages de l'*Éloge d'Hélène* d'Isocrate et de la *Rhétorique* d'Aristote, deux passages qui se recoupent :

[...] osent écrire que la vie des mendiants et des exilés est plus enviable que celle des autres hommes. (*Éloge d'Hélène*, 8)

³⁴² Voir l'extrait de la *Première olynthienne*, *infra*, p. 93.

³⁴³ Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 13.

³⁴⁴ Paquet, *Les Cyniques grecs*, p. 9.

[...] dans les temples les mendiants chantent et dansent, que les exilés sont libres d'habiter où ils veulent; comme ceux qui semblent heureux ont ces libertés, ceux qui ont ces libertés peuvent sembler heureux. (*Rhétorique*, II, VI)

Certes, pour l'un et l'autre auteur, cela leur permettaient de condamner les sophistes et leurs sophismes, mais, à leur façon, ils illustrent toute l'importance qui a été donnée aux mendiants, sinon dans la réalité, du moins dans la littérature. Et ces mendiants, heureux ou malheureux, ont été soit figures de vérité, soit révélateurs d'un monde juste ou miroir de leur société.

CONCLUSION

Les sources des périodes archaïque et classique ont finalement permis de dresser un portrait éloquent de la mendicité et des mendiants en Grèce ancienne et, ainsi, de dégager, à la fois la représentation du mendiant, ses conditions de vie matérielle et la perception des Grecs envers ces *ptôchoi* qui « se cachent, se terrent, s'esquivent »³⁴⁵. Sous la loupe, ces cinq siècles d'histoire révèlent les tendances qui se sont dessinées, les transformations qui se sont accomplies.

Causes de la mendicité

Un premier constat se dégage des écrits : les mendiants n'ont, en général, pas volontairement choisi la voie de la *ptôcheia* même si cette dernière, selon Diogène, ramène l'homme à lui-même. Ces *ptôchoi* sont, nous l'avons vu, des errants (*alètai*) qui ont été condamnés à la mendicité par moult facteurs. Si l'épopée donne la colère divine comme cause de la mendicité, il est vraisemblablement plus juste de compter les transformations socioéconomiques et agricoles de même que l'exil³⁴⁶ comme facteurs aggravants de l'appauvrissement d'hommes, de femmes et d'enfants qui, jetés sur les routes, augmentent le nombre de ces mendiants quémandant leur pitance quotidienne. Certes, des auteurs, tels Théognis et Lysias, accusent ces gens qui gèrent mal leurs finances personnelles ou des héritages mais, globalement, les gens réduits à un tel niveau d'indigence ne sont pas responsables de leur sort. Mais, si les anciens considéraient que la mendicité en tant que telle n'était pas un mal, ne pas tenter de s'en sortir grâce au travail, l'était. Dès lors, l'absence de travail comme autre cause de mendicité ou pis, le refus de travailler, encourait l'opprobre social³⁴⁷.

³⁴⁵ Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 914.

³⁴⁶ Cet exil peut-être causé notamment par la guerre et l'ostracisme.

³⁴⁷ Nous reviendrons sur cette affirmation.

Représentation

Sur le plan de la représentation, les mendiants ont été dépeints par Homère et, mis à part quelques variations, son portait-type transcende les siècles. La besace accompagnera le mendiant d'Homère à Diogène, tout comme les sales haillons et le bâton. Ainsi, si le bonnet est un complément du « costume de mendiant » que Dicéopolis quête auprès d'Euripide dans *Les Acharniens*, la littérature, en général, n'en n'a pas retenu l'usage. Les rares femmes mendiante de la tragédie n'ont fait l'objet d'aucune description systématique. Tout au plus, nous savons qu'elles partagent le lot quotidien des hommes, mais s'en détachent par le fait que, mendiante, elles ne pourront trouver d'époux et seront, de ce fait, abandonnées de tous.

Au-delà de l'apparence vestimentaire, qui fait de lui un être méprisable, le mendiant est souvent représenté avec un dos voûté par le poids de l'infortune. Seul Iros, dans l'*Odyssée*, fait exception avec sa bonne mine. Mais sa déconvenue devant Ulysse le laissera usé et affaibli au pied de la porte de l'*oikos*. Par ailleurs, Athéna veillera à ce qu'Ulysse, ce faux-mendiant, garde sa force sous le déguisement de mendiant : il doit tromper les prétendants.

Cette nature trompeuse attribuée au mendiant joue sur plusieurs plans dans la littérature. Si elle sert le récit d'Homère, elle permet aussi aux dieux d'approcher les hommes sans se faire reconnaître. Mais, au-delà du récit épique ou mythique de la période archaïque, les auteurs du V^e siècle se sont également servis de ce subterfuge afin de déguiser leurs protagonistes en faux mendiants pour qu'ils puissent être ce qu'ils ne sont pas et, ainsi, réussir à passer inaperçu ou à faire passer un message controversé³⁴⁸. Rappelons l'importance qu'Aristophane a accordée à la scène entre Euripide, ce *ptôchopoios*, et Dicéopolis qui se déguise en Téléphe. D'ailleurs, plusieurs sources rapportent que les vagabonds de tout genre recevaient de meilleures aumônes en colportant de bonnes nouvelles, peu importe la véracité de celles-ci.

