

CENTRE DE RECHERCHES D'HISTOIRE ANCIENNE

Volume 33

**GUERRE ET RELIGION
EN GRÈCE
A L'ÉPOQUE CLASSIQUE**

**Recherches sur les rites, les dieux,
l'idéologie de la victoire**

par Raoul LONIS

Chargé d'enseignement à l'Université de Dakar

Ouvrage publié avec le concours du CNRS

ANNALES LITTÉRAIRES DE L'UNIVERSITÉ DE BESANÇON, 238

LES BELLES LETTRES 95, BOULEVARD RASPAIL. PARIS VI^e

1979

ERRATA

- p. 86, 2^e paragraphe, ligne 9, lire : αὐχεῖ.
- p. 119, ligne 2, lire : ἑξάρξω.
ligne 20, lire : ἠλέλιξαν.
- p. 152, dernière ligne, lire : εὐξάμενος.
- p. 204, 2^e paragraphe, dernière ligne, au lieu de *l'armée*,
lire : *l'année*.
- p. 214, ligne 20, au lieu de *Zôster*, lire *Zôstérios*.
- p. 227, note 188, au lieu de pp. 476-477, lire : n. 176.
- p. 255, note 21, lire : οὐχ.
- p. 284, note 110, ligne 2, lire : λω[νιᾶται.
même ligne, supprimer (*vac*).
- p. 289, ligne 25, au lieu de *offrance*, lire : *offrande*.
- p. 305, ligne 38, au lieu de *Pyanopsion*, lire : *Pyanepsion*.
- p. 339, ligne 2, au lieu de *ZÔSTER*, lire : *ZÔSTERIOS*.

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ
ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεὺς,
καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε,
τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς
μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς
δὲ ἐλευθέρους.

**«Polémos est le père de tout,
le roi de tout ; les uns, il les a
révélés dieux, les autres
hommes ; les uns, il les a fait
esclaves, les autres libres.»**

HÉRACLITE, fr. 53

INTRODUCTION

Guerre et Religion : ce titre peut paraître ambitieux. Il le serait assurément si notre travail prétendait embrasser résolument tout le champ des rapports entre la guerre et la religion en Grèce à l'époque classique. Mais tel n'est pas notre propos. Au demeurant, nul ne s'y est encore risqué, tant la tâche a paru sans doute démesurée. Les trois études qui, à notre connaissance, portent ce titre ont en réalité des objectifs plus modestes que ne le laisse croire leur intitulé :

S.J. Case, dans un article paru il y a une soixantaine d'années (1)*, nous a livré une série de réflexions générales qu'elle introduit par deux questions pertinentes : jusqu'à quel point la guerre recherche-t-elle et utilise-t-elle des sanctions religieuses ? Dans quelle mesure la religion se sert-elle des idéaux et des schémas de la guerre pour donner contenu ou expression à sa propre vie (2) ? Ce sont là de bien fécondes directions de recherches, mais que l'auteur s'est contenté d'effleurer. Au demeurant, S.J. Case ignore la période classique et ne s'intéresse au monde grec qu'à partir d'Alexandre. O. Kern s'en tient, pour sa part, à un examen rapide des rapports entre la guerre et la religion dans le très court essai qu'il a écrit sur ce thème au début du siècle (3). De son côté, F. Schwenn a rassemblé sous un titre prometteur (4) une série de courtes rubriques qui font le point, dans les années vingt, sur quelques problèmes précis (5).

Nous nous garderons bien de blâmer la prudence de nos éminents prédécesseurs ; nous sommes trop conscient de la difficulté qu'il y a encore aujourd'hui à établir des certitudes sur les problèmes posés par d'aussi vastes domaines de recherches. Il n'est, pour s'en convaincre, que de lire la conclusion nuancée que nous livre sur la religion grecque l'un de ses meilleurs spécialistes, M. P. Nilsson, au terme d'une longue et minutieuse enquête (6). C'est pourquoi, sans renoncer à répondre en partie aux questions posées par S.J. Case, nous nous sommes assigné un objectif plus limité. Nous avons donc situé notre étude dans le contexte d'une recherche d'ensemble sur la guerre et la religion, recherche que d'autres contributions pourront enrichir ultérieurement (7) ; mais nous avons choisi d'articuler notre travail autour de quelques thèmes assez précis pour circonscrire notre enquête à des dimensions raisonnables (8), assez riches toutefois pour nous permettre de poser, à leur propos, quelques questions plus générales. Nous en avons déterminé trois :

1) La guerre paraît d'abord exiger *la mise en œuvre d'un certain nombre de rites* qui concourent à la réalisation de la victoire ou viennent sanctionner celle-ci. Mais qu'entendrons-nous par rites ? Certains auteurs en ont proposé une définition assez générale : « Les rites, au sens le plus large du mot, sont les actes religieux par lesquels l'homme manifeste ses sentiments envers la

