



HAL
open science

Mémoire collective et littérature de l'exil à l'époque impériale

Maria Vamvouri

► **To cite this version:**

Maria Vamvouri. Mémoire collective et littérature de l'exil à l'époque impériale. *Ktèma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 2023, Traitement du passé et construction de la mémoire chez les auteurs de la Seconde Sophistique, 48, pp.41-58. hal-04399743

HAL Id: hal-04399743

<https://hal.science/hal-04399743>

Submitted on 17 Jan 2024

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

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

KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

Traitement du passé et construction de la mémoire chez les auteurs de la Seconde Sophistique

Alexandra TRACHSEL, Marco VESPA, Thomas SCHMIDT	Introduction.....	5
Anne GANGLOFF	Du bon et du mauvais usage de la mémoire selon Dion de Pruse.....	9
Elisabetta BERARDI	L'Aristotele di Dione: precettore di Alessandro e politico in patria.....	25
Maria VAMVOURI	Mémoire collective et littérature de l'exil à l'époque impériale.....	41
Thomas SCHMIDT	Les guerres médiques dans la littérature de la Seconde Sophistique. L'acte de mémoire entre danger et caution officielle.....	59
Jean-Luc VIX	L'histoire entre construction et déconstruction. L'exemple des discours 1 et 8 d'Aelius Aristide.....	75
Lucía RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN	Aelian in the Light of Plutarch. Notes on some Parallel Passages.....	91
Marco VESPA	Les animaux et leur place dans le polythéisme gréco-romain. Le <i>De natura animalium</i> d'Élien à l'époque de la polémique chrétienne.....	105
Peter GROSSARDT	„Stets Spartanerfreund ist Protesilaos.“ Zur Rezeption der spartanischen Apophthegmata in Philostrats <i>Heroikos</i>	123
Valentin DECLOQUEMENT	Ulysse et Palamède dans l' <i>Héroikos</i> de Philostrate. L'échec d'une sophistique ancestrale.....	139
<i>Varia</i>		
François SANTONI	Les représailles exercées par les Romains contre leurs otages à l'époque républicaine.....	157
Walter LAPINI	Lo spettro di Melissa. Nota di lettura su Erodoto 5.92η.2.....	169
Amelia MORO	La date et le contexte historique du <i>Sur la Paix</i> d'Andocide. Pour une reconstitution des négociations de 392.....	173
Julien FAGUER	<i>Patra</i> et phratrie à Ténos. Une nouvelle lecture de la loi d'admission IG XII Suppl. 303.....	191
Gertrud DIETZE-MAGER	Sophistische Methodologie und Konzepte im politischen Denken des Aristoteles.....	205
Anne JACQUEMIN	Démétrios Poliorkète logea-t-il au Parthénon avec des prostituées? Fictions antiques et constructions modernes.....	225
Massimiliano VITIELLO	“Those who grovel among tombs.” Julian, Plato, and the Invective against Christian Practices in Cemeteries.....	243

Mémoire collective et littérature de l'exil à l'époque impériale

RÉSUMÉ-. La littérature de l'exil de l'époque impériale plonge dans la mémoire collective pour critiquer la fixité de la patrie et l'attachement à celle-ci. Si le traité *Sur l'Exil* de Favorinos remet en cause l'enracinement des héros légendaires dans l'Acropole d'Athènes, Dion dans *À Athènes, sur son exil*, destine l'acropole des Romains à la philosophie et la dote d'une dimension cosmopolite. La construction du mémorable est désormais liée au déplacement et à l'exil et répond aux exigences du genre du discours de consolation tout en portant l'empreinte de la « cosmopolitisation » de l'Empire romain.

MOTS-CLÉS-. exil, mémoire collective, Acropole, consolation, cosmopolitisation

ABSTRACT-. The literature of exile of the imperial period delves into collective memory to criticise the fixity of and the attachment to the homeland. If Favorinos' treatise *On Exile* questions the rooting of Athenian legendary heroes in the Acropolis, Dio's *In Athens, about his Banishment* allocates the Acropolis of the Romans to philosophy and endows it with a cosmopolitan dimension. The construction of the memorable is now linked to displacement and exile, and meets the demands of the consolatory speech genre while bearing the imprint of the cosmopolitization of the Roman Empire.

KEYWORDS-. exile, collective memory, Acropolis, consolation, cosmopolitization

L'étude de la construction de la mémoire dans les pratiques littéraires de l'époque impériale offre la possibilité d'examiner la place singulière que celle-ci occupe dans les textes consacrés à l'exil, qui évoquent l'éloignement de la patrie et de ses lieux de mémoire. À cette époque, on voit en effet se multiplier des écrits de consolation sur le thème de l'exil, qui défendent l'idée du cosmopolitisme et qui érigent l'éloignement de la patrie en paradigme à suivre. Ce paradigme, qui trouve son point de départ chez les philosophes cyniques et stoiciens, invite à faire abstraction du malheur que la situation d'exil peut provoquer, et en même temps à remettre en cause les traditions qui rattachent l'homme à sa patrie. Ainsi, le traité *Sur l'exil* de Plutarque, le traité homonyme de Favorinos, le traité *Que l'exil n'est pas un mal* de Musonios Rufus et le discours *À Athènes, sur son exil* de Dion Chrysostome présentent l'expatriation et le déracinement non comme une cause de malheur mais comme une occasion permettant de devenir sage et de vivre heureux¹. Ces textes se situent entre le 1^{er} et le 11^e siècle ap. J.-C., époque où certains empereurs romains se sont montrés hostiles à l'égard des philosophes et ont banni quelques-uns d'entre eux. Sans surprise, les traités de Favorinos, celui de Musonios et le discours de Dion portent l'empreinte de ce contexte répressif

(1) Nous avons utilisé pour Dion l'édition de VENTRELLA *al.* 2017, pour Musonios celle de HENSE 1905, pour Plutarque l'édition de HANI 1980 et pour Favorinos celle de BARIGAZZI 1966.

à l'égard de la philosophie. Ils apparaissent en effet comme étant les œuvres de personnes victimes de l'exil imposé par le pouvoir².

Une des caractéristiques de ces textes est le peu d'informations données sur l'identité de l'exilé, sur sa patrie et son parcours de vie avant son départ. Ce silence s'explique peut-être par le fait que les auteurs évitaient de revenir sur les circonstances de leur mise au ban pour ne pas devoir critiquer le pouvoir impérial à l'origine de leur bannissement. Mais ce silence cache peut-être aussi la volonté d'écrire un texte qui soit adapté à différentes situations d'exil et susceptible, par conséquent, d'offrir une consolation à tout exilé quelle que soit la raison de sa fuite³.

Quoi qu'il en soit, on voit la mémoire collective se substituer à la mémoire individuelle qui est tue. Il est ainsi question d'Athènes, Sparte, Argos, cités qui font partie de l'héritage culturel de l'époque de production de ces textes tant du point de vue de leur histoire et de leurs monuments que de leurs figures légendaires⁴. On se remémore aussi les guerres médiques et la guerre du Péloponnèse ou encore les protagonistes de textes philosophiques et poétiques, tels que Thésée, Cécrops, Héraclès ou Socrate. S'intéresser à la construction de la mémoire dans les écrits sur l'exil de l'époque impériale revient donc nécessairement à interroger la place et la fonction de la mémoire collective dans ces mêmes écrits.

L'éloignement spatial de l'exilé influe-t-il sur la place qu'il accorde au passé ? Quels personnages, quels événements et quels lieux de mémoire collective retient-il ? La façon dont il les représente est-elle tributaire du genre de son œuvre et de son contexte de production et d'énonciation ? Pour répondre à ces questions, nous nous focaliserons sur le traitement que ces textes réservent à la mémoire collective des Athéniens, souvent évoquée, ainsi qu'à certaines figures mémorables du passé qui servent d'exemple de conduite à l'exilé.

La place d'Athènes dans la littérature de l'exil a déjà suscité l'intérêt des chercheurs. Dans ses travaux sur la Seconde Sophistique Tim Whitmarsh a relevé, notamment chez Musonios Rufus et Favorinos, une critique de l'Athènes classique et de son idéologie politique. Il en a déduit que cette remise en question contribuait à la construction de l'identité littéraire et culturelle du locuteur, teintée de cosmopolitisme et, par conséquent, appropriée à la nouvelle réalité sociale et politique du principat romain. D'après lui, les textes sur l'exil reconfigurent la relation entre le moi et la

(2) Sur l'exil de Musonios par Néron cf. Tac. *Ann.* 15.71; Cass. Dio, 62.27; Them. *Or.* 6.72d; Philostr. *VA* 7, 16. Tac. *Ann.* 14.59 et 16.21; Epict. *Ench.* 32.8-36. Sur les circonstances de son exil cf. aussi LUTZ 1947, p. 14; KORVER 1950, p. 319-320. Pour FRANCIS 1994, p. 7-8, les doctrines stoïciennes n'étaient pas la raison principale de la punition des philosophes. Sur l'exil de Dion, cf. DESIDERI 1978, p. 187-260 et 2007; JONES 1978, p. 45-55; MOLES 1978; JONES 1990. Sur son statut juridique durant son exil, cf. VENTRELLA *al.* 2017, p. 529-548. Philostrate remet en cause le terme « exil » dans le cas de Dion dans VS 488. Dans l'édition de VENTRELLA, on s'appuie sur le témoignage de Philostrate et sur d'autres preuves pour affirmer que Dion a fui volontairement. On y traduit le terme φυγή par « fuite » et non pas par « exil ». Sur l'exil de Favorinos par Hadrien et les doutes à propos de son historicité, cf. SWAIN 1989; GLEASON 1995, p. 147-148; BOWIE 1997, p. 5; AMATO 2000; WHITMARSH 2001b, p. 168-169; NESSELRATH 2007, p. 99-100; HOLFORD-STREVEN 2015.