³⁴⁸ Voir à cet effet la discussion au chapitre II, p. 61-64, où il est question des pièces *Rhésos* et *Les Acharniens* d'Euripide. Nous croyons intéressant de mentionner que R. Hands, dans *Charities, and Social Aid in Greece and Rome*, p. 78, a souligné le fait qu'il y ait un Zeus *Xénios* et non un Zeus *Ptôchos*. À cet égard, les mendiants devaient taire leur origine afin d'être pris pour des hôtes de qualité. Cette analyse ne tient pas la route, selon nos recherches, puisque, très souvent ce sont ces mêmes hôtes qui, voulant taire leur vraie nature, se sont déguisés en *ptôchoi*. Si ceux-ci faisaient ce choix, c'est que, assurément, comme le mentionnait le pieux Eumée, tout réels étrangers ou réels mendiants qu'ils étaient, ils savaient qu'ils seraient protégés sous l'égide de ce dieu, de ce Zeus *Xénios*.

Enfin, il est important de souligner que le mendiant, qui tenait une place relativement importante dans l'*Odyssee* d'Homère et *Les travaux et les jours* d'Hésiode et en tant que roi-mendiant dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle, ne fera plus l'objet des comédies du IV^e siècle après la sévère critique, effectuée par Aristophane dans *Les Acharniens*, de l'usage de faux-mendiants³⁴⁹. Ménandre, à titre d'exemple, n'utilisera plus le mendiant comme protagoniste de ses pièces. Les crises économiques et sociales de ce siècle pousseront les auteurs vers de nouvelles sources de préoccupations : valet, cuisinier et courtisane viendront faire rire le public athénien sensible aux problèmes plus intimement liés à la vie personnelle qu'à la vie de la cité.

Conditions de vie matérielle

L'utilisation de propos trompeurs, pour remplir sa besace, est un indicateur de la difficile quête alimentaire des *ptôchoi*. Cette dure réalité était partagée avec de nombreux Grecs parmi les plus pauvres, notamment lors des crises agricoles des VII^e et VI^e siècles et de la paupérisation des masses au IV^e siècle. Nous remarquons, toutefois, un réel souci envers les plus démunis de la part des *kaloï kagathoi* de l'époque archaïque et des responsables des *poleis* du V^e siècle. En effet, les sources montrent clairement les efforts qui sont faits pour nourrir les indigents, de conditions civiques à tous le moins, que ce soit par de simples aumônes au nom de Zeus *Xénios*, des repas gratuits lors de fêtes religieuses, d'offrandes prises à même les autels des dieux ou des distributions de blé. Le IV^e siècle en crise tardera même à annuler le *théorikon* et le *misthos* puisque ses dirigeants seront très conscients que ces indemnités étaient devenues indispensables aux citoyens dépourvus.

Les mendiants rencontrent de nombreux défis qu'ils doivent surmonter afin d'assurer leur survie. Outre la quête de leur nourriture qui se résume en une « nourriture de mendiant », c'est-à-dire en aphye, graines, *maza*, ou miettes de pain tombées ici et là, compensée, il est vrai, par l'aide alimentaire offerte par l'État, les *ptôchoi* doivent s'approprier un lieu de mendicité afin d'assurer, en plus, leur protection personnelle. Nous sommes peu renseignés à

³⁴⁹ Rappelons que cette critique était dirigée contre Euripide, qualifié de *ptôchopoios*, pour ses nombreuses pièces mettant en scène des personnages déguisés en mendiants. Voir, *supra*, chapitre II, p. 61-65.

cet égard puisque les sources évoquent rarement ces lieux. Tout au plus savons-nous, par Homère, qu'il est préférable de mendier à la ville qu'à la campagne, par Hésiode, que les forges semblent être un lieu de rassemblement des oisifs, qu'Aristote fait mention de ces mendiants qui chantent et dansent dans les sanctuaires et que Plutarque accorde à Cimon la générosité de distribuer de la monnaie et de donner un manteau au mendiant croisé par hasard. Nous croyons alors que la rue devait être ce lieu de rencontre. Par ailleurs, il est clair que l'*oikos* de l'époque archaïque est hautement prisé comme lieu de mendicité, car la *thémis* et les lois de l'hospitalité, qui préservent tout étranger contre les mauvais traitements, y sont observées par le maître du domaine. L'intégration à un *oikos*, cette idée d'être « le pauvre » de celui-ci, a bien été exprimée par Homère au chant XVIII de l'*Odyssée* dans la mémorable rencontre entre Ulysse, déguisé en mendiant, et Iros. Le mendiant intégré voit alors ses conditions matérielles améliorées, car il sera vêtu, nourri, logé, protégé même. Les cités grecques n'offriront pas toutes ces protections mais nous savons, grâce aux nombreuses études à ce sujet, que la simple *xénia* sera encore observée à l'époque classique. Et si l'homme frappé d'exil est davantage fragilisé car, *aoikos* ou *apolis*, il est soumis aux pires conditions qui l'amènent à croire que la mort est plus douce que le bannissement de la patrie, ce sont toutefois les femmes qui ont, selon toute vraisemblance, le plus à souffrir de l'exil, comme l'ont révélé les tragédies du V^e siècle.