* Voir notes p. 11.

divinité», dit J. Toutain (9). Et cet auteur de nous rappeler que les Anciens cherchaient par les rites à obtenir la faveur des divinités ou à détourner leur colère, à prévoir la volonté divine et à connaître l'avenir, à savoir ce qu'il adviendrait de l'âme après la mort et comment l'on pourrait approcher de la nature divine. Il y aurait ainsi trois grandes catégories de rites, nous précise-t-il : les rites propitiatoires, les rites divinatoires et les rites des mystères. De cette classification qui se veut exhaustive, on ne retiendra guère que les deux premières catégories qui seules concernent notre propos ; mais on en ajoutera d'autres que nous reconnaitrons au cours de cette étude comme des rites exaltatoires, des rites d'arbitrage et des rites d'action de grâces. Mais si la définition de Toutain cherche à rendre compte de l'objet des rites, elle ne nous éclaire guère, en revanche, sur leurs caractéristiques et d'abord sur ce qui leur vaut précisément cette appellation de rites.

L'expression grecque qui correspondrait le mieux à notre expression française héritée elle-même du latin serait sans doute τὰ νομιζόμενα, comme le remarque fort justement J. Rudhart (10). Les comportements que cette expression caractérise, souligne-t-il, se définissent par leur conformité à un usage : «Ce sont des conduites imposées ou définies par des règles traditionnelles». On ne saurait mieux dire, si l'on veut mettre l'accent sur l'absence d'improvisation qui préside à ces comportements : ils s'inscrivent dans un contexte d'habitudes et de précédents qui à chaque interrogation fournit, pour ainsi dire d'avance, la réponse appropriée. Mais il faudrait, plus encore que sur l'usage, insister sur la règle ; par quoi le rite se distingue, selon nous, de la simple pratique. Faire un sacrifice, ériger un trophée, consacrer une offrande, pour ne citer que ces exemples, sont autant d'actes que nous appelons rituels en ce qu'ils s'expriment par un certain nombre de gestes et de dits formellement prescrits en la circonstance et dont l'inobservance réduirait ou annulerait la portée.

L'enchaînement de ces prescriptions est parfois assez rigoureux pour qu'elles apparaissent comme des recettes. Dès lors, on voit bien que dans le recours à certains rites, notamment les rites propitiatoires et divinatoires, il peut s'agir d'autre chose que de « manifester ses sentiments envers la divinité » comme le voudrait Toutain. L'on pourrait bien plutôt se demander s'il ne s'agit pas, pour l'essentiel, de mettre en jeu par des méthodes éprouvées toutes les forces qui peuvent donner prise sur l'événement. A la limite, l'attitude de l'homme de guerre qui a recours à certains rites pour s'assurer la victoire relèverait d'une mentalité plus magique que religieuse. Il nous faudra alors nous demander si cette mentalité fut répandue tout au long de notre période de référence ou si certains accommodements furent pris avec l'observance des rites. L'on aura compris qu'en définitive, ce qui nous intéressera tout particulièrement dans l'étude des rites ainsi mis en jeu, ce sera de chercher à saisir la *mentalité* des hommes qui s'y conformaient, par l'examen de la manière dont ils s'y conformaient et du crédit qu'ils y attachaient.

Le problème est d'importance si l'on songe que le recours systématique à des rites, qu'il s'agisse de chasse ou de guerre, s'assortit généralement d'une mentalité spécifique : celle d'une catégorie professionnelle prompte à s'isoler du reste du groupe social pour trouver dans ses propres recettes la solution aux difficultés qu'elle affronte. En d'autres termes, nous aurons à nous demander si l'usage — et l'abus — du recours à certains rites dans la conduite de la guerre ne faisait pas revivre ou survivre une mentalité qui fut celle de la classe des guerriers en un temps où la cité ne s'était pas encore élargie à l'ensemble du démos. On voit par là que le problème qui peut être posé à cette occasion est celui des rapports entre l'armée et la cité.

2) Mais tout n'est pas que recettes dans le rite et tous les rites ne s'accommodent pas d'une présence passive des dieux. La guerre met aussi en œuvre le *concours actif des divinités* et celles-ci peuplent, de façon parfois obsédante, l'univers du guerrier. Nous ne nous attacherons pas dans cette étude à dresser le catalogue de leurs interventions, mais bien plutôt à comprendre pourquoi certaines d'entre elles sont plus particulièrement sollicitées. On ne répond que partiellement à la question si l'on se contente, comme c'est généralement le cas, de mettre l'accent sur la «nature guerrière» de telle ou telle divinité. Certes on peut avoir là une première approche, mais il faut aller plus loin et, à partir de la conception que les Grecs se faisaient de la guerre, s'interroger sur la place que pouvaient occuper certaines divinités dans la *formation du guerrier*. Les sollicitations dont elles sont l'objet avant le combat et les hommages qui leur sont rendus après la victoire s'expliquent alors peut-être par l'intime fréquentation qu'entretiennent les guerriers avec ces divinités, de la palestre au champ de bataille.