(3) Ces textes se présentent comme des discours de consolation comme en témoignent, entre autres, les termes παρεμύθησαστο chez Musonios fr. 9 p. 41 HENSE; πα[ρ]ηγορία et παραμύθησιν chez Fav. *De ex.* 2.1-2; παρηγορίαν chez Plut. *De Ex.* 599B, et le début du discours de Dio. Chrys. *Or.* 13.2 qui laisse apparaître une volonté d'auto-consolation. Le plus ancien traité de consolation sur l'exil qui a été transmis jusqu'à nous est celui du philosophe cynique Télès. Voir l'édition commentée avec traduction de FUENTES GONZALES 1998, p. 274-355. Sur les points communs et les différences entre le traité de Télès et ceux de Musonios, de Plutarque et de Favorinos cf. VAN GEYTENBEEK 1963, p. 142-151, NESSELRATH 2007; FUENTES GONZALES 2015. Sur les thèmes abordés dans la littérature de consolation à l'exilé, cf. BARIGAZZI 1966, p. 350-375; DOBLOHOFER 1987, p. 42-49; TEPEDINO GUERRA 2007, p. 34-36. Sur ce genre littéraire, cf. SCOURFIELD 2013, qui distingue les textes consolatoires, définis sur la base de leur fonction sociale implicite, des textes méta-consolatoires tels que les traités sur la mort ou le deuil, qui ne possèdent pas une telle fonction.

(4) Pour une définition détaillée du terme « mémoire collective » cf. VIAUD 2002 qui s'appuie essentiellement sur les travaux de HALBWACHS 1950 et 1968 pour dégager les formes caractéristiques de cette mémoire surtout à l'heure actuelle.

polis démocratique de l'époque classique en termes à la fois de continuité et de transcendance⁵. Pour Katarzyna Jazdzewska, qui s'est penchée sur la représentation d'Athènes dans trois discours de Dion Chrysostome, la cité est utilisée comme un paradigme souple que Dion adapte aux circonstances de son discours et à son auditoire, mais qu'il dépeint en général de manière négative⁶. L'attitude critique de Dion envers les Athéniens est liée à l'identité exilique et philosophique qu'il cherche à construire par opposition aux « politiciens et orateurs » d'Athènes. Le rejet de l'exemple athénien pourrait être lié, ajoute-t-elle, à Platon et à sa critique de la démocratie athénienne ou encore au fait qu'Athènes fournit aux Romains un exemple de la versatilité de la fortune et du déclin d'un grand État.

Le présent article s'appuie sur ce débat et tente d'y contribuer en étendant ses conclusions. Il cherche à démontrer que les écrits sur l'exil interrogent la tradition « centripète » d'Athènes par la critique de certains actes de commémoration qui, pour les Athéniens, étaient des fondements identitaires. Second aspect, ils remettent en question l'affectation de certains lieux de mémoire collective, comme l'Acropole, où étaient enterrés des héros légendaires de la cité et interrogent ainsi indirectement les pratiques de construction de cette mémoire. L'article montrera aussi que la littérature de l'exil rattache le mémorable au déplacement et à l'exil lui-même et que cette construction valorise l'idée de mobilité, remplissant d'autant mieux par là l'objectif de consolation de l'exilé. Comme nous le verrons dans la dernière partie de cet article, cette vision favorable de l'exil porte l'empreinte de la cosmopolitisation de l'Empire, qui a conduit les gens à se forger une conscience cosmopolite d'eux-mêmes.

RÉCITS ATHÉNIENS ET LIEUX DE MÉMOIRE COLLECTIVE REVISITÉS

Le traité du sophiste Favorinos d'Arles est le premier texte qui nous occupera ici. Écrite vraisemblablement entre 130 et 138 ap. J.-C., cette œuvre d'inspiration stoïcienne se présente comme un discours de consolation à un ami exilé. Elle est construite sur une série d'arguments démontrant que l'exil offre des circonstances propices à la réalisation de soi et à la liberté. Ce faisant, elle met en même temps en doute les notions d'enracinement et de fixité⁷. Le concept de patrie n'est pas rejeté ici puisque le locuteur exprime l'amour pour sa terre d'origine. Ce qui est plutôt valorisé, c'est la mobilité et la liberté de pouvoir choisir sa patrie⁸.

Le locuteur affronte tour à tour trois adversaires personnifiant chacun ce qui peut rendre un exilé malheureux, à savoir l'amour de la patrie (7-14), le regret des amis et des parents (15-18), l'amour et l'importance accordée aux richesses, aux honneurs, à la naissance et à l'opinion publique

(5) WHITMARSH 2001a et 2001b, p. 133-180.

(6) JAZDZEWSKA 2015. Cette attitude critique à l'égard d'Athènes se retrouve chez Plutarque. Cf. PODLECKI 1988, p. 241-242; LAMBERTON 1997; SMITH 2007, p. 28-32. Cf. aussi AUBERGER 2011, p. 140 sur la lecture critique que réserve Pausanias à Athènes.

(7) Pour la datation du traité, cf. BARIGAZZI 1966, p. 349. Pour la bibliographie sur le traité, cf. WHITMARSH 2001a; AMATO, JULIEN 2005, p. 58-65; NESSELRATH 2007, p. 99-108; CAPASSO 2007; LAPINI 2011; AMATO, MARGANNE 2015; LUPI 2019.

(8) Sur l'amour pour sa patrie, cf. Fav. *De ex.* 10.2-3. Favorinos, tout en étant Romain, a choisi l'identité grecque et il se disait grec de culture. Au sujet de cette identité plurielle, cf. WHITMARSH 2001b, p. 168-169. Cf. aussi LUPI 2019, qui se penche sur le choix des citations des tragédies, un choix déterminé par la volonté de Favorinos de minimiser les différences entre Grecs et Barbares.

(§19-27)⁹. Le traité se présente en fait comme une joute oratoire entre le locuteur qui a lui-même connu l'exil et ses adversaires imaginaires qu'il affronte dans le stade de la vertu.

En face de son premier adversaire, l'amour de la patrie, le locuteur avance un argument particulièrement intéressant pour notre propos, car il critique certaines pratiques funéraires athéniennes en l'honneur des figures légendaires et des guerriers morts pour la cité. Il y remet plus précisément en cause l'érection des tombes collectives visant à commémorer les citoyens-soldats morts ailleurs, le rapatriement des ossements des figures légendaires et leur ensevelissement dans l'espace religieux de la cité. Il interroge en fait la façon dont les Athéniens ont décidé d'inscrire les figures importantes de leur cité non seulement dans leur mémoire collective, mais aussi dans certains lieux publics culturels qui fonctionnaient en réalité comme des instances de légitimation de cette mémoire. Il dit précisément :

[οὐ μὴν ἀλλὰ τὸ μ]εν οἴκοι ταφ[ῆναι] | περι πολλοῦ [ἐποιήσ]αντο [ο]ί Ἀθηνα[ῖοι· τε]κμαίρομαι [δ' ἐκ τοῦ] τε πολυανδρείο[υ καὶ ὅ]τι Θησέα ζῶντ[α ἐκ τῆς π]ατρίδος ἐξελάσαν|τες τετρακοσίοις ὕστερον ἔτεσιν νεκρὸν | ἐκ Σκύρου κατήγαγον, καὶ τὰς μὲν [ἐν Δήλῳ] | αὐτὰς ἐκ[άθαιρ]ον, ὡς οὐχ ὅσιον οὐ[τε τὸ ἐν]θάπτειν οὐ[τε τὸ ἐ]ναποθνήσκειν τῇ [νῆ]||[σ]φ· [α]ὐτοὶ δὲ Κέκροπα μὲν ἐν ἀκροπόλει | ἔθαπτον, τὰς δὲ Ἐρεχθέως θυγατέρα<ς> παρ' | αὐτῇ σχεδὸν τῇ Πολιάδι.

Néanmoins, les Athéniens considéraient comme très important d'être enterrés chez eux : j'en veux pour preuve leur tombeau collectif et le fait qu'après avoir chassé Thésée loin de sa patrie quand il était vivant, ils le ramenèrent, mort, de Skyros et qu'au contraire ils purifiaient les tombes de Délos dans la pensée qu'il n'était permis par les dieux ni d'enterrer ni de mourir sur cette île ; eux pourtant enterrèrent Cécrops sur l'Acropole et les filles d'Érechthée près d'Athéna Polias¹⁰.

Le locuteur remet d'abord en cause l'importance que les Athéniens accordaient au retour du corps du défunt et à son ensevelissement dans la patrie, et se réfère aux *polyandria*, tombeaux collectifs érigés par les Grecs pour garder présent dans l'espace de la cité le souvenir de ceux qui l'avaient défendue au prix de leur vie. Des monuments de ce type existaient dans d'autres lieux de la Grèce. Pourtant, le locuteur ne mentionne que le *polyandrion* d'Athènes, mettant ainsi l'accent sur l'attachement particulier des Athéniens à leur terre¹¹. Il critique aussi leur attachement au rapatriement des ossements de figures légendaires, se référant plus précisément au transfert des reliques de Thésée de Skyros à Athènes. Le locuteur se contente d'une simple allusion à ce rapatriement, sans doute parce que les détails de cette histoire étaient supposés connus de ses auditeurs/lecteurs. À en juger par la brièveté de sa référence à Thésée, l'épisode faisait vraisemblablement partie de la mémoire collective de l'époque. On sait surtout par la *Vie de Thésée* et la *Vie de Cimon* de Plutarque que Thésée passait pour être mort à Skyros après son départ involontaire d'Athènes en raison d'un conflit politique. Des années après sa disparition, l'oracle de Delphes ordonna le rapatriement de ses ossements, tâche qui fut accomplie par Cimon, le fils de Miltiade. Ce dernier découvrit le tombeau et les ossements, les chargea sur sa trière et les ramena dans sa patrie, près de quatre cents ans après le départ du héros¹². Les Athéniens érigèrent un édifice sur l'agora pour y déposer ces ossements, le Théséion, et depuis, ils organisaient un culte en l'honneur du héros¹³.

(9) La première partie du traité n'a pas été sauvée à cause de l'état du papyrus. Sur la forme et l'état du rouleau, voir CARLIG 2015.

(10) Fav. *De ex.* 9.2. Nous avons remanié la traduction de JULIEN 1978, notamment en traduisant τεκμαίρομαι par « j'en veux pour preuve » et pas par « témoin ». Nous suivons ici TEPEDINO GUERRA 2007, p. 1248-1249 qui remarque que τεκμαίρομαι est donné à la première personne du singulier.

(11) Sur les *polyandria*, cf. GARLAND 1985, p. 90. Thuc. 2.34.5 décrit la cérémonie funéraire que les Athéniens ont organisée conformément à la tradition (*patrios nomos*) pour déposer dans un monument public (*dêmosion sêma*) les restes des guerriers morts au combat. Sur le *patrios nomos*, cf. JACOBY 1944.