Enfin, s'il s'avère impossible d'estimer le nombre de mendiants en Grèce ancienne, les références à cet effet sont rares et proviennent essentiellement de l'*Odyssée*, il est plus aisé d'analyser la perception des Grecs envers ces indigents. Directement ou indirectement, les auteurs ont laissé, dans leurs œuvres, des traces témoignant de compassion mais aussi d'opprobre social.

Perception

L'étude de la représentation du mendiant dans la littérature ancienne nous a fait pénétrer dans l'imaginaire des poètes et, ainsi, nous a donné la possibilité d'appréhender ce que fut le mendiant réel puisque, nous l'avons déjà souligné, les personnages de *ptôchoi* mis en scène devant les Athéniens devaient obligatoirement faire partie de leur quotidien. Mais c'est

l'analyse du rapport des Grecs à l'*ergon*, le *ponos*, l'*argia* et la *scholè* qui démontre à quel point les modifications socioéconomiques et politiques vécues par les Grecs des périodes archaïque et classique ont modifié le regard qu'ils ont posé sur ces *alètai*, ces « fléaux des festins »³⁵⁰, ces « sans cité, sans maison, privés de patrie »³⁵¹.

Le lent passage des sociétés de type pastoral aux sociétés basées davantage sur une agriculture céréalière engendrant des crises sociales liées à la possession des terres, a modifié l'idée d'*ergon* et de *ponos* de la période chantée par Homère à la fin de la période archaïque, et, ce faisant, a légèrement modifié la perception du mendiant. L'idéal homérique, reposant sur l'idée que la liberté n'existe que pour l'homme capable de pourvoir à tous ses besoins, aurait donné au concept d'*ergon* une image négative. Dès lors, travailler pour autrui comme un artisan ou comme un thète reviendrait à s'abaisser. Le mendiant, en refusant de travailler, atteindrait donc, bien imparfaitement, cet idéal. Par ailleurs, à la même époque, la structure même de l'*oikos* oblige le maître à redistribuer les ressources parmi tous les habitants, quelle que soit leur occupation. Dans ce cadre de vie, la notion de mendicité n'existe pas puisque tous les résidents sont pris en charge. Les mendiants, tout comme les étrangers, y sont accueillis au nom de Zeus *Xénios*.

Le refus de travailler n'est pas uniformément bien perçu à la période homérique. Si les uns, les plus pieux, acceptent le sort de « l'infortuné hôte »³⁵², d'autres considèrent que ce refus est un indicateur que le mendiant n'est « instruit qu'au mal »³⁵³ et qu'il préfère « gueuser »³⁵⁴. Il est important de signaler que ceux qui sont les plus respectueux des traditions et des lois sacrées sont ceux qui conviennent le plus chaleureusement le mendiant à partager leur repas. Eumée a bien accueilli Ulysse, en ces termes sans équivoque : « Étranger je n'ai pas le droit de mépriser un hôte / [...] Tous viennent de Zeus » (XVI, 56-59). Dès lors, et bien que nous n'ayons pas abordé directement le thème de la religion en lien avec le

³⁵⁰ L'*Odyssée*, XVII, 220.

³⁵¹ Diogène Laërce, VI, 38.

³⁵² L'*Odyssée*, XIV, 361. Ceci est la traduction de M. Ndoye, « Hôtes ».

³⁵³ L'*Odyssée*, XVII, 226.

³⁵⁴ L'*Odyssée*, XVII, 227.

mendiant, nous pouvons affirmer que le sort des mendiants était étroitement lié au respect des règles sacrées chez les anciens Grecs.

Si l'oisiveté du mendiant n'est pas unanimement répréhensible dans les écrits d'Homère, Hésiode, nous l'avons vu, rejette catégoriquement cet *argia* des mendiants. Il suggère à son frère *ergon* et *ponos* pour contrer la mendicité qu'il ne peut tolérer. Solon, en Attique, et les habitants de la Sardaigne, dénonceront également la paresse en énonçant une *graphè argias*. Nous savons que l'évolution de la perception face à l'*argia* relève à la fois des transformations dans les cultures agricoles exigeant plus d'effort, au temps d'Hésiode et au fait que Solon « voyait l'Attique naturellement pauvre et suffisant à peine à faire subsister chichement les paysans » (Plutarque, *Solon*, 22,3). Par ailleurs, ces différentes perceptions révèlent un questionnement lié à l'utilité. Déjà, Lycurgue aurait chassé de sa ville ceux qui s'y insinuaient « sans aucun but utile » et Solon aurait institué la loi contre l'*argia* pour que chaque citoyen ait un métier et ne grandisse pas la « multitude paresseuse et désœuvrée », si l'on en croit Plutarque³⁵⁵. Et Strabon, rapportant que les Rhodiens nourrissaient les démunis de leur cité en échange de « travailler à quelque chose de nécessaire³⁵⁶ », abonde dans le même sens. En fait, les sociétés archaïque et classique condamnaient l'absence d'actions pour se sortir de la *ptôcheia*, une condamnation qui n'est pas aussi tranchée dans l'œuvre d'Homère, mais qui se retrouve chez maints auteurs anciens, notamment chez Hésiode, mais également chez Thucydide (Livre II, 22).