N'est-ce pas là l'occasion de réaffirmer combien le monde des dieux et celui des hommes peuvent être parfois étroitement liés et combien la présence de ceux-là aux côtés de ceux-ci n'est jamais intrusion, mais compagnonnage établi de longue date ? L'on comprendra sans doute mieux ainsi pourquoi la guerre offre décidément peu de prise à ce phénomène de distanciation par rapport à la religion — de «laïcisation», disent certains — qui, à partir d'une certaine époque, semble avoir affecté l'attitude des Grecs dans certains domaines, celui du droit notamment (11).

3) Notre enquête nous conduira, dans une troisième direction, à l'examen de *l'idéologie de la victoire* à l'époque classique. La problématique n'est pas nouvelle : elle est généralement abordée par les auteurs qui traitent de la royauté hellénistique et s'interrogent sur l'apport proprement grec dans l'idéologie monarchique (12). Elle figure en bonne place dans les ouvrages qui analysent les origines et l'évolution de ce phénomène si caractéristique de l'antiquité gréco-romaine qu'est le charisme des chefs victorieux (13). Dans la plupart de ces travaux, la fin du V^e siècle et le début du IV^e sont présentés comme ayant marqué un tournant capital dans la formation de cette idéologie en Grèce. Notre regretté maître A. Aymard avait donné à cette hypothèse une particulière vigueur dans les travaux qu'il consacra au pouvoir royal, il y a une vingtaine d'années (14), mais on la retrouve, sous une forme plus ou moins nuancée, dans nombre de travaux récents.

Nous voudrions tenter une approche différente de cette délicate question. L'on ne se méfie peut-être pas assez de l'image que les orateurs athéniens du IV^e siècle ont voulu nous donner de la cité du V^e siècle : celle d'une communauté d'hommes soucieuse de ne rien céder des prérogatives du groupe et animée de la conviction que nul, pas même les meilleurs d'entre les citoyens, ne saurait prétendre occuper dans la cité une place hors pair, au sens le plus littéral du terme. Cette vision, les modernes ont été nombreux à la partager. Sans doute parce que les recherches sur la réforme hoplitique ont accrédité l'idée que c'était bien ainsi que les Grecs avaient voulu la *polis*, à son commencement ; de là à penser que cet idéal demeura celui de la cité jusqu'aux convulsions qui la secouèrent à la fin du V^e siècle, la tentation était grande ; dans une pareille hypothèse, certaines aspirations au pouvoir personnel apparaissent, à la limite, comme des accidents que la conscience collective s'empresse de désavouer, en faisant rentrer l'impétrant dans le rang.

L'erreur a consisté peut-être à croire que l'esprit hoplitique s'opposait par définition à la recherche de l'exploit et de la singularité, alors que toute la *paidéia* grecque est là pour témoigner du contraire ; il faudra donc réexaminer la notion de combat hoplitique et la notion d'agôn pour

comprendre ce que fut chez les Grecs l'idée de victoire. C'est la raison pour laquelle, au seuil même de cette étude, nous avons procédé à l'analyse de ces deux notions qui nous paraissent commander l'ensemble de l'appréciation que nous aurons à porter sur la victoire.

L'on ne sera peut-être pas surpris, alors, que *dès le début du Ve siècle*, commémoration de la victoire et exploitation de la victoire composent un paysage familier dans lequel la tentation de la gloire ne fera pas figure d'accident ni la tentation de la vie divine figure d'hérésie. Le seul problème sera d'expliquer pourquoi cette double tentation ne fut qu'une tentation.

Les limites chronologiques que nous avons adoptées s'inscrivent, bien entendu, à l'intérieur de ce qu'il est convenu d'appeler la période classique. Les guerres médiques nous fournissent un *terminus post quem* qui n'offre guère matière à discussion. L'on ne s'est pas interdit toutefois de prendre quelques exemples dans la décennie qui a immédiatement précédé ce conflit, d'autant qu'il n'y a pas de véritable solution de continuité, sur le plan du comportement des guerriers, entre une période dite archaïque et une période classique. L'armée, on le verra, est un extraordinaire conservatoire de conduites archaïsantes. Notre *terminus ante quem* ne fait guère non plus problème. Que l'on considère que la défaite de Chéronée en 338 marque le glas de l'indépendance des cités ou qu'on prolonge la survie de celles-ci jusqu'aux soubresauts de la guerre lamiaque en 322, ce qu'on entend souligner, en tout état de cause, c'est le changement apporté par l'intrusion de la Macédoine sur la scène politique. Pour notre propos, cette intrusion est d'une importance capitale, car elle s'accompagne d'une modification radicale des règles du jeu dans les méthodes de combat et, par voie de conséquence, dans l'idée de victoire. Radicale, mais non pas brutale, ce qui explique que les contemporains aient mis quelque retard à en prendre conscience. Aussi serions-nous tenté de choisir, pour clore cette étude, non une année, mais la frange des années qui s'écoulent entre la prise d'Olynthe par Philippe en 348 et l'anéantissement de Thèbes par Alexandre en 334.