(12) Plut. *Cim.* 8.5 ; *Thes.* 36.1. Voir aussi Paus. 1.17.2-6.

(13) Plut. *De Ex.* 607A. Sur la présentation de Thésée comme un héros universel dans ce traité, cf. VAMVOURI RUFFY 2017. Sur l'emplacement et l'érection du Théséion, voir les références et la bibliographie indiquée par CALAME 1988, p. 180, n. 32.

En réalité, le locuteur remet en question une pratique courante dans la Grèce antique. De nombreuses sources littéraires mentionnent en effet le transfert d'ossements de ceux que la cité considérait comme des figures importantes. Citons ici le récit de Plutarque à propos du transfert par Agésilas des os d'Alcmène d'Haliarte à Sparte, ou encore le récit de Polyen au sujet du transfert par Hagnon des os de Rhésos de Troie à Amphipolis et, enfin, celui d'Hérodote et de Pausanias au sujet du transfert des os d'Oreste de Tégée à Sparte¹⁴. Symboliquement, les ossements d'un héros garantissaient une protection à la cité et leur transfert non seulement procurait un sentiment d'unité et de solidarité parmi ses membres organisés autour de la figure du héros et du sanctuaire où on les déposait, mais créait aussi un lien constant avec le passé¹⁵. En effet, en s'appropriant des restes d'une figure légendaire, souvent fondatrice, on reliait le présent au passé lointain de la *polis* et l'on fixait dans l'espace public et dans la mémoire collective son souvenir, que l'on ravivait à l'occasion des fêtes commémoratives en son honneur. La mémoire collective autour de ces figures bienfaitrices prenait ainsi appui sur le lieu culturel auquel elle était rattachée et, par là, s'inscrivait dans l'histoire¹⁶. Enterrées au cœur de l'espace civique dans des lieux culturels, ces figures légendaires étaient inscrites de façon permanente dans la topographie de la cité et dans sa mémoire collective.

Le locuteur critique aussi l'inhumation de Cécrops et des filles d'Érechthée, sur l'Acropole pour le premier, près du temple d'Athéna Polias pour les secondes. Il ne donne toutefois aucune précision supplémentaire à leur sujet. Rappelons que Cécrops était le premier autochtone, mi-homme, mi-serpent, qui avait rassemblé les hommes en une cité et avait institué le mariage¹⁷. Rappelons aussi l'histoire des filles d'Érechthée telle qu'elle est racontée dans la tragédie *Érechthée* d'Euripide, à laquelle le traité de Favorinos fait peut-être allusion. Dans cette tragédie, Athéna précise l'endroit de l'enterrement des filles d'Érechthée, soit là où l'aînée a fini sa vie¹⁸. D'après la pièce d'Euripide, représentée en 423 ou en 422 av. J.-C., probablement à l'époque du début de la reconstruction du temple d'Athéna Polias, Érechthée, roi autochtone d'Athènes, dut défendre sa cité contre l'attaque du roi thrace Eumolpos, fils de Poséidon¹⁹. Il demanda à l'oracle de Delphes s'il vaincrait ou non l'ennemi et le dieu lui prédit la victoire à condition qu'il accepte de sacrifier sa fille aînée. Érechthée et sa femme Praxithéa acceptèrent d'accomplir le sacrifice de leur fille, à la suite de quoi Athènes gagna la bataille. Eumolpos mourut, Érechthée fut tué par le trident de Poséidon et les deux autres filles d'Érechthée se sacrifièrent par solidarité pour leur sœur. Poséidon secoua Athènes d'un tremblement de terre qui menaça de faire tomber le palais royal. Athéna apparut alors en *dea ex machina* et demanda à Poséidon de mettre fin à sa vengeance. Elle demanda également à Praxithéa d'instaurer de nouveaux rituels annuels en l'honneur de ses filles mortes qui seraient désormais célébrées sous le nom de Hyacinthides.

(14) Plut. *De genio Socr.* 577E; Polyaeus, *Strat.* 6.53; Hdt. 1.67-68; Paus. 3.3.6-7. Ce rapatriement suit en général un schéma précis : l'oracle le présente comme bénéfique pour la cité ; l'appropriation se fait par des actes d'agression ou par suite d'un vol ; une fois dans la cité, un culte y est établi. Sur ce sujet, voir MCCAULEY 1998.

(15) Le rapatriement et l'instauration du culte créent un lien physique entre la cité et le héros. Cf. à ce propos MCCAULEY 1998 et FRAGKAKI 2016, p. 298. Sur la signification politique du transfert, voir WALKER 1995, p. 15; ZACCARINI 2015, p. 190. Cf. aussi GIROUX 2020 qui met l'accent sur l'importance pour la *polis* de l'évergétisme lié au transfert et à l'érection du Théséion. Sur les fêtes et les cultes introduits à Athènes après le retour des ossements de Thésée, cf. CALAME 1988, p. 153-156.

(16) Sur le recours à l'histoire destiné à donner une épaisseur historique à la mémoire, voir HAAS, JODELET 2000. Sur la légitimation des discours de mémoire, voir VIAUD 2002, p. 30-31.

(17) Sur Cécrops, voir GOURMELEN 2004.

(18) Probablement pas très loin de l'endroit où le locuteur du traité de Favorinos le place. Athéna précise aussi que les âmes des filles d'Érechthée sont déjà ailleurs, dans l'Éther. Cf. Eur. *Er. fr.* 22.67-72, JOUAN, VAN LOOY 2002.

(19) La tragédie nous est parvenue dans un état fragmentaire. Certaines parties se trouvent chez Lycurgue, *Leoc.* 98-104 ainsi que dans le Papyrus de la Sorbonne inv. 2328. Pour l'intrigue reconstituée de la pièce et la bibliographie, voir JOUAN, VAN LOOY 2002.

Les récits d'autochtonie de même que les cultes rendus aux rois autochtones et à leur descendance rappelaient aux Athéniens qu'ils étaient établis de façon permanente sur leur terre. Ils légitimaient aussi l'égalité entre les citoyens et leur sentiment de supériorité par rapport aux autres peuples et aux non-citoyens²⁰. Rien de cela n'est dit chez Favorinos. Le locuteur ne raconte pas le parcours de Cécrops ni celui des Hyacinthides et passe sous silence les raisons pour lesquelles les Athéniens les ont enterrés sur l'Acropole et près du temple d'Athéna Polias²¹. Ce silence suggère que ces événements étaient bien connus de ses auditeurs/lecteurs et faisaient partie de leur mémoire collective.

Le locuteur donne deux arguments pour défendre le bien-fondé de ses dires et pour critiquer les pratiques funéraires athéniennes. Il compare Athènes à Délos, l'île sacrée où il était interdit de naître et de mourir. Or, les Athéniens ont fait dans leur cité exactement le contraire des Déliens puisqu'ils ont placé les tombes des rois autochtones et de leur descendance dans des espaces sacrés. Juste avant dans le discours, il indique que « si l'on ajoute foi aux paroles de Platon et d'Homère » (εἰ δὲ Πλάτωνός τε καὶ Ὅμηρου [λόγοις] π[ε]ρὶ [θό]μιμος), on comprendra que les âmes des morts se déplacent librement d'un endroit à l'autre sans être attachées au lieu même de leur sépulture ni à leur patrie. Il se réfère explicitement au chant XI de l'*Odyssée* où les âmes des morts ont répondu au sacrifice offert par Ulysse à cet endroit précis, comme s'ils avaient tous été enterrés à côté de ce même trou (ἅπαντας τοὺς νεκροὺς αὐτόθι ὑπακοῦσαι, ὡς παρ' ἐκείνῳ τῷ βόθρῳ κατορωρυγμένους)²². La référence à Platon reste en suspens, mais il est probable que le locuteur fasse allusion ici au *Phédon*, où Socrate dialogue avec ses disciples avant sa mort. Lorsque Critias lui demande comment l'enterrer, Socrate lui répond de faire comme il l'entend et explique que seul son corps sera enterré. Lui ne sera plus là, étant entendu que son âme sera libérée et continuera d'exister²³.

L'idée de la mobilité de l'âme est formulée aussi dans le traité *Sur l'exil* de Plutarque, mais ce dernier entre davantage dans les détails des pérégrinations de l'âme. Il affirme, en s'inscrivant dans la suite de Platon dans le *Timée*, que l'âme n'est pas une plante terrestre ou immobile, mais une plante céleste – la tête, à l'instar de la racine, est inversée pour pointer vers le ciel²⁴. Une fois descendue du ciel, elle mène une vie terrestre et reste emprisonnée dans le corps comme une huître collée sur un roc²⁵. L'image de l'âme venue du ciel annihile toute notion d'exil et de frontière, puisque la véritable patrie de l'homme et de son âme est le ciel et que, par conséquent, l'homme n'appartient pas à un seul endroit, mais est citoyen du monde. Vu sous cet angle, aucun lieu ne peut priver un homme de son bonheur²⁶.

(20) Sur le mythe de l'autochtonie et les récits de la naissance d'Érychthon, cf. LORAUX 1981 et 1996. Pour Loraux, ce mythe légitime l'exclusion des femmes de la politique athénienne. Sur les mythes athéniens d'autochtonie et leur récurrence, cf. ALAUX, LÉTOUBLON 2021. Pour ROVISACH 1987, p. 296-297, l'autochtonie est devenue préminente après 470 av. J.-C. Sur les Hyacinthides, leur héroïsation et l'*Érechthée* d'Euripide, voir CALAME 2011. Sur l'auto-fondation de la cité par l'intermédiaire du partenariat Érechthée et Poséidon, voir DARTHOUS 2005.

(21) Sur ce temple, cf. Hdt. 8.55 and Paus. 1.26.5; 1.27.1; Philochorus *FGrHist* 328 F 67. Voir aussi HURWIT 1999, p. 200-209 et 316.

(22) Fav. *De ex.* 9.1.

(23) Pl. *Phd.* 115b-116a.

(24) Plut. *De Ex.* 600F-601F. Plutarque modifie légèrement Pl. *Tim.* 90a, puisque l'homme est présenté comme une plante qui contemple le ciel mais qui en même temps est collée à la terre alors que chez Platon, la plante est suspendue par les parties supérieures en haut et les parties inférieures regardent en bas. Sur cette différence, cf. VAMVOURI RUFFY 2017. Sur le passage, voir aussi OPSOMER 2002.