Cette condamnation s'expliquerait par l'idée que celui qui ne fait rien, n'a rien à offrir en échange de l'accueil que lui fait l'hôte. Ici, c'est l'ancienne tradition du don et du contre-don, qui est bafouée. Pour Télémaque, Ulysse déguisé en mendiant doit être utile en portant les flambeaux, pour Hésiode, le conseil de base, outre celui de travailler, est : « donne à qui donne, ne donne rien à qui ne donne rien »³⁵⁷. Même Diogène, au IV^e siècle, recommande de mendier auprès de ceux qui comprendront qu'il y a réciprocité : du pain contre de la

³⁵⁵ Plutarque, *Lycurgue*, XXVII; *Solon*, XXII, 3.

³⁵⁶ Strabon, Livre XIV, paragraphe 5, traduction de L. Migeotte.

³⁵⁷ *Les travaux et les jours*, 355.

philosophie³⁵⁸ ou qui verront que « les sages ne mendient pas, mais réclament ce qui leur appartient (Lettre de Diogène, X) ».

L'*argia* a aussi été mal perçue au IV^e siècle, alors qu'elle a été confondue avec la *scholè* des philosophes et des citoyens qui pouvaient se permettre ainsi de participer aux affaires de la cité. Cette confusion entre ces deux aspects de l'oisiveté origine, sans nul doute, de l'idée qu'Aristote se faisait de la *graphè argias*, en attribuant sa paternité à Pisistrate. En effet, Aristote pensait que le tyran restreignait le citoyen dans ses loisirs, l'empêchant ainsi d'être actif en politique³⁵⁹. Mais l'*argia* et la *scholè* sont deux réalités distinctes, et si le mendiant souffre de la première, la deuxième lui est inconnue.

Outre les différentes conceptions des Grecs anciens face à l'*ergon*, le *ponos*, l'*argia* et la *scholè* qui influencent le regard posé sur le mendiant, il importe de mentionner que les sources du IV^e siècle transforment les *ptôchoi* en miroir de la société, les utilisent pour accentuer les différences entre riches et pauvres, soulignent davantage leur déchéance, ont même recours à leur apparence extérieure et à leur dénuement matériel pour atteindre la liberté comme le font les cyniques. Quoi qu'il en soit, ces gueux ne laissent personne indifférent.

L'ultime question, nourrie à même la réalité des itinérants du XXI^e siècle dans nos sociétés post-modernes, demeure la suivante : les mendiants, en Grèce ancienne, étaient-ils considérés comme des exclus de leur société? Demeuraient-ils à la marge? La simplicité de l'interrogation cache une réalité complexe. Les mendiants savent s'esquiver. Là où nous les croyons intégrés, ils inspirent méfiance, là où nous les pensons rejetés, la cité veille.

L'idée d'un pacte social entre *kaloï kagathoi* et *kakoi* a bien été analysée par R. Descat pour la période archaïque. Rappelons qu'il avait émis l'idée que le « bon » est « riche » et que sa « richesse » était établie « par » et, surtout, « pour » les autres³⁶⁰. Nous en avons alors conclu

³⁵⁸ Nous reprenons, ici, l'idée émise par E. Helmer, « Philosophies grecques du mendiant », p. 15.

³⁵⁹ Sur cette discussion, voir chapitre I, p. 50. Par ailleurs, rappelons que les crises du IV^e siècle ont comme conséquence de réduire l'accès à la participation politique des citoyens. Aristote ne peut qu'être conscient de cela alors qu'il s'indigne contre l'*argia/scholè*.

³⁶⁰ Descat, *L'acte*, p. 221.

que l'exclusion est impensable dans ce type de société. Par ailleurs, et malgré ce constat, les mendiants intégrés, donc pris en charge, souffrent d'opprobre social même si cela n'affecte pas l'aide offerte. L'explication se trouve dans l'idée du don et du contre-don et dans les notions de *ponos* et d'*ergon*. Le mendiant est un « démiurge à l'envers », il est un hôte dépendant qui ne donne rien³⁶¹. La potentielle méprise entre la pauvreté et la mendicité³⁶² s'arrête devant le fait que le pauvre « travaille », tandis que le mendiant est celui qui ne « travaille pas »³⁶³.

La période classique, que nous avons délibérément traitée en deux parties, donne une idée différente de l'intégration des mendiants à la société : il y a davantage continuité entre la période archaïque et le V^e siècle qu'il y en a entre les V^e et IV^e siècles. En fait, l'aide offerte aux *ptôchoi* en ce V^e siècle demeure dans la foulée de l'aide mise en place dans les cités naissantes. Certes, ici aussi c'est l'*argia* qui est dénoncée et non la *ptôcheia*, mais malgré cette conviction « qu'il n'y a pas de honte chez nous à avouer qu'on est pauvre, mais il y en a à ne rien faire pour sortir de cet état », nous n'avons trouvé aucune trace d'exclusion en dehors de l'interprétation de R. M. Harriott dans l'étude *The Functions of the Euripides Scene in Aristophanes' Archanians* (p. 37). L'auteur considère le mendiant comme un exclu (*outsider*), car il ne prend pas part au système de don et de contre-don à la base de la société grecque antique. Nous réfutons cette conclusion, pour la première partie de la période, puisque les efforts des cités et des citoyens dans le sens de l'aide ne nous permettent pas d'abonder dans le même sens.