Pour l'Occident grec, les dates retenues sont sensiblement les mêmes, les victoires d'Himère en 480 et de Cumes en 473 nous situant à l'époque de la seconde guerre médique, et la victoire de Timoléon sur le Crimisos en 341 ou 339 (15) nous plaçant à une date proche de Chéronée. Au demeurant, il n'est pas sans intérêt de noter que ce Corinthien, parti de sa cité avec des troupes engagées en Grèce, conduit son expédition selon des méthodes qui ne doivent rien à la singularité sicilienne mais reflètent déjà la mutation qui s'opère en Grèce propre.

NOTES

- (1) S.J. CASE, *Religion and war in the graeco-roman world*, in *Amer. Journ. of Théol.*, XIX, 1915, pp. 179-199.
- (2) L'auteur pose à vrai dire une troisième question, mais elle nous semble bien moins digne d'intérêt : «What interpretation was placed upon war as an actual factor in human experience ?»
- (3) O. KERN, *Krieg und Kult bei den Hellenen*, Halle, 1917 (28 pages).
- (4) F. SCHWENN, *Der Krieg in der griechischen Religion*, in *A.R.W.*, XX, 1920-21, pp. 299-322, XXI, 1922, pp. 58-71.
- (5) 1920-21 : I : l'épée et le pieu sacré (pp. 299-304) ; II : les sacrifices d'animaux dans Homère et chez les Romains (pp. 304-308) ; III : les dieux qui prennent parti à la guerre (pp. 308-382) ; IV : Le Palladium (pp. 312-322) - 1922 : V : Le Pyrophoros (pp. 58-62) ; VI : Artémis Agrotéra (pp. 62-67) ; VII : Rites purificateurs et apotropaiques (pp. 68-71).
- (6) M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I², Munich, 1955, page 844 : «Gewiss haben die Griechen der alten Zeit einen Glauben gehabt, gewiss haben sie sich Vorstellungen von ihrer Religion, von ihrer Göttern, vom Göttlichen gemacht, und einige Dichter haben hohe Gedanken von den Göttern und ihrem Regiment ausgesprochen. Die Frage bleibt aber bestehen, ob die Griechen selbst ihre Anschauungen von den Göttern und der Religion in einem gedanklichen Zusammenhang gebracht haben. Wenn dem nicht so ist, so entsteht die Gefahr, dass die Modernen ihnen eine theologisierende Systematisierung unterschieben, die unseren, nicht ihren Denkgewohnheiten entnommen ist».
- (7) Depuis que notre étude a été entreprise, quelques-unes de ces contributions ont commencé à paraître ici et là. C'est ainsi que, dans un récent travail, W. K. PRITCHETT, *Ancient Greek military practices*, Los Angeles, Part I, 1971, a consacré quelques chapitres à des usages religieux, mais l'essentiel du travail de cet auteur reste axé sur les usages non religieux. Le très remarquable recueil d'études publié sous la direction de J.-P. VERNANT, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, ne comporte malheureusement qu'un article sur l'aspect religieux de la question, celui de F. VIAN, *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, pp. 53-68, mais d'autres études de ce volume font souvent référence à l'arrière-plan religieux de la guerre.
- (8) C'est dans cette optique qu'a travaillé, sous la direction d'A. AYMARD, il y a une quinzaine d'années, A. BOVON, *L'idée et la représentation de la victoire en Grèce à l'époque des guerres médiques*, thèse de 3^e cycle dact., Paris, 1962. Mais l'auteur consacre, en fait, la première partie de sa thèse à l'analyse de la notion de Barbare (elle en a tiré un article qu'on pourra consulter sous le titre : *La représentation des guerriers perses et la notion de Barbare dans la première moitié du Ve siècle*, in *B.C.H.*, LXXXVII, 1963, pp. 579-602) ; la deuxième partie passe en revue les offrandes consacrées après les victoires remportées sur les Perses ; la troisième, avec l'étude de Niké, cerne d'un peu plus près le sujet. On reviendra, à l'occasion, sur ce travail dont certaines conclusions ont retenu notre attention.
- (9) J. TOUTAIN, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Ritus*.
- (10) J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 142.
- (11) Sur ce processus de «laïcisation», cf. par ex. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 40-60 ; M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, pp. 81-103 : *Le procès de laïcisation*. Sur l'évolution du droit, on verra L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in *L'Année sociologique*, 1948-49, pp. 21-119 = *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1966, pp. 175-260.
- (12) Cf. par ex. Ed. WILL, Cl. MOSSE, P. GOUKOWSKY, *Le Monde grec et l'Orient. T. II, Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, Paris, 1975, pp. 428-441 et plus partic. p. 434.
- (13) Cf. par ex., L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957, pp. 116-121 ; F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I, Stuttgart, 1957, pp. 158-168.
- (14) Cf. les articles réunis après sa mort, dans ses *Études d'Histoire ancienne*, Paris, 1967, en partic. : *Sur*