(25) Pl. *Phdr.* 250b-c. Dans Pl. *Phd.* 66b-67b est formulée l'idée que le corps est un fardeau pour l'âme.

(26) Plut. *De Ex.* 606E-F. Comme l'explique VAN HOOF 2010, p. 117-150, Plutarque démontre que l'exclusion de la politique à cause de l'exil ne doit pas nécessairement conduire au malheur. Pour DE SIMONE 2000, toutefois, le

Pour le locuteur du traité de Favorinos, la liberté de mouvement de l'âme est la preuve même que le geste des Athéniens d'enterrer leurs figures légendaires sur l'Acropole et près d'Athéna Polias et de les ancrer ainsi dans l'espace sacré de la cité est inconvenant. Ce n'est pas la mémoire collective en tant que telle qu'il remet en cause, mais son inscription dans la topographie de la cité et les pratiques de construction de cette mémoire. Il critique par là à la fois l'attachement des Athéniens à leur sol et leur volonté de s'y ancrer symboliquement par l'intermédiaire de leurs ancêtres autochtones qui retournent là d'où ils sont nés²⁷.

L'ACROPOLE DE ROME CHEZ DION : ENTRE MÉMOIRE DU PASSÉ ET AVENIR

Dans le discours À *Athènes, sur son exil* de Dion, le locuteur critique, lui aussi, les Athéniens et assigne en même temps une nouvelle fonction à l'acropole des Romains la dotant d'une dimension philosophique et cosmopolite. Ce discours est vraisemblablement une *prolalia*, c'est-à-dire un préambule où le locuteur parle de lui-même et fait son autoportrait avant d'introduire un autre discours²⁸. Après avoir donné des précisions sur les circonstances de son exil et le changement profond de son identité qui s'est ensuivi (§ 1-5), le locuteur reprend les critiques que Socrate avait adressées aux Athéniens pour prodiguer maintenant des conseils à ceux qui désirent mener une vie vertueuse (§ 16-28). Puis, il rappelle le discours que, toujours dans le sillage de Socrate, il avait tenu aux Romains au sujet de la vertu et de ce qu'ils devaient faire pour que leur cité reste grande et puissante (§ 29-37).

Le locuteur entreprend de rappeler le discours que Socrate a régulièrement tenu aux Athéniens (§ 14: οὐδέποτε ἐκεῖνος ἐπαύσατο λέγων) et s'approprie les paroles du philosophe, comme s'il empruntait sa voix²⁹. Ce discours est censé produire des effets concrets, puisque, comme le précise le locuteur, les anciens discours (§ 15 : παλαιούς λόγους) ne sont pas comme les vieux remèdes (ὡσπερ φάρμακα παλαιά) qui s'évaporent. Leur pouvoir, au contraire, est toujours d'actualité. La comparaison du *logos* avec le *pharmakon*, souvent utilisée dans la littérature grecque, montre que, pour le locuteur, le passé qu'on actualise dans le récit peut avoir un impact sur le présent. Elle indique en d'autres termes l'efficacité sociale d'un récit de mémoire collective³⁰. Précisons que, si nous employons ici les termes de « mémoire collective » au sujet des paroles de Socrate, c'est non seulement parce que le philosophe était une figure emblématique de l'époque impériale, mais surtout parce qu'il est présenté dans le discours comme une référence pour tous les Hellènes qui l'admirent pour sa sagesse (§ 30.5: ὃν οἱ Ἕλληνες ἐθαύμασαν ἅπαντες ἐπὶ σοφίᾳ). Par le terme

cosmopolitisme de Plutarque n'est pas une question purement politique, mais reflète plutôt des préoccupations éthiques et métaphysiques.

(27) Sur le rejet par Favorinos de l'idéologie liée à la supériorité et l'autochtonie de la cité, exprimée surtout dans les discours rhétoriques athéniens et dans les *epitaphioi logoi*, voir WHITMARSH 2001a et 2001b, p. 175-178.

(28) Sur le discours de Dion en tant que *prolalia*, voir VENTRELLA *al.* 2017, p. 508-515. Sur les liens du discours avec la littérature de consolation sur l'exil, cf. CLAASSEN 1999, p. 25, 166; MOLES 2005, p. 114; VERRENGIA 2000, p. 87-88, 135. Il a été démontré que ce discours s'inspire de plusieurs sources philosophiques telles les œuvres d'Antisthène, le *Clitophon*, l'*Apologie*, l'*Euthydème* et le *Gorgias* de Platon. Pour MOLES 2005, p. 118-119, tous ces textes ont influencé Dion, mais l'orientation générale du discours est cynique. Sur la présence de Platon chez Dion, cf. TRAPP 2000. Sur les liens intertextuels avec *Clitophon*, voir DESIDERI 1978, p. 253; CLAASSEN 1999, p. 167; TRAPP 2000, p. 231, 234; VERRENGIA 2000, p. 88-91; WHITMARSH 2001b, p. 163-164; MOLES 2005, p. 115-116.

(29) Cf. Pl. *Clit.* 407E; *Gorg.* 490E; Xen. *Mem.* 4.2.22. Sur les sources du *logos* socratique, cf. VENTRELLA *al.* 2017, p. 515-528.

(30) Voir Plut. *De garr.* 502B où le *logos* apparaît comme un véritable remède (φάρμακον) auquel recourt la philosophie pour entreprendre la cure (θεράπευμα) du bavardage. Sur le *logos-pharmakon*, dans les *Quaest. conv.* et dans le *Phèdre* de Platon, cf. DUPONT-ROC, LE BOULLUEC 1976, p. 35; BERGREN 1981; DERETIC 2002-2003; VAMVOURI RUFFY 2012, p. 91-93.

ἅπαντες, le locuteur reconnaît la renommée de Socrate chez les contemporains du philosophe et la place de choix qu'il occupe plus généralement dans la mémoire collective des Grecs. Mais quelle est exactement la fonction de ce rappel du discours socratique ?

Ce discours critique Athènes et son passé, véritable contre-exemple soumis à l'attention des Romains. Il remet en effet en cause la tradition forgée par les Athéniens eux-mêmes qui présentaient leur *paideia* et leur bravoure au combat comme étant exemplaires³¹. Socrate conteste l'éducation athénienne, qui n'est à ses yeux ni satisfaisante ni profitable (§ 17-19), et revient sur les exploits militaires de la cité pour interpréter différemment leurs implications. Il aurait dit, en effet, que la victoire des Athéniens sur les Perses n'était pas due à leur vertu ni à leur éducation, mais qu'elle était le fruit du hasard (§ 23-27). Ce même Socrate aurait affirmé que l'éducation des Athéniens manquait d'efficacité pratique et que ce peuple, comme d'ailleurs presque tous les hommes, était ignorant et inculte (§ 27 ἀμαθεῖς, ἀπαιδευτοί) dans le domaine de la politique et du gouvernement. Socrate aurait en fait incité ses contemporains à cultiver la philosophie (§ 28).

La critique d'Athènes se poursuit, mais de façon plus subtile et indirecte, dans le discours que le locuteur tient à Rome où il affirme que les Romains ont besoin d'une éducation basée sur la tempérance et la justice :

σωφροσύνην δὲ καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην ἐάνπερ ἐκμελητήσωσι καὶ ταῖς ψυχαῖς ἀναλάβωσι, διδασκάλους ποθὲν τούτων εὐρόντες καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀμελήσαντες, εἶτε Ἑλληνας εἶτε Ῥωμαίους εἶτε τις παρὰ Σκύθαις ἢ παρ' Ἰνδοῖς ἀνὴρ ἐστὶ διδάσκαλος ὧν εἶπον, ὥσπερ οἶμαι τοξικῆς τε καὶ ἰππικῆς ἢ νῆ Δία ἰατρός τις θεραπεύειν ἐπιστάμενος τὰ νοσήματα τοῦ σώματος, οὕτως ἰκανὸς ὧν ἰᾶσθαι· τὰς τῆς ψυχῆς νόσους, ὅστις ἀκολασίας καὶ πλεονεξίας καὶ τῶν τοιούτων ἀρρωστημάτων δυνήσεται ἀπαλλάξαι τοὺς ὑπ' αὐτῶν κρατουμένους, τοῦτον παραλαβόντας καὶ ἀγαγόντας, λόγῳ πείσαντας ἢ φιλία· χρήμασι μὲν γὰρ οὐ δυνατὸν ἄνδρα πεισθῆναι τοιοῦτον οὐδὲ ἄλλοις δώροις· καταστήσαντας δὲ εἰς τὴν ἀκρόπολιν νόμῳ προαγορευοῦσαι τοὺς νέους ἅπαντας φοιτᾶν παρ' αὐτὸν καὶ συνεῖναι, καὶ μηδὲν ἤττον τοὺς πρεσβυτέρους, ἕως ἂν ἅπαντες σοφοὶ γενόμενοι καὶ δικαιοσύνης ἐρασθέντες, καταφρονήσαντες χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ ἐλέφαντος καὶ ὄψου δὴ καὶ μύρου καὶ ἀφροδισίων, εὐδαίμονες οἰκῶσι καὶ ἄρχοντες μάλιστα καὶ πρῶτον αὐτῶν, ἔπειτα καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων· τότε γάρ, ἔφην, ἔσται ὑμῶν ἡ πόλις μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ καὶ ἄρχουσα κατ' ἀλήθειαν· (§ 32-34)

Si au contraire ils pratiquaient à fond la tempérance, le courage, la justice et les recueillaient dans leurs âmes, trouvant quelque part des maîtres qui enseignent ces notions, sans se soucier de connaître toutes les autres ni de savoir qu'il s'agissait de Grecs ou de Romains ou s'il y avait chez les Scythes ou chez les Indiens un homme qui enseigne les notions dont j'ai parlé, comme, j'imagine, le tir à l'arc et l'équitation, ou, par Zeus, comme un médecin qui, parce qu'il sait soigner les maladies du corps, est de même capable de guérir les maladies de l'âme, un homme qui puisse délivrer de l'intempérance, de la cupidité et des infirmités de ce genre ceux qui sont vaincus par elles, cet homme, il fallait qu'ils s'emparent de lui et l'emmènent chez eux, en le persuadant par un discours ou par leur amitié pour lui; en effet, il n'est pas possible qu'un tel homme soit persuadé par de l'argent, ni par d'autres présents; et après l'avoir établi sur l'Acropole, ils devaient ordonner publiquement par une loi à tous les jeunes de le fréquenter et d'être ses disciples, et tout autant aux plus âgés, jusqu'à ce que tous, une fois devenus sages et amoureux de la justice, en méprisant l'or, l'argent, l'ivoire, ainsi que les friandises, le parfum et les plaisirs de l'amour, vivent heureux et en commandant surtout d'abord à eux-mêmes, ensuite aussi aux autres hommes. C'est alors que, disais-je, votre cité sera grande, puissante et souveraine en vérité³².