Le IV^e siècle se distingue de la grande période précédente. Nous y sentons, à même les sources, un net changement de cap dans la perception des *ptôchoi*. Déjà la représentation des mendiants a changé, car, mis à part la toute dernière pièce d'Aristophane dans laquelle la *ptôcheia* est confrontée à la *pénia*, le mendiant tend à disparaître, il n'est plus un sujet dans les comédies; le concept de *ptôchos* est utilisé pour exagérer la différence entre riches et pauvres; le mendiant-réel s'efface devant le mendiant-miroir. La société a changé, l'aide aux démunis se fait de plus en plus rare malgré les efforts de la cité et des citoyens. Pour la

³⁶¹ Sur cette discussion, voir chapitre I, p. 51.

³⁶² Voir le *Ploutos*, 535-555, mais aussi l'*Odyssée*, III, 348.

³⁶³ Descat, *L'acte*, p. 145.

première fois l'idée de déchéance liée à la mendicité fait surface : chez Platon, le mendiant est soit signe que la cité ne fonctionne pas, ou pis, que ce gueux n'est pas adéquat malgré l'éducation sensée empêcher toute mendicité³⁶⁴, tandis que chez Alciphron, le mendiant passe de la déchéance de ses conditions de sa vie matérielle – les descriptions de l'absence de nourriture ou de la qualité médiocre du quotidien de la « nourriture de mendiant » sont criantes de vérité – à la déchéance morale. Pour terminer ce tableau, des orateurs, tels Démosthène et Isocrate, dépeignent la mendicité comme une des dangereuses conséquences de l'exil, un exil lié à l'appauvrissement, à la guerre. Seule lueur en ce siècle, ces mendiants-philosophes que sont les cyniques qui considèrent la *ptôcheia* comme signe de l'humanité retrouvée. Mais, attention, ils n'empruntent à la mendicité que ses signes extérieurs.

L'analyse de la mendicité effectuée par J.-M. Roubineau a établi que le *ptôchos* était un exclu et un marginal « désocialisé »³⁶⁵. L'approche thématique qu'il a retenue dresse, en effet, un portrait différent de celui que nous avons découvert par notre approche davantage chronologique. Nos conclusions sont différentes. La période archaïque, tout comme le V^e siècle, reconnaît la mendicité, mais ne l'exclut pas alors que c'est vraisemblablement au IV^e siècle que le sort du mendiant périclute, compte tenu du contexte socioéconomique. Dans tous les cas, c'est l'*argia* qui est condamnable, jamais la *ptôcheia*.

Il est intéressant de voir à quel point le regard envers le mendiant se modifie selon le contexte socioéconomique. À titre d'exemple, à la fin du IV^e siècle de notre ère, l'Empereur Gratien promulgua une loi adressée au préfet de la Ville de Rome à l'effet que tout mendiant valide puisse être réclaté, par toute personne, comme colon – et ainsi contribuer fiscalement à l'État. Il avait, auparavant, expulsé des villes toutes les personnes qui ne pouvaient faire ce type de contribution³⁶⁶.

³⁶⁴ Sur cette discussion, voir chapitre III, p. 102-104.

³⁶⁵ Roubineau, « Mendicité, déchéance », p. 36.

³⁶⁶ Pottier, « Contrôle et mobilisation », p. 219-220. L'auteur se penche sur le sort des mendiants et des vagabonds des IV^e et V^e siècles dans l'Empire romain et maints cas de figure sont présentés. Certes, sept siècles séparent ces mendiants des nôtres, mais l'idée à retenir ici est que le sort réservé aux démunis intéresse toujours les autorités selon les besoins du moment : ici, il s'agit d'intégration dans l'armée, de contribution à la fiscalité, de

Ce regard se modifie-t-il aussi avec l'arrivée du christianisme et la notion de charité? La réponse à ces questions nécessiterait de nouvelles recherches et nous ferait, inévitablement, entrer dans une nouvelle étude. Toutefois, nous pouvons mentionner que la générosité chrétienne ne s'est pas développée à l'aune de la générosité païenne³⁶⁷, que la pitié – cette douleur qui naît à la vue de l'infortune d'autrui, infortune qui, selon Aristote, peut se retourner contre tout un chacun faisant du riche d'hier le mendiant d'aujourd'hui – a sans doute motivé bien des Grecs à donner des aumônes même si, au tout début du premier millénaire, le stoïcien Sénèque considérait que la pitié relevait du *pathos* et qu'il fallait aider les hommes, tout *ptôchoi* qu'ils soient, « out of common humanity »³⁶⁸.

Cette ébauche de réponse démontre, simplement, que la question de l'aide offerte aux mendiants a nourri des siècles de réflexions. Ceux qui se cachent, se terrent, s'esquivent, n'ont pas fini de se révéler et, ce faisant, de faire connaître un pan de la société qui les accueille ou les rejette.

fixer la main-d'œuvre ou d'expulser les vagabonds et mendiants, jugés inutiles, des villes. La conclusion de B. Pottier établit un lien clair entre les actions entreprises par les empereurs du IV^e siècle et les politiques d'enfermement des mendiants dans les hôpitaux généraux à partir du XVI^e siècle, politiques étudiées par M. Foucault dans *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961.