quelques vers d'Euripide qui poussèrent Alexandre au meurtre, pp. 51-72 ; cf. aussi du même auteur, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, 1953, pp. 396-397.

- (15) A la date traditionnelle de 341 (cf. J. BELOCH, *Griech. Gesch.*, III, 2, p. 383 ; R. HACKFORTH in *Cambridge Ancient History*, VI, p. 295 ; GLOTZ-COHEN, *Histoire grecque*, III, p. 415), il faut peut-être préférer 339 (cf. M. SORDI, *Timoleonte*, Palerme, 1961, pp. 57-61).

PROLÉGOMÈNES :

QUEL COMBAT POUR QUELLE VICTOIRE ?

CHAPITRE PREMIER

LE COMBAT HOPLITIQUE

Le modèle hoplitique

On connaît le texte d'Hérodote dans lequel le Perse Mardonios décrit avec ironie les habitudes guerrières des Grecs et nous en donne par là même une image assez juste au début du Ve siècle : « Les Grecs, à ce que j'entends dire, ont coutume d'engager des guerres dans les conditions les plus folles, par manque de jugement et par sottise : lorsqu'ils se sont déclarés la guerre les uns aux autres, ils cherchent la place la plus belle, la plus unie ; et quand ils l'ont trouvée, c'est là qu'ils descendent pour combattre, si bien que les vainqueurs ne se retrouvent qu'avec de grandes pertes ; quant aux vaincus, je n'en parle même pas ; ils sont anéantis » (1)*. A cette description, le Grec Démarate apporte les précisions que voici dans l'appréciation qu'il porte, à la même époque, sur les mœurs des Lacédémoniens : « S'ils sont libres, ils ne sont pas libres en tout : ils ont un maître, la loi, qu'ils redoutent encore bien plus que tes sujets ne te craignent ; du moins font-ils tout ce que ce maître leur commande ; or il leur commande toujours la même chose : ne fuir du champ de bataille devant aucune masse ennemie, mais rester ferme à leur poste et y vaincre ou mourir » (2). Cette exigence est illustrée de façon amusante par l'Athénien Sophanès à propos duquel Hérodote nous conte l'anecdote suivante : « Il portait, attachée à la ceinture de sa cuirasse par une chaîne de cuivre, une ancre de fer ; quand il était arrivé près des ennemis, il la jetait à terre, pour que les ennemis ne puissent pas, en fondant sur lui, l'ébranler et lui faire quitter son rang ; et quand ses adversaires prenaient la fuite, jugeant le moment venu, il relevait l'ancre et se mettait ainsi à leur poursuite » (3).

L'idéal hoplitique tel qu'il est ainsi défini est donc de tenir son rang. C'était déjà celui qu'exprimait le poète Tyrtée au VII^e siècle, c'est-à-dire au lendemain même de l'apparition de la réforme hoplitique (4) : « Je ne jugerai pas un homme digne de mémoire ni ne ferai cas de lui pour sa seule valeur dans la course à pied (.....) s'il n'a pas la valeur militaire, s'il n'est pas homme à tenir bon dans la bataille (.....), c'est là la vraie valeur, c'est là le plus haut prix qu'un homme puisse obtenir parmi les hommes ; c'est un bien communautaire, utile à la cité et au peuple tout entier, que chacun, bien campé sur ses deux jambes, tienne bon en première ligne, chassant dans

*Voir notes p. 22.

son cœur toute idée de fuite» (5). Cet idéal est, bien entendu, inséparable d'une tactique qui a fait la profonde originalité du combat hoplitique. Nous ne nous attarderons pas à exposer, dans le détail, le dispositif de combat adopté dans les batailles de type hoplitique, sur lequel nous possédons de nombreuses et excellentes études (6). Si nous avons à donner une définition du combat hoplitique, nous dirions simplement qu'il se caractérise par l'utilisation de fantassins lourdement armés, disposés en formation serrée sur plusieurs rangs de profondeur, se déplaçant en cadence sur un terrain de préférence uni, et exerçant sur tout le front une poussée continue qui s'achève avec le recul de l'adversaire jusqu'à son point de départ.