(31) MOLES 2005, p. 116 remarque à juste titre que la réfutation de l'affirmation selon laquelle les victoires militaires d'Athènes témoignaient de la supériorité de son éducation, contredit la tradition de valorisation de la *paideia* athénienne dans les *epitaphioi logoi*. Xen. *Mem.* 4.1.2-4, mentionne les mises en garde adressées par Socrate aux Athéniens contre les risques d'une mauvaise éducation.

(32) Traduction de Thierry Grandjean et de Lucie Thévenet dans l'édition VENTRELLA *al.* 2017.

Le locuteur conseille ici aux Romains d'accueillir dans leur ville et d'installer sur leur acropole un maître de philosophie susceptible de les éduquer et de leur apprendre à se débarrasser des maladies chroniques de l'âme, comme l'aurait fait un médecin qui guérit les maladies du corps³³. L'accueil qu'ils réserveraient à l'exercice de la philosophie sous la direction d'un tel maître garantirait la stabilité de l'Empire. Fait intéressant, le locuteur esquisse pour l'acropole romaine une affectation cosmopolite et philosophique qui contraste avec la vocation habituellement religieuse et politique d'une acropole antique. Contrairement par exemple à l'Acropole d'Athènes, lieu à vocation religieuse mais qui perpétuait aussi la mémoire des figures autochtones de la cité comme le rappelle Favorinos, l'acropole des Romains ferait éclater l'exigence de l'origine puisque le maître de philosophie qui y serait installé pourrait être grec, romain, indien ou scythe³⁴. Cet éclatement des barrières ethniques qui s'inscrit dans la tradition cynique et qui se retrouve chez d'autres auteurs de l'époque impériale, montre clairement que l'origine importe peu lorsqu'il s'agit de suivre ou d'enseigner le chemin de la philosophie et un mode de vie vertueux³⁵.

On peut déceler dans les paroles du locuteur une critique indirecte d'Athènes. En effet, en proposant aux Romains d'installer le maître de philosophie dans leur acropole, il les incite indirectement à lui rendre des honneurs semblables à ceux que Socrate avait proposés lorsqu'il avait demandé à ses juges le droit d'être nourri dans le Prytanée (ἐν πρυτανείῳ σιτεῖσθαι)³⁶. Or, les Athéniens n'ont pas seulement refusé sa demande mais l'ont encore condamné à mort. De plus, l'injonction du locuteur d'ordonner par une loi à tous les jeunes et aux plus anciens de fréquenter le futur maître de philosophie rappelle fortement Socrate qui dispensait son enseignement à la fois aux jeunes et aux plus âgés³⁷. L'attitude que les Romains doivent adopter contraste donc clairement avec le traitement que les Athéniens ont réservé à Socrate lorsqu'ils l'ont jugé coupable de corrompre les jeunes. Par ses injonctions, le locuteur oppose ainsi les Romains de l'avenir aux Athéniens du passé qui n'ont pas su intégrer et honorer Socrate comme il le méritait.

La remémoration du discours de Socrate s'avère bénéfique tant pour le locuteur exilé que pour la communauté plus généralement. Elle a une double fonction. D'un côté, elle permet au locuteur d'endosser progressivement l'identité du philosophe dispensant un enseignement sur le mode de vie à adopter. En effet, s'il utilise initialement des verbes à la troisième personne du singulier pour désigner Socrate (ἐβόα, ἔφη, ἔλεγεν), ces formes disparaissent progressivement et sont remplacées par des verbes à la première personne du singulier (εἶπον, ἔφην, ἔλεγον), ce qui signifie que les deux voix finissent par se superposer³⁸. Même si la fin du discours (§ 29) marque une coupure entre le masque de Socrate et le locuteur, ce dernier se dit aussitôt prêt (§ 30) à annoncer publiquement que ses mots sont ceux de Socrate. Ainsi le *logos* socratique, présenté au départ comme un souvenir que le locuteur décide de raviver aussi fidèlement que possible, finit par faire partie intégrante de ses

(33) Comme le souligne VENTRELLA *al.* 2017, p. 677-678, le terme technique ἀρρωστήματα, emprunté au domaine médical, implique la prédominance des passions sur un esprit affaibli. La πλεονεξία à laquelle il se réfère est une caractéristique du tyran et des gouverneurs romains. Cf. Dio Chrys. *Or.* 34.38; *Or.* 1.63-66. Le philosophe cynique résiste aux vices contrairement aux autres et il est aussi capable d'enseigner comment y résister.

(34) Dion se réfère aux Scythes et aux Brahmanes qui étaient des exemples de vertu dans *Or.* 32.44; *Or.* 35.22; *Or.* 49.7. Sur les préoccupations morales de Dion, voir MOLES 2005, p. 131. Sur la *paideia* que Dion préconise pour les Romains et l'influence de la double *paideia* d'Antisthène, cf. MOLES 2005, p. 117-118, et VENTRELLA *al.* 2017, p. 694-697. Sur la relation de Dion avec Rome et la Grèce, voir MOLES 1995.

(35) Voir par exemple ROBIANI 2021 sur le rôle des objets grecs et barbares dans la relecture du passé par Philostrate et la révision au nom des valeurs intellectuelles et morales des modèles héroïques.

(36) Pl. *Ap.* 36d-e. Socrate dans l'*Apologie* réclame cette récompense car il rend les hommes véritablement heureux (36d: εὐδαίμονας). Dans Dio Chrys. *Or.* 13.33, le futur maître de philosophie, installé sur l'Acropole, rendra les Romains heureux (εὐδαίμονες).

(37) Dans Dio Chrys. *Or.* 43.10, il est dit que Socrate protégeait de la corruption à la fois les jeunes et les plus âgés.

(38) Dio Chrys. *Or.* 13.16: ἐβόα; 13.19: ἔφη; 13.24: ἔλεγεν; 13.32: εἶπον; 13.34: ἔφην; 13.36: ἔφην, ἔλεγον.

propres paroles et par être imité (μιμούμενος). Investi de l'autorité socratique, le locuteur, d'exilé perdu qu'il était, est désormais accueilli et interrogé comme un philosophe susceptible de soigner l'âme des gens.

La remémoration du discours de Socrate par le locuteur a aussi une autre fonction : tel un remède qui guérit les maux, elle esquisse un meilleur avenir pour les Romains, pour autant qu'ils suivent le chemin de la philosophie. Dans un tel cas, Rome deviendrait en quelque sorte le miroir inversé d'Athènes puisque tout en restant puissante et glorieuse, comme le fut autrefois Athènes, elle traiterait son maître de philosophie de façon totalement différente de celle dont les Athéniens traitèrent Socrate. De plus, contrairement à Athènes, dont l'Acropole était un espace religieux par excellence mais qui marquait en même temps le lien fort des Athéniens avec le sol et l'histoire de la cité, Rome, chez Dion, est appelée à réfléchir à la fonction de sa propre acropole et à l'ouvrir aux philosophes itinérants susceptibles d'aider la cité à maintenir sa puissance.

Il faut noter ici que le locuteur passe sous silence le cosmopolitisme d'Athènes, cité qui, du moins depuis l'époque classique, était présentée par les Athéniens eux-mêmes comme une terre d'accueil et de protection pour autrui. Rappelons à titre d'exemple la phrase « notre ville est ouverte à tous » (τήν τε γάρ πόλιν κοινήν παρέχομεν) de l'oraison funèbre de Périclès ou encore le terme φιλοξένως, « d'une manière hospitalière », qu'Isocrate utilise dans le *Panegyrique* d'Athènes pour décrire la façon dont l'administration de la cité a été conçue³⁹. Ce silence cache sans doute une critique à l'égard de l'Athènes d'autrefois et obéit peut-être à l'objectif de présenter les besoins de régénération morale comme similaires chez le public athénien et le public romain, attribuant ainsi la même préoccupation morale au monde entier, comme John Moles l'a affirmé à juste titre⁴⁰.

On le voit, le recours à des lieux ou à des figures de mémoire collective permet au locuteur d'adopter un regard critique vis-à-vis du passé des Athéniens et des Romains tout en valorisant le cosmopolitisme et la mobilité associés à l'enseignement de la philosophie.

EXIL ET CONSTRUCTION DU MÉMORABLE

Le traité de Favorinos et le discours de Dion valorisent l'exil et le déplacement, l'un en critiquant la façon dont les Athéniens ont entretenu leur mémoire collective et l'attachement au sol de leur patrie, l'autre en remémorant le discours de Socrate et en mettant l'accent sur l'importance de l'éducation philosophique qui serait assurée par un philosophe itinérant. La mise en valeur de l'exil intervient aussi par l'association qu'on opère entre errance et exil d'un côté, sagesse et construction du mémorable de l'autre.

Les textes sur l'exil s'appuient en fait sur une longue tradition qui associait le voyage à la quête de la sagesse et à la curiosité intellectuelle, mais ils poussent cette tradition plus loin et présentent l'expérience exilique comme équivalant à un voyage relevant de notre condition humaine⁴¹. Dans le traité de Favorinos, le locuteur affirme ainsi que le genre humain est constamment en mouvement, allant et venant sur la terre ferme et sur l'élément liquide (15.2: ἄνθρωπος δέ, ᾧ πολυκίνητον φύσιν ἔδωκεν ὁ θεός), et précise que, si nous remontons dans le temps aussi loin que possible, nous

(39) Thuc. 2.39; Isocr. *Paneg.* 41. Voir aussi Aristid. *Or.* 1.54.

(40) MOLES 2005, p. 130-131. Dans ses discours, Dion est résolument nuancé l'égard de Grèce et de Rome, entretenant avec ces dernières une relation flexible et fluide. MOLES 1990, p. 309-311 soutient que dans le discours, l'alignement du locuteur sur la tradition des philosophes errants résiste à toute localisation binaire gréco-romaine et que c'est une façon pour lui d'exalter indirectement son indépendance d'esprit.