³⁶⁷ Sur cette question et celle de la pitié, voir l'article de Parkin, « An Exploration », p. 60-82.

³⁶⁸ Parkin, « An Exploration », p. 65.

BIBLIOGRAPHIE

Sources :

ALCÉE, SAPHO, *Fragments*, texte traduit par T. Reinach et A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

ATHENAEUS, *The Deipnosophists*, 7 vol., translated by Charles Burton Gulick *et alii*, Harvard, Harvard University Press, 1967-1996.

ANTIPHON, *Discours*, texte établi et traduit par L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

ARCHILOQUE, *Fragments*, texte traduit et commenté par A. Bonnard, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

ARISTOPHANE, *Théâtre complet*, tome I, *Les Acharniens, Les Cavaliers, Les nuées*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

ARISTOPHANE, *Théâtre complet*, tome IV, *Les thesmophories, Les Grenouilles*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

ARISTOPHANE, *Théâtre complet*, tome V, *L'assemblée des femmes, Le Ploutos*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

ARISTOPHANE, *Scholies anciennes aux Grenouilles et au Ploutos*, texte traduit par M. Chantry, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par G. Maheu et B. Hausoullier, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

ARISTOTE, *Économique*, texte traduit et annoté par A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

ARISTOTE, *Rhétorique*, tome II, texte établi et traduit par M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Cyniques grecs (Les), *Lettres de Diogène et de Cratès*, texte traduit par G. Rombi et D. Deleule, Paris, Actes Sud-Leméac, 1998.

Cyniques grecs (Les), *Fragments et témoignages*, texte traduit par L. Paquet, Paris, Livre de poche, 1992.

DÉMOSTHÈNE, *Plaidoyers politiques*, tomes II-IV, texte établi et traduit par J. Humbert, L. Gernet et G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1946-1959.

- DÉMOSTHÈNE, *Plaidoyers civils*, tome I, texte établi et traduit par L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1954.
- DÉMOSTHÈNE, *Harangues*, tomes I-II, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1925.
- DÉMOSTHÈNE, *Prologues*, texte établi et traduit par R. Clavaud, Paris, Les Belles Lettres, 1974.
- DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, tome I, texte établi par P. Bertrac et traduit par Y. Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le livre de poche, 1999.
- ÉLIEN, *Histoire Variée*, texte traduit et commenté par A. Lukinovich et A.-F. Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- ESCHYLE, *Théâtre complet. Les suppliantes, Les Perses, Le Prométhée enchaîné, Les Sept contre Thèbes, L'Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, texte traduit et annoté par E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- EURIPIDE, *Théâtre complet*, tome II, *Les Légendes de Troie : Rhésos, Les Troyennes, Hécube, Andromaque, Hélène, Le cyclope*, texte traduit et annoté par H. Berguin et G. Duclos, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- EURIPIDE, *Théâtre complet*, tome III, *Les légendes de Thèbes : Les Baccantes, Alkestis, Héraclès furieux, Les Phéniciennes*, texte traduit et annoté par H. Berguin et G. Duclos, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- EURIPIDE, *Théâtre complet*, tome IV, *Les légendes d'Athènes : Ion, Médée, Hyppolyte, Les Héraclides, Les suppliantes, fragments*, texte traduit et annoté par H. Berguin et G. Duclos, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- EURIPIDES, *Fragments/Euripides : Aegeus-Meleager*, tomes VII-VIII, edited and translated par C. Collard and M. Cropp, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- HÉSIODE, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Bouclier*, texte traduit et annoté par J.-L. Backès, Paris, Gallimard, 2001.
- HÉRODOTE, *Histoire*, tomes I-II et VIII, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1930-1932 et 1953.
- HOMÈRE, *Odyssée*, texte traduit par F. Mugler, Arles, Actes sud, 1955.
- HOMÈRE, *Odyssée*, texte traduit par V. Bérard, Paris, Gallimard, 1955.

- ISOCRATE, *Discours*, tome II, *Panegyrique, Plataïque, À Nicoclès, Nicoclès, Evagoras, Archidamos*, texte établi et traduit par G. Mathieu et É. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1938.
- ISOCRATE, *Discours*, tome III, *Sur la paix, Aréopagitique, sur l'échange*, texte établi et traduit par G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942.
- LYCURGUE, *Contre Léocrate. Fragments*, texte établi et traduit par F. Durrbach, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- LYSIAS, *Discours*, tome II, *Discours XVI-XXXV-Fragments*, texte établi et traduit par L. Gernet et M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1926.
- MENANDER, *Menander*, vol. I-III, edited and translated by W. G. Arnott, Cambridge, Harvard University Press, 1979-1996.
- MÉNANDRE, texte traduit et annoté par A. Blanchard, Paris, Classique de Poche, 2000.
- PAUSANIAS, *Description de la Grèce : L'Attique*, tome I, texte établi par M. Casevitz et traduit par J. Pouilloux, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- PLATON, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2011.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles*, tome I, *Thésée-Romulus, Lycurgue-Numa*, texte établi et traduit par R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles*, tome II, *Solon-Publicola, Thémistocle-Camille*, texte établi et traduit par R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles*, tome III, *Périclès-Fabius Maximus, Alcibiade-Coriolan*, texte établi et traduit par R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles*, tome VII, *Cimon- Lucullus, Nicias-Crassus*, texte établi et traduit par R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- PLUTARQUE, *Œuvres morales*, tome III, *Apophtegmes de rois et de généraux, apophtegmes laconiens*, texte établi et traduit par F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- SOPHOCLE, *Tragédies, théâtre complet. Les Trachiniennes, Antigone, Ajax, Œdipe Roi, Électre, Philoctète, Œdipe à Colone*, traduction de P. Mazon, Paris, Gallimard, 1962.
- SOPHOCLE, *Tragédies*, tome II, *Les Trachiniennes, Philoctète, Œdipe à Colone, Les Limiers*, texte établi et traduit par P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1924.
- THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, texte établi et traduit par J. Carrière, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, tomes I-V, texte traduit et établi par J. de Romilly, L. Bodin et R. Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1953-1972.