Mais il nous faut nous demander maintenant s'il y a eu aux Ve et IV^e siècles une évolution du combat hoplitique et quel sens revêt cette évolution. Le modèle que nous venons de définir a-t-il prévalu pendant toute la durée de la période qui nous occupe ?

Les batailles hoplitiques des guerres médiques

La question ne fait guère de doute pour Marathon (7) dont la plupart des commentateurs s'accordent à reconnaître qu'elle fut menée, du côté athénien, comme une bataille d'hoplites : on n'y relève ni cavalerie, ni infanterie légère ; le chef nominal de l'armée, le polémarque, commande l'aile droite où portera l'effort principal (8). La seule innovation notable est que, au signal de l'attaque, les Athéniens se lancèrent au pas de course contre les Barbares. Ce n'était pas la tactique habituelle qui consistait à s'avancer au pas cadencé rythmé par le son des flûtes. Au reste, cette tactique fut perçue par les contemporains comme une audace : «Ils furent, pour autant que nous le sachions, les premiers de tous les Grecs qui allèrent à l'ennemi en courant», nous dit Hérodote. De fait, la course pouvait présenter l'inconvénient de rompre l'agencement des rangs. Mais, une fois arrivés au contact des Perses, les Athéniens reprennent la formation de combat propre aux engagements hoplitiques et se mettent en rang serré (*athrooi*).

Pour Platées, Hérodote (9) ne donne guère de détails sur la disposition tactique des troupes. Il est plus disert sur l'ordre dans lequel étaient répartis, dans l'armée des Grecs, les différents contingents qui la composaient (Athéniens, Lacédémoniens, Platéens, Tégéates). Au demeurant, plusieurs jours se passent sans action notable chez les fantassins, la cavalerie jouant en revanche un rôle important par ses harcèlements. Toutefois, lors de l'engagement final, ce sont tout de même les hoplites qui jouent le rôle déterminant. Hérodote ne nous laisse guère de doute sur ce point puisqu'il porte sur la défaite des Perses le jugement suivant : «La cause, pour eux, d'un très grave désavantage était la nature de leur équipement qui ne comportait pas d'armure protectrice ; c'étaient des soldats armés à la légère luttant contre des hoplites». Ce rôle est confirmé d'ailleurs par une précision qui nous est donnée un peu plus haut : il nous est dit que, renonçant à se servir de leurs arcs, les Perses firent front aux Lacédémoniens qui marchaient contre eux et l'on en vint au corps à corps, les Barbares cherchant à saisir les hampes des lances grecques pour les briser. Un véritable mur est opposé aux Perses qui s'y brisent en chargeant vainement par petits groupes (10). Les Grecs ont donc fini par imposer à leurs adversaires la tactique de l'affrontement frontal cher aux hoplites. Malgré la présence d'une cavalerie active, Platées est donc, elle aussi en définitive, une bataille d'hoplites.

Les innovations dans l'art de la guerre : leur incidence

A partir de la guerre du Péloponnèse, apparaissent dans l'histoire de la guerre un certain

nombre d'éléments nouveaux qui, de l'avis de nombreux spécialistes, ont profondément transformé la physionomie des combats. Rappelons-les brièvement :

L'infanterie légère que l'apparition de l'hoplite avait éclipsée connaît un regain de faveur. Un nouveau type de combattant, le peltaste, armé d'un léger bouclier (la *peltè*) et d'une lance plus maniable que celle de l'hoplite, tend progressivement à constituer le gros des effectifs engagés (11). L'importance de ces troupes légères s'accroîtra avec le développement de la technique du coup de main et l'essor de la poliorcétique. Ce développement de la poliorcétique est d'ailleurs lié à l'adoption de nouveaux principes : au cours de la guerre du Péloponnèse, l'on abandonne la stratégie traditionnelle qui avait pour fondement l'attaque et la défense du territoire, stratégie qui s'adaptait parfaitement à l'éthique hoplitique pour laquelle seul compte le territoire ; après l'adoption d'une stratégie «péricléenne» qui accorde la priorité à l'agglomération urbaine et limite les occasions d'affrontements en rase campagne, l'on en vient, à partir du début du IV^e siècle, à une stratégie nouvelle : il s'agit à la fois de défendre pied à pied le territoire et de renforcer la ville ; objectifs qui concilient la méthode traditionnelle et la stratégie péricléenne par la multiplication des ouvrages fortifiés sur le territoire et par l'élargissement des enceintes urbaines (12). La cavalerie qui avait pâti un peu partout de l'effacement de l'aristocratie et dont les guerres médiques avaient à nouveau fait sentir la nécessité connaît un rapide essor. Elle est présente dans toutes les grandes batailles dans la proportion de 1 à 10 pour la plupart des cités grecques (13) et, bien avant l'*Hipparque* de Xénophon, le traité d'hippologie de Simon témoigne de la place de cette arme dans les préoccupations des contemporains (14). Enfin le recours aux mercenaires devient de plus en plus fréquent. Utilisés dès les premières années de la guerre du Péloponnèse (15), les mercenaires voient leur nombre s'accroître progressivement et finissent par constituer au IV^e siècle une fraction importante des effectifs (16).