(41) Sur cette association entre mobilité, voyage et sagesse, cf. les références données par BROWN 1988, et ANDRÉ, BASLEZ 1993, p. 283-297.

verrons que tous les hommes sont partout des étrangers et des exilés (10.3: ἅπαντας ἅπαντα[χο]ῦ ξένους τε καὶ φυ|γάδας εὐρήσε[ι]ς). Cette idée est développée aussi chez Sénèque, qui présente les transmigrations des peuples comme un exil. Ce même Sénèque décrit Rome comme le centre névralgique de l'Empire romain et comme une ville pleine d'exilés puisque Énée, son fondateur, était un exilé⁴².

D'après ces textes, non seulement le déplacement et l'errance font partie du sort humain, mais même le mémorable dépend de l'exil. En effet, volontaire ou imposé, l'exil y apparaît comme une circonstance de vie qui inspire les auteurs exilés et les rend productifs au point qu'ils acquièrent de la notoriété et deviennent mémorables. D'après le traité *Sur l'Exil* de Plutarque, les grands auteurs de l'Antiquité, philosophes ou historiens, ont pour la plupart mené leurs travaux dans une cité étrangère. On y ajoute avec une certaine exagération que les plus belles compositions ont été produites sous l'inspiration de Muses que secondait l'exil⁴³. Selon Plutarque, cette productivité s'expliquerait par les bienfaits de l'éloignement spatial qui chasse l'embarras et les préoccupations de l'homme dans sa patrie. Cet éloignement entraînerait un détachement par rapport à tout ce qui est superflu et inutile, conduisant l'homme vers le repos et vers l'essentiel. Ici sont cités les exemples de Thucydide, Xénophon, Philiste, Timée de Tauroménium, Androtion et l'Athénien Bacchylide. Le locuteur ajoute :

πάντες οὗτοι καὶ πλείονες ἄλλοι τῶν πατρίδων ἐκπεσόντες οὐκ ἀπέγνωσαν οὐδ' ἔρριψαν ἑαυτοῦς, ἀλλ' ἐχρήσαντο ταῖς εὐφυΐαις ἐφόδιον παρὰ τῆς τύχης τὴν φυγὴν λαβόντες, δι' ἣν πανταχοῦ καὶ τεθνηκότες μνημονεύονται· τῶν δ' ἐκβαλόντων καὶ καταστασιασάντων οὐδὲ εἰς λόγος οὐδενὸς ἀπολέλειπται.

Tous ces hommes d'élite, et un plus grand nombre encore, pour s'être trouvés loin de leur patrie, ne perdirent pas courage et ne songèrent pas à se jeter dans des précipices. Ils utilisèrent leurs talents naturels contre les rigueurs de la fortune. Ils trouvèrent des ressources dans l'exil même : l'exil fait vivre leur souvenir en tous lieux jusqu'après leur mort. Au contraire ceux qui les avaient chassés et avaient suscité contre eux des brigues, il ne reste plus rien qui aujourd'hui nous parle d'eux⁴⁴.

L'expression πανταχοῦ μνημονεύονται témoigne de l'inscription de ces auteurs dans la mémoire collective. Quant au complément prépositionnel de cause « δι' ἣν », il établit explicitement un lien de cause à effet entre l'exil et la construction du mémorable.

Chez Musonios également, on fait remarquer que certains hommes dignes d'attention (τούς γε λόγου ἀξίους ἄνδρας) ont gagné une grande réputation à la suite de leur exil (ἔνιοι δέ γε καὶ ἐνδοξότατοι φεύγοντες ἐγένοντο), tels Diogène de Sinope et Cléarque de Sparte⁴⁵. De la même manière, chez Favorinos, les figures mémorables du passé sont pour la plupart des exilés. Le locuteur se réfère plus précisément à Diogène, à Hercule et à Ulysse qui, une fois partis, se sont distingués et ont acquis une grande réputation non à l'issue de succès mais du fait de désastres. L'exil et le voyage les ont en effet obligés à faire face au dénuement, à la faim, à l'épuisement corporel ou à la perte de compagnons. Diogène, chez lui, n'avait même pas la réputation d'un bon faux-monnaieur, mais, une fois exilé, il acquit une grande gloire ([εὐ]κλέστερος ἐγένετο). De la même manière, Ulysse fut considéré comme un homme vertueux (ἀνεφάνη διαφέρων τὴν ἀρετὴν ἀνήρ) non quand il était à Troie, mais lorsqu'il subit des naufrages, la faim, la perte de ses compagnons et la pauvreté. Héraclès, quant à lui, acquit sa gloire immortelle (ἀθάνατον τὸ κλέος ἐκτήσατο) après avoir dû

(42) Sen. *Helv.* 6.2-3; 7.7. Chez Athénée, 1.36 on lit que Rome est composée d'un peuple réuni de toutes les parties du globe et qu'on pourrait appeler cette ville l'« abrégé de l'univers » (ἐπιτομὴν τῆς οἰκουμένης). Au sujet de Rome en tant que cité d'exilés, cf. EDWARDS 1996, p. 115-133.

(43) Plut. *De Ex.* 605A-D.

(44) Traduction de HANI 1980.

(45) Musonios fr. 9 p. 753 HENSE.

affronter des bêtes sauvages et poussé sa force jusqu'au bout⁴⁶. Ces hommes sont donc devenus mémorables malgré leur exil et en dépit des nombreuses épreuves auxquelles ils ont été confrontés. Aussi l'exil est-il présenté ici comme une expérience positive, car il oblige l'homme à faire face à des épreuves qu'il n'aurait pas accomplies chez lui.

Il pourrait paraître étonnant de voir ici Diogène présenté aux côtés d'Héraclès et d'Ulysse, héros légendaires qui ont fait preuve de force ou de ruse pour surmonter de nombreux dangers. Diogène est dit avoir acquis le κλέος, autrement dit la gloire immortelle tant recherchée par les héros homériques. Si deux mondes se rencontrent ici, celui du guerrier qui cherchait à s'inscrire dans la mémoire collective grâce à ses exploits et celui, moral, du Sage, c'est parce que, dans la tradition cynico-stoïcienne, Ulysse et Héraclès ont été perçus comme des modèles de vertu. L'*Odyssée* d'Homère a même été considérée comme un récit de conversion à la sagesse, notamment dans le traité de Favorinos : « Vois encore Ulysse : à lui et à sa conversion à la sagesse, Homère consacra la moitié de son œuvre »⁴⁷.

Qu'il s'agisse des héros ou des philosophes, la réminiscence (ἐπεμνήσθη) d'exilés qui ont été inscrits dans la mémoire collective répond à un impératif de consolation⁴⁸. En effet, pour consoler l'ami banni, on lui propose de détourner son regard du sentiment de solitude et d'isolement engendré par l'exil et de le diriger vers ces hommes du passé devenus mémorables⁴⁹. On fait ainsi diversion pour lui permettre de surmonter sa tristesse. Les verbes qu'on emploie pour inciter l'exilé à tourner son regard vers les exilés réputés du passé expriment l'idée de diversion : ἀποβλέπω, ἀφοράω et ἀποθεωρέω signifient en effet « détourner le regard », « regarder au loin », « regarder à distance ». Exil, diversion et construction du mémorable se conjugent donc pour consoler l'exilé.

EXIL ET MÉMOIRE AU TEMPS DE LA COSMOPOLITISATION

Comme nous l'avons vu, la littérature de l'exil traite d'une façon singulière les faits et les figures appartenant à la mémoire collective. Elle émet de vives critiques lorsque des héros autochtones ou des guerriers morts sont enterrés dans l'espace culturel de la cité et enracinés de cette façon dans sa topographie et dans la mémoire collective. Cette défiance présuppose la conviction que les âmes

(46) Fav. *De Ex.* 4.2-4.

(47) Fav. *De ex.* 4.4: ἀλλὰ μὴν καὶ Ὀδυσσεὺς ὑπὲρ οὗ καὶ Ὅμηρος ὡς ἀνδρὸς σοφοῦ γενομένου τὸν ἤμ[ι]σθη | λόγον πεποιήται. À l'époque impériale, Ulysse est considéré par de nombreux philosophes comme une figure positive et un modèle de vertu. Cf. Dio Chrys. *Or.* 13.4; Epict. 1.12.3; 2.24.26; 3.24, 13; 3.24, 18-20; 3.26, 33-4; Cic. *Tusc.* 2.21; *Fin.* 5.18.9; Sen. *Constant.* 2; *Ep.* 88.5; 56.14; 31.1-2. Sur ce sujet, voir STANFORD 1954, p. 118-128. Alors qu'à la fin du v^e siècle on le présentait généralement comme une figure négative, sans scrupules et démagogue, Antisthène, Platon et Xénophon l'ont réhabilité en le qualifiant de tempérant et de courageux, louant sa *polytropie*. À ce sujet, voir LEVYSTONE 2005; NAVAUD 2010, p. 278-283. Sur le portrait nuancé et polyvalent d'Ulysse chez Dion, voir GANGLOFF 2006, p. 311-314. Chez Favorinos, Dion et Épictète et plus généralement dans la tradition cynico-stoïcienne, Héraclès est devenu un modèle de tempérance et de courage, un exemple de Sage. Voir Dio Chrys. *Or.* 1.49-84; 5.21-2; 6.31; 8.29-35; 47.3-4; 75.8; 77-78.44. 66.23. Sur l'importance attachée par Dion au modèle d'Héraclès, figure du sage modèle, cf. GANGLOFF 2006, p. 310-311. Sur la vertu d'Héraclès chez Favorinos, voir aussi Fav. *Corinth.* 6.3 et 14.

(48) Fav. *De ex.* 4.2.