XÉNOPHON, *L'économique*, texte établi et traduit par P. Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

XÉNOPHON, *Œuvre complète*, tomes II-III, texte traduit par P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

XENOPHON, *Memorabilia and Oeconomicus*, translated by E. C. Marchant, Cambridge, Harvard University Press, 1923.

Études :

Monographies :

AMOURRETI, M.-C., *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*, Paris, 1986.

AUSTIN, M. et P. VIDAL-NAQUET, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1988.

BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 1-2, Paris, 1969.

CARLIER, P., *Le IV^e siècle grec jusqu'à la mort d'Alexandre*, Paris, 1995.

CHANTRAINE, P., *Le dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968.

CUBERO, J., *Histoire du vagabondage du Moyen âge à nos jours*, Paris, 1998.

DEARDEN, C. W., *The Stage of Aristophanes*, Londres, 1976.

DE POLIGNAC, F., *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1984.

DESCAT, R., *L'acte et l'effort*, Besançon, 1986.

DETIENNE, M., *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles, 1963.

DUMONT, L., *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Paris, 1966.

FINLEY, M. I., *Le monde d'Ulysse*, Paris, 1978 (édition originale anglaise, traduite par C. Vernant-Blanc et M. Alexandre, 1954).

FINLEY, M. I., *Les premiers temps de la Grèce*, Paris, 1973 (édition originale anglaise, traduite par F. Hartog, 1970).

- FOUCAULT, M., *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961.
- GAUTHIER, Ph., *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Thèse de doctorat, Nancy, 1972.
- GERNET, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, étude sémantique*, Paris, 1917.
- GERNET, L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968.
- GOMME, A. W. et F. H. SANDBACH, *Menander. A Commentary*, Oxford, 1973.
- HANDS, A.R., *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Ithaca, 1968.
- KAKRIDIS, H. J., *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thèse de doctorat, Thessalonique, 1963.
- MIGEOTTE, L., *L'économie des cités grecques*, Paris, 2007.
- MOATTI, C., W. Kaiser et Chr. Béparthe (éd.), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée, de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification, Actes de colloques, Madrid 2004-Istanbul 2005*, Bordeaux, 2009.
- MORCH, V., *Exit : exclus et marginaux en Grèce et à Rome*, Paris, 2012.
- MOSSE, C., *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Seuil, Paris, 1984.
- NDOYE, M., *Groupes sociaux et idéologie du travail dans les mondes homérique et hésiodique*, Besançon, 2010.
- PAUGAM, S., *Formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, 2013.
- PITT-RIVERS, J. A., *La loi de l'hospitalité*, Paris, 1983.
- SAÏD, S., *La faute tragique*, Paris, 1978.
- SCHMITT-PANTEL, P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris, 2011.
- SNODGRASS, A., *La Grèce archaïque. Le temps des apprentissages*, Paris, 1986 (édition originale anglaise, traduite par A. Schnapp-Gourbeillon, 1980).
- STARKIE, W. J. M., *The Acharnians of Aristophanes*, London, 1909.
- VEYNE, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976.

VERNANT J.-P. et P. VIDAL-NAQUET, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, 1988.

WERNER, W. J., *Paideia*, Paris, 1988 (édition originale allemande, traduite par André et Simonne Devyver, 1964).

WILL, E., *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe, des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955.

WOODHOUSE, W. J., *Solon the Liberator*, New York, 1965.

ZOGRAFOU, A., *Chemins d'Hécate : portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège, 2010.

Articles :

AYMARD A., « Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque », *Revue d'histoire de la philosophie*, 1943, p. 124-146.

BADER, F., « Un nom indo-européen de l'homme chez Homère », *Revue de Philologie*, 1976, p. 206-212.

BAUDRILLART, A., « Mendicatio, mendici », dans Ch. Daremberg et E. Saglio (éd.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tome III, vol. 2, Paris, 1892, p. 1710-1717.

COIN-LONGERAY, S., « Πενία et πένης : travailler pour vivre ? », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 75, 2001, p. 249-256.

COURTIEU, G., « Thersite et Polydamas », dans C. Wolff (éd.), *Les exclus dans l'antiquité. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004*, Paris, 2007, p. 9-25.

DEBIDOUR, M., « De l'exclusion à l'exil », dans C. Wolff (éd.), *Les exclus dans l'antiquité. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004*, Paris, 2007, p. 37-56.