Nous n'insisterons pas davantage sur ces faits trop connus, mais la question qui se pose est de savoir si ces éléments nouveaux eurent pour effet d'éclipser, voire de faire disparaître des champs de bataille, les combats de type hoplitique tels que nous les avons définis plus haut. Une étude systématique des différentes batailles signalées par nos sources pour la deuxième moitié du V^e siècle et la première moitié du IV^e nous montre qu'il n'en est rien. Il y eut encore de grandes batailles d'hoplites de Déliion en 424 à Mantinée en 362.

Pérennité des grandes batailles d'hoplites.

A Déliion (17) où s'affrontent Athéniens et Béotiens, les premiers alignent 7 000 hoplites sur huit rangs de profondeur et n'ont pas de troupes légères régulièrement équipées (18) ; les seconds disposent de 7 000 hoplites, 10 000 fantassins légers, 1 000 cavaliers et 500 peltastes ; parmi eux, le contingent le plus important est celui des Thébains qui ont rangé leurs troupes sur vingt-cinq rangs de profondeur. Au signal, les Thébains avancent au chant du péan ; les Athéniens vont à leur rencontre au pas de course, comme ils avaient fait à Marathon. C'est alors le choc frontal suivi d'une mêlée au cours de laquelle se «heurten les boucliers». Les Athéniens sont d'abord victorieux, mais les Thébains finissent par avoir le dessus (19). Déliion apparaît donc comme une vraie bataille d'hoplites, malgré la présence d'un nombre important de troupes légères.

A Mantinée (20), en 418, les Lacédémoniens, au moment où ils s'y attendaient le moins, découvrent les Argiens à proximité, «déjà tous en ligne». Après un moment d'affolement, ils retrouvent leur bon ordre et Thucydide décrit ainsi leur réaction : «Les Lacédémoniens s'avançaient

avec lenteur, au rythme de nombreux joueurs de flûte dont la règle exige la présence chez eux, non pas pour des raisons religieuses, mais pour que, marchant en mesure, ils avancent avec l'ensemble, sans rompre leur ordonnance comme les grandes armées le font volontiers lorsqu'elles s'abordent» (21). C'est à cette occasion que Thucydide nous décrit un phénomène caractéristique du combat hoplitique : tout le front se trouve déporté vers la droite, car chacun serre le plus possible son côté non protégé contre le bouclier de son voisin de droite. Mantinée se déroule donc dans le plus pur style des batailles d'hoplites.

Il n'est pas jusqu'à l'expédition de Sicile qui ne comporte elle aussi, des batailles de ce type. La bataille de l'Olympieion (22) oppose devant Syracuse les Athéniens aux Syracusains. Les premiers ont disposé leur armée, pour moitié en première ligne sur huit rangs de profondeur, pour moitié près de leur camp sur huit rangs également ; quant aux seconds, leurs hoplites sont massés sur seize rangs de profondeur. Certes il existe une cavalerie et des troupes légères (nous connaissons leurs effectifs au moins pour le camp syracusain : 1 600 cavaliers et 50 archers), mais l'engagement se déroule selon un schéma des plus classiques : d'abord l'on échange des traits en avant des lignes, puis, après le sacrifice, la trompette donne le signal de l'attaque ; on en vient au combat rapproché et la défaite s'amorce lorsque, après avoir eu son aile gauche enfoncée, le reste de l'armée syracusaine se rompt et s'enfuit. Au moment de la poursuite, les Athéniens se contentent de suivre en formation serrée (*athrooi*), car chaque fois que certains hoplites prennent de l'avance, ils se font refouler par la cavalerie syracusaine. Ici les troupes légères ne jouent pratiquement aucun rôle et la cavalerie n'intervient que pour protéger l'armée en déroute.