(49) La lamentation et la détresse liées à l'exil sont très souvent présentées dans la littérature comme des réactions psychologiques inévitables. Voir GAERTNER 2007a. De nombreux poètes de l'époque archaïque, migrants ou non, ont dépeint l'exil comme une expérience douloureuse et contrariante, de même que des poètes dramatiques. Cf. Alc. fr. 129.11-12; 130B.1; 8-11 Campbell; Tyrt. fr. 10.3-4 West; Pind. *Pyth.* 4, 288; *Theognidea* 209-210; 1197-1202; 1211-1216; Eur. *Med.* 648-651. Cicéron, qui offrait du réconfort à ses amis exilés, ressentait son propre exil en 58 avant J.-C. comme une forme de mort civique, et son retour à Rome comme un retour des enfers. Ovide assimile l'exil non seulement à la perte de la vie civique mais aussi à la mort, et se présente lui-même comme un « mort vivant » dont le départ en exil s'apparenterait à des funérailles. Cf. Cic. *Att.* 3.3; 3.4; 3.6; 3.7; 3.9; 3.15; 3.20; 3.23; Ov. *Tr.* 1.2.65-66; 3.14.20; 5.1.14; *Pont.* 4.16.1.

des morts sont libres et détachées d'un lieu précis. De plus, le fait mémorable auquel on se réfère est construit grâce au déplacement et à l'exil, le lieu d'origine important peu. Dans les textes sur l'exil, la mémoire collective est ainsi revisitée, reconstruite et actualisée sous un nouvel angle qui remet en cause l'attachement à la patrie et qui valorise la mobilité, l'exil et la figure du philosophe itinérant. Le lieu importe peu tant qu'on est sur le chemin de la vertu.

La remise en cause des pratiques traditionnelles de construction de la mémoire collective et la valorisation du déplacement répondent aux exigences d'un écrit de consolation mais reflètent aussi la réalité sociale et historique dans laquelle ont vécu les auteurs de cette littérature de l'exil. Les textes traitant de ce thème ont été écrits dans un contexte de mobilité et d'accumulation d'identités et d'affiliations. À partir du 1^{er} siècle de notre ère, en effet, l'Empire romain est devenu un espace fluide où les gens se déplaçaient constamment d'un endroit à l'autre. Rome, la capitale, était un pôle d'attraction, une ville ouverte et cosmopolite qui attirait un grand nombre d'intellectuels, de travailleurs, d'acteurs, d'artisans et de médecins, d'immigrés provenant de différentes régions de l'Empire. Elle était considérée comme l'équivalent du monde et ses citoyens comme des citoyens du monde⁵⁰. Comme l'a montré Claudia Moatti dans son étude sur la cosmopolitisation de l'Empire romain entre le II^e et le IV^e siècle, ce monde était multi-dimensionnel, un monde fait d'affiliations diverses et d'une accumulation d'expériences engendrées par la mobilité⁵¹. Chaque citoyen pouvait en effet cumuler au moins trois appartenances et se présenter sous différentes affiliations. Rien que la richesse du vocabulaire relatif au statut juridique des habitants de l'Empire montre clairement, d'après Moatti, l'impact de la mobilité sur le système juridique et la vie quotidienne des gens. Le citoyen romain pouvait être *civis* de Rome, *incola* dans son lieu de domicile et *municeps* dans sa patrie. Les migrants, appelés *peregrini*, ont commencé à se voir accorder la citoyenneté. Ceux qui vivaient depuis longtemps à Rome sans y être domiciliés étaient appelés *consistentes*, les voyageurs de passage *hospites* ou *viatores*, les exilés *exsules* entre autres. Tous ces termes montrent que le système juridique romain tentait de définir et de réglementer au plus près la mobilité devenue une réalité quotidienne. Comme l'explique Moatti, l'identité n'était plus pensée en termes d'exclusion mais plutôt en termes d'accumulation. L'existence-même de niveaux d'affiliation tels que l'appartenance ethnique, l'origine et la culture constituait dès lors un aspect distinctif de la cosmopolitisation de l'Empire. Sous cet angle-là, la cosmopolitisation a été engendrée par l'accumulation d'expériences spatio-temporelles issues de la mobilité et de la possibilité de cumuler des identités reconnues par le pouvoir et son administration. L'exemple de Favorinos met clairement en évidence ces multiples affiliations. Favorinos, tout en restant romain, s'était hellénisé⁵². Il parlait en effet à la fois le grec et le latin, et affirmait avoir adopté les manières de penser et de se comporter des Grecs. Sa vie fut un trait d'union entre les deux *partes* de l'Empire. Moatti remarque que, pour Favorinos, sa grécité est liée à la liberté et à la capacité de changer de langue et de coutumes, et au choix de se séparer de sa terre d'origine.

Il n'est pas étonnant dès lors que dans un tel contexte de mobilité et d'affiliations multiples, la construction du mémorable ne dépende plus uniquement des récits et des monuments collectifs

(50) Voir Ov. *Fast.* 2.683-684 où il est dit que contrairement aux autres peuples qui ont des limites qu'ils ne doivent pas franchir, l'empire romain ne finit que là où finit l'univers. Sur la présentation de Rome comme une *cosmopolis*, voir EDWARDS 1996, p. 99-100; EDWARDS, WOOLF 2006, p. 2-7. Sur la mobilité en direction de Rome et ses conséquences tant pour les migrants que pour la cité elle-même, voir MORLEY 1996 et 2003; NOY 2000, p. 53-139. À propos de Rome comme une capitale culturelle, voir WOOLF 2006.

(51) MOATTI 2014.

(52) Le sujet a donné lieu à une importante bibliographie. Cf. BOWIE 1970; GLEASON 1995; SWAIN 1996. Sur Favorinos et l'accumulation de ses identités, cf. MOATTI 2007, p. 129-136. Sur le bilinguisme et les cercles des intellectuels bilingues à l'époque de Favorinos, voir ROCHETTE 2015. Cette opposition entre le fait d'être Grec de naissance et le fait d'être Grec par son éducation a été soulignée dans des contributions récentes. Cf. WHITMARSH 2001a.

dans la patrie, comme l'Acropole, mais de la mobilité, de l'exil et des valeurs philosophiques qui dépassent le cadre restreint de la cité pour embrasser celui du monde. Cette nouvelle façon de concevoir la construction du mémorable devient en fin de compte le symptôme d'un contexte social empreint de cosmopolitisation.

Nous pouvons ajouter que les traités sur l'exil, comme les courants philosophiques dans lesquels ils s'inscrivent, offrent un contrepoint à la juridiction et aux politiques qui cherchaient à réglementer la mobilité, la citoyenneté et les identités sociales. Alors que le raisonnement juridique est inclusif, la philosophie va au-delà de la taxinomie des statuts et des identités et puise sa force dans l'introspection et la poursuite de la vertu. Elle offre ainsi un espace de résistance au contrôle politique. Cette façon philosophique de penser l'exil, de revisiter et de reconstruire une mémoire collective à la place d'une mémoire individuelle contrebalance, selon nous, les décisions autoritaires de bannissement prises à l'encontre des philosophes et de cette façon devient subtilement une forme de résistance politique aux empereurs. Elle présuppose ainsi une relation compétitive avec le pouvoir romain, comme l'a soutenu de manière convaincante Tim Whitmarsh et, pourrait-on ajouter, avec un système juridique sophistiqué et des politiques qui régissent les statuts sociaux dans l'Empire⁵³.

Maria VAMVOURI
Université de Lausanne

Bibliographie

- ALAUX J., LÉTOUBLON, F. 2021, « Autochtonies grecques : la terre, la mère, le genre », *Gaia* 24. [En ligne].
- AMATO, E. 2000, « Favorino, Sul "proprio" esilio », *ZPE* 133, p. 43-50.
- AMATO, E., JULIEN Y. (éd.) 2005, *Favorinos d'Arles, Œuvres*, t. I: *Introduction générale-Témoignages-Discours aux Corinthiens-Sur la Fortune*, Paris.
- AMATO, E., MARGANNE, M.-H. (éd.) 2015, *Le traité Sur l'exil de Favorinos d'Arles: Papyrologie, philologie et littérature*, Rennes.
- ANDRÉ, J.-M., BASLEZ, M.-F. 1993, *Voyager dans l'Antiquité*, Paris.
- AUBERGER, J. 2011, « Pausanias le Périégète et la Seconde Sophistique », in T. Schmidt, P. Fleury (ed.), *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times*, Toronto, p. 133-145.
- BARIGAZZI, A. (ed.) 1966, *Favorino di Arelate, Opere*, Florence.
- BERGREN, A.L.T. 1981, « Helen's good drug. *Odyssey* IV, 1-305 », in S. Kresic (ed.), *Contemporary Literary Hermeneutics and Interpretation of Classical Texts*, Ottawa, p. 201-214.
- BOWIE, E.L. 1970, « Greeks and their Past in the Second Sophistic », *Past & Present* 46, p. 3-41.
- BOWIE, E.L. 1997, « Hadrian, Favorinus, and Plutarch », in J. Mossman (ed.), *Plutarch and his Intellectual World: Essays on Plutarch*, London, p. 1-15.
- BROWN, T.S. 1988, « The Greek Exile. Herodotus' Contemporaries », *AncW* 17, p. 17-28.
- CALAME, C. 1988, *Thésée et l'imaginaire athénien: Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne.
- CALAME, C. 2011, « Sacrifice des filles d'Érechthée et autochtonie. Fondations étiologiques dans l'Athènes classique », *Classics@ 7*. [En ligne].
- CAPASSO, M. 2007, « Una nuova edizione dell'Esilio di Favorino », *Papyrologica Lupiensia* 16, p. 57-67.

(53) WHITMARSH 2001a, p. 304-305.