ELLIS, J. R. et G. R. STANTON, « Factional Conflict and Solon's Reforms », *Phoenix*, 22, 1968, p. 95-110.

FARGE, A., « La vie des plus pauvres doit bousculer le récit de l'historien », *Revue Quart Monde*, 169, 1999. [www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?id=2570]

GAUTHIER, Ph., « Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome », *Ancient Society*, 4, 1973, p. 1-21.

- HARRIOTT, R. M., « The Function of Euripides Scene in Aristophanes' "Acharnian"s », *Greece and Rome*, 29, 1982, p. 35-41.
- HELMER, E., « Philosophies grecques du mendiant », *Cahiers philosophiques*, 134, 2013, p. 3-16.
- HOFFMANN, G., « La richesse dans les comédies de Ménandre », *Pallas*, 48, 1998, p. 135-144.
- KING, G. A., « Royalty in Rags », *The Classical Bulletin*, 1932, p. 61-62.
- LE BOHEC, Y., « Conclusion », dans C. Wolff (éd.), *Les exclus dans l'antiquité. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004*, Paris, 2007, p. 253-256.
- LEVINE, D. B., « "Odyssey" 18 : Iros as Paradigm for the Suitors », *The Classical Journal*, 77, 1982, p. 200-204.
- LÉVY, E., « Richesse et pauvreté dans le *Ploutos* », *KTEMA*, 1997, p. 201-212.
- MACCHIORO, V., « The Meaning of the First Beatitude », *The Journal of Religion*, 12, 1932, p. 40-49.
- MIGEOTTE, L., « L'évergétisme des citoyens aux périodes classiques et hellénistiques », dans M. Christol et O. Masson (éd.), *Actes du X^e Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4 au 9 oct. 1992*, Paris, p. 183-196 (= *Économie et finances publiques des cités grecques*, I, Lyon, 2010, p. 247-259.)
- MIGEOTTE, L., « Démocratie et entretien du peuple à Rhodes d'après Strabon, XIV, 2, 5 », *Revue des Études grecques*, 102, (1989), p. 515-528 (= *Économie et finances publiques des cités grecques*, I, Lyon, 2010, p. 181-194)
- MIGEOTTE, L., « Les philosophes grecs et le travail dans l'Antiquité », dans D. Mercure et J. Spurk (dir.), *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, Québec, 2003, p. 11-32.
- MOSSÉ, C., « La société athénienne à la fin du IV^e siècle : le témoignage du théâtre de Ménandre », dans M.-M. Mactoux et E. Genys (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque*, III, *Anthropologie et société*, Paris, 1989, p. 255-267.
- MUCCHIELLI L., « À quoi servent les prisons? », *Sciences humaines*, 26, 1993, p. 10-13.
- NAVARRÉ, O., *Théorikon, théôrika*, dans Ch. Daremberg et E. Saglio, (éd.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tome 5, vol. 1, 1892, p. 208.
- NDOYE M., « Hôtes, thètes et mendiants dans la société homérique », dans M.-M. Mactoux et E. Genys (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque*, VII, *Anthropologie et société*, Paris, 1993, p. 261-271.

- NDOYE M., « Faim, quête alimentaire et travail en Grèce ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, 19, 1993, p. 63-91.
- PADUANO, G., « Il motivo del rei mendicante e lo scandalo del Telefo », *Studi classicie orientali*, 16, 1967, p. 330-342.
- PARKIN, A., « An Exploration of Pagan Almsgiving », dans M. Atkins et R. Osborne (eds), *Poverty in the Roman World*, Cambridge, 2009, p. 60-82.
- POTTIER, B., « Contrôle et mobilisation des vagabonds et des mendiants dans l'empire romain au IV^e et au début du V^e siècle », dans C. Moatti, W. Kaiser et Chr. Bérarthe (éd.), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée, de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification, Actes de colloques, Madrid 2004-Istanbul 2005*, Bordeaux, 2009, p. 203-240.
- ROBSON, J., « Aristophanes on How to Write Tragedy », dans F. McHardy, J. Robson et D. Harvey (ed.), *Lost Dramas of Classical Athens*, Exeter, 2005, p. 173-188.
- ROGNON, F., « Les pauvres dans la tradition protestante », *Revue Quart Monde*, 2008. [www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?id=250]
- ROUBINEAU, J.-M., « Mendicité, déchéance et indignité sociale dans les cités grecques », *KTEMA*, 2013, p. 15-36.
- ROSE, H. J., « Divine Disguising », *Harvard Theological Review*, 49, 1956, p. 63-72.
- STEINER, D., « Diverting Demons : Ritual, Poetic Mockery and the Odysseus-Iros Encounter », *Classical Antiquity*, 28, 2009, p. 71-100.
- VERNANT, J.-P., « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *Mythe et pensée chez les Grecs II*, 1965, p. 18-36.
- VOISIN, J.-L., « Sur Festus, Suétone et quelques exclus définitifs », dans C. Wolff (éd.), *Les exclus dans l'antiquité. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004*, Paris, 2007, p. 187-194.
- WILL, E., « Aux origines du régime foncier grec », *Revue des études anciennes*, 1957, p. 5-50.
- WOLFF, C., « Présentation », dans C. Wolff (éd.), *Les exclus dans l'antiquité. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004*, Paris, 2007, p. 7-8.