Le IV^e siècle débute par une magnifique bataille d'hoplites : la bataille de Némée (23) en 394 qui oppose les Lacédémoniens et leurs alliés aux Athéniens, Argiens, Béotiens, Corinthiens et Eubéens. Chaque camp est pourvu en troupes légères, mais l'essentiel des combattants se compose d'une formidable masse d'hoplites : 24 000 de chaque côté. Au reste, le schéma de la bataille hoplitique est si étroitement appliqué que, selon le phénomène expliqué plus haut, chaque armée se trouve déportée vers la droite si bien que l'aile droite de l'une déborde largement l'aile gauche de l'autre. De plus, l'on discute âprement sur la profondeur à adopter pour la phalange ; les Thébains voulant disposer leur troupe, comme de coutume, sur une grande profondeur, leurs alliés refusant cette solution qui risquait d'offrir un front moindre ; on perd également un temps précieux pour savoir qui des coalisés occuperait l'aile droite, place d'honneur dans les batailles hoplitiques. Bref, toutes les lois du genre sont respectées et l'on a pu dire de cette bataille qu'elle fut «the last of the old-fashioned collisions of unintelligently led masses» (24).

La dernière, assurément non. Car l'on peut encore signaler d'autres batailles du même type au IV^e siècle. A Coronée (25) en 392, Agésilas et les Lacédémoniens disposent d'un corps important de peltastes et de cavaliers, mais le rôle décisif est joué là aussi par les hoplites, comme l'indique nettement Xénophon : «Front contre front, ils chargent les Thébains ; les boucliers s'entrechoquent et c'est la mêlée, le corps à corps, les hommes qui tuent ou tombent». Avec le siège de Corcyre (26) en 372, nous sommes en présence d'une armée qui comporte beaucoup de mercenaires (1 500 chez les Lacédémoniens) dont de nombreux fantassins légers (particulièrement chez les Corcyréens). Mais l'on assiste, sous les murs de la ville, à un engagement au cours duquel les Spartiates rangent leurs hoplites sur huit rangs pour faire face à un détachement des assiégés qui tombaient sur eux en formation serrée. Bousculés par les Corcyréens, ils finissent par lâcher pied. Cette victoire corcyréenne décide de l'issue du siège qui est alors levé par les assiégeants. Quant à

la célèbre bataille de Leuctres (27) en 371, elle voit s'affronter des armées qui comportent un nombre appréciable de peltastes et de cavaliers, tant du côté thébain que du côté lacédémonien, et les mercenaires sont particulièrement nombreux dans l'armée spartiate (28). Quoi qu'il en soit, la bataille se déroule selon les normes les plus éprouvées du combat hoplitique : l'on choisit un terrain plat entre les deux armées ; la cavalerie est placée en avant de la phalange, des deux côtés ; les hoplites lacédémoniens sont disposés sur douze rangs de profondeur et les hoplites thébains sur cinquante rangs ; après le heurt des cavaleries où les Lacédémoniens ont le dessous, les phalanges s'ébranlent ; l'aile droite lacédémonienne est enfoncée (29), ce que voyant, son aile gauche se replie ; les Lacédémoniens reculent jusqu'au fossé qui marquait la limite de leur camp et, revenus ainsi à leur point de départ, mettent l'arme au pied. C'est là un schéma tout à fait conforme au combat hoplitique le plus traditionnel.

Enfin, en 362 encore, nous voyons, dans la bataille de Mantinée (30), les hoplites d'Epaminondas jouer le rôle essentiel. Au moment de l'attaque, le chef thébain ramène en ligne sa phalange qui, jusque-là, avançait en colonnes de compagnie, la dispose en avant de son armée comme une puissante troupe de choc et l'enfonce dans les rangs ennemis « à la manière d'une proue de trière », selon l'expression de Xénophon. Auxiliaires et peltastes n'interviennent que pour aider la cavalerie thébaine à enfoncer la cavalerie adverse. La victoire eût été incontestable sans la mort d'Epaminondas qui frappa de stupeur ses troupes.

Le lecteur nous aura pardonné cette longue et quelque peu fastidieuse revue des grandes batailles des V^e et IV^e siècles. Mais un examen attentif était nécessaire, croyons-nous, pour nous convaincre que les éléments nouveaux qui furent introduits dans la composition des armées et dans les conceptions stratégiques, à partir de la guerre du Péloponnèse, n'ont pas modifié profondément la physionomie des affrontements sur le champ de bataille qui continuent, plus souvent qu'on ne le pense, à revêtir l'aspect du combat hoplitique le plus traditionnel. Au reste, cela n'a rien de surprenant, car, à examiner de plus près ces éléments nouveaux, on ne voit décidément pas en quoi ils étaient de nature à provoquer un effacement, voire une disparition, du combat hoplitique. Pour ce qui est de la cavalerie, son rôle se limite aux actions de reconnaissance et de harcèlement et elle reste parfaitement inefficace dans une attaque frontale, comme le montre clairement un texte de Xénophon (31). Les autres éléments ne sont pas plus déterminants :

Les hoplites et le mercenariat

Le recours aux mercenaires ne signifie rien par lui-même : ce sont surtout des hoplites que l'on recrute