- CARLIG, N. 2015, « Observations sur la forme, l'état du support et la mise en page du P. Vat. Gr. 11^{v1} », in E. Amato, M.-H. Margane (éd.), *Le traité Sur l'exil de Favorinos d'Arles: Papyrologie, philologie et littérature*, Rennes, p. 25-30.
- CLAASSEN J.-M. 1999, *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*, London.
- DARTHO, S. 2005, « Retour à la terre: fin de la geste d'Érechthée », *Kernos* 18, p. 69-83.
- DERETIC, I. 2002-2003, « Logos and Pharmakon in Plato's *Phaedrus* », *Skepsis* 13-14, p. 101-105.
- DESIDERI, P. 1978, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messine-Florence.
- DESIDERI, P. 2007, « Dio's Exile: Politics, Philosophy, Literature », in Gaertner 2007a, p. 193-207.
- DE SIMONE, P. 2020, « Exile and Cosmopolitanism in Plutarch's Political Thought », *Προμηθεύς* 34, p. 329-342.
- DOBLHOFFER, E. 1987, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der Heimatferne in der römischen Literatur*, Darmstadt.
- DUPONT-ROC, R., LE BOULLUEC, A. 1976, « Le charme du récit (*Odyssée* IV 219-289), in J. Lallot, A. Le Boulluec (éd.), *Écriture et théorie poétiques. Lectures d'Homère, Eschyle, Platon, Aristote*, Paris, p. 30-39.
- EDWARDS, C. 1996, *Writing Rome: Textual Approaches to the City*, Cambridge.
- EDWARDS, C., WOOLF, G. (éd.) 2006, *Rome the Cosmopolis*, Cambridge.
- FRAGKAKI, M. 2016, « The Repatriation of Orestes and Theseus », *Antesteria* 5, p. 285-302.
- FRANCIS, J.A. 1994, *Subversive Virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park.
- FUENTES GONZALES, P.P. (éd.) 1998, *Les diatribes de Télès, Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments*, Paris.
- FUENTES GONZALES, P.P. 2015, « Le *Περὶ φυγῆς* de Favorinus à la lumière des fragments de son devancier Télès », in E. Amato, M.-H. Margane (éd.), *Le traité Sur l'exil de Favorinos d'Arles: Papyrologie, philologie et littérature*, Rennes, p. 133-144.
- GANGLOFF, A. 2006, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble.
- GARLAND, R. 1985, *The Greek Way of Death*, Londres.
- GAERTNER, J.F. (éd.) 2007a, *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden.
- GAERTNER, J.F. (éd.) 2007b, « The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity », in *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden, p. 1-20.
- GIROUX, C. 2020, « The Power of Bones: An Intertextual and Intermaterial Reading of the Retrieval of Theseus' Bones in Plutarch's *Life of Cimon* », in T. S. Schmidt, M. Vamvouri, R. Hirsch-Luipold (éd.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden, p. 539-550.
- GLEASON, M. 1995, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton.
- GOURMELEN, L. 2004, *Kékrops, le roi-serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris.
- HAAS, V., JODELET, D. 2000, « La Mémoire, ses aspects sociaux et collectifs », in N. Roussiau (éd.), *Psychologie sociale*, Paris, p. 121-134.
- HALBWACHS, M. 1950, *La mémoire collective*, Paris.
- HALBWACHS, M. 1968, *La mémoire collective*, Paris.
- HANI, J. (éd.) 1980, *Plutarque, tome VIII: Traités 42-45 (Du destin. Le démon de Socrate. De l'exil. Consolation à sa femme)*, Paris.
- HENSE, O. (éd.) 1905, *C. Musonii Rufi reliquiae*, Berlin.
- HURWIT, J.M. 1999, *The Athenian Acropolis: History, Mythology and Archaeology from the Neolithic era to the Present*, Cambridge.
- HOLFORD-STREVEVS, L. 2015, « L'exil de Favorinos eut-il réellement lieu ? », in E. Amato, M.-H. Margane (éd.), *Le traité Sur l'exil de Favorinos d'Arles: Papyrologie, philologie et littérature*, Rennes, p. 123-132.

- JACOBY, F. 1944, «Patrios Nomos: State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos», *JHS* 64, p. 37-66.
- JAZDZEWSKA, K. 2015, «Do Not Follow the Athenians! The Example of Athens in Dio Chrysostom's *Orations*», *CPh* 110, p. 252-268.
- JONES, B.W. 1990, «Domitian and the exile of Dio of Prusa», *PP* 45, p. 348-357.
- JONES, C.P. 1978, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge Mass.
- JOUAN, F., VAN LOOY H. (éd.) 2002, *Euripide, Tragédies*, vol. 8. *Fragments*, 2^e partie: «De Bellérophon à Protésilas», Paris.
- JULIEN, Y. 1978, *Favorinus Arelatensis et la Seconde Sophistique dans le monde gréco-romain. Leurs rapports avec la philosophie populaire*, thèse de doctorat (inééd.) Rennes.
- KORVER, J. 1950, «Néron et Musonius: à propos du dialogue du pseudo-Lucien *Néron ou Sur le percement de l'isthme de Corinthe*», *Mnemosyne* 3, p. 319-329.
- LAMBERTON, R. 1997, «Plutarch and the Romanizations of Athens», in M.C. Hoff, S.I. Rotroff (ed.), *The Romanization of Athens: Proceedings of an International Conference Held at Lincoln, Nebraska (April 1996)*, Oxford, p. 151-160.
- LAPINI, W. 2011, «Sguardi su Favorino», in F. Montanari (ed.), *C.A. Ciampi. Favorino d'Arelate e la consolazione περί φυγῆς*. Tesi di laurea della regia, Università degli Studi di Pisa, a.a. 1940/41, Pisa, p. 7-56.
- LÉVYSTONE, D. 2005, «La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos», *Phronesis* 50, p. 181-214.
- LORAUX, N. 1981, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- LORAUX, N. 1996, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris.
- LUPI, F. 2019, «Tragic Quotations in Favorinus' *de exilio*: Literary Texture, Politics, and Consolation», *Acta Classica* 62, p. 124-150.
- LUTZ, C. 1947, «Musonius Rufus, The Roman Socrates», *YCS* 10, p. 3-147.
- MCCAULEY, B. 1998, «The Transfer of Hippodameia's Bones: A Historical Context», *CJ* 93, p. 225-239.
- MOATTI, C. 2007, «De la peregrinatio comme stratégie intellectuelle dans l'Empire romain au II^e siècle de notre ère», *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 119, p. 129-136.
- MOATTI, C. 2014, «Mobility and Identity between the Second and the Fourth centuries: the "Cosmopolitization" of the Roman Empire», in C. Rapp (ed.), *The City in the Classical and Post-Classical World Changing Contexts of Power and Identity*, Santa Barbara p. 130-152.
- MOLES, J.L. 1978, «The career and conversion of Dio Chrysostom», *JHS* 98, p. 79-100.
- MOLES, J.L. 1990, «The *Kingship Orations* of Dio Chrysostom», *PLLS* 6, p. 297-375.
- MOLES, J.L. 1995, «Dio Chrysostom, Greece, and Rome», in D. Innes, H. Hine, C. Pelling (ed.), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-fifth Birthday*, Oxford, p. 177-192.
- MOLES, J.L. 2005, «The Thirteenth Oration of Dio Chrysostom: Complexity and Simplicity, Rhetoric and Moralism, Literature and Life», *JHS* 125, p. 112-138.
- MORLEY, N. 1996, *Metropolis and Hinterland: The City of Rome and the Italian Economy 200BC-AD 200*, Cambridge.
- MORLEY, N. 2003, «Migration and the Metropolis», in C. Edwards, G. Woolf (ed.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge, p. 147-157.
- NAVAUD, G. 2010, *Persona. Le théâtre comme métaphore théorique de Socrate à Shakespeare*, Genève.
- NESSERLATH, H.-G. 2007, «Later Greek Voices on the Predicament of Exile: from Teles to Plutarch and Favorinus», in Gaertner 2007a, p. 87-108.
- NOY, D. 2000, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, London.
- OPSOMER, J. 2002, «Is a Planet Happier than a Star? Cosmopolitanism in Plutarch's *On exile*», in L. Van der Stockt, P.A. Stadter (ed.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven, p. 281-295.

- PODLECKI, A. 1988, «Plutarch and Athens», *ICS* 13, p. 231-243.
- ROCHETTE, B. 2015, «Favorinos et ses contemporains. Bilinguisme et biculturalisme au I^{er} siècle apr. J.-C.», in E. Amato, M.-H. Margane (éd.), *Le traité Sur l'exil de Favorinos d'Arles: Papyrologie, philologie et littérature*, Rennes, p. 101-122.
- ROBIANI, P. 2021, «Objets et monuments (réels et fictifs) dans la relecture du passé opéré par la Seconde sophistique: l'exemple de la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate», *Pallas* 116, p. 207-224.
- ROSIVACH, V. 1987, «Autochthony and the Athenians», *CQ N. S.* 37, p. 294-305.
- SCOURFIELD, J.H.D. 2013, «Towards a Genre of Consolation», in H. Balthussen (ed.), *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, Oxford 2013, p. 1-36.
- SMITH, S.D. 2007, *Greek Identity and the Athenian Past in Chariton: The Romance of Empire*, Groningen.
- STANFORD, W.B. 1954, *The Odysseus Theme: a study in the adaptability of a traditional hero*, Oxford.
- SWAIN, S. 1989, «Favorinus and Hadrian», *ZPE* 79, p. 150-158.
- SWAIN, S. 1996, *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford.
- TEPEDINO GUERRA, A. (ed.) 2007, *Favorino di Arelate: L'esilio (Pap. Vat.Gr. 11 verso), edizione critica, traduzione e commento*, Rome.
- TRAPP, M.B. 2000, «Plato in Dio», in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, letters, and philosophy*, New York, p. 213-239.
- VAMVOURI RUFFY, M. 2012, *Les vertus thérapeutiques du banquet. Médecine et idéologie dans les Propos de Table de Plutarque*, Paris.
- VAMVOURI RUFFY, M. 2017, «The construction of a cosmopolitan space in Plutarch's *On Exile*», in A. Georgiadou, K. Oikonomopoulou (ed.), *Space, Time and Language in Plutarch*, Berlin, Boston, p. 237-246.
- VAN GEYTENBEEK, A.C. 1963, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, trans. B. L. Hijmans, Assen.
- VAN HOOF, L. 2010, *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford.
- VENTRELLA, G., GRANDJEAN, T., THÉVENET, L. (éd.) 2017, *Dion de Pruse dit Dion Chrysostome, Œuvres, Discours olympique, ou sur la conception première de la divinité (or. XII): À Athènes, sur sa fuite (or. XIII)*, Paris.
- VERRENGIA, A. 2000, *Dione di Prusa: In Atene, sull'esilio: (or. XIII)*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di A.V., presentazione di I. Gallo, Naples.
- VIAUD, J. 2002, «Contribution à l'actualisation de la notion de mémoire collective», in S. Laurens, N. Roussiau (éd.), *La mémoire sociale. Identités et Représentations sociales*, Rennes, p. 21-32.
- WALKER, H.J. 1995, *Theseus and Athens*, Oxford.
- WHITMARSH, T. 2001a, «Greece is the World: Exile and Identity in the Second Sophistic», in *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge, p. 269-305.
- WHITMARSH, T. 2001b, *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation*, Oxford.
- WOOLF, G. 2006, «The City of Letters», in C. Edwards, G. Woolf (ed.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge, p. 203-221.
- ZACCARINI, M. 2015, «The Return of Theseus to Athens: A Case Study in Layered Tradition and Reception», *Histos* 9, p. 174-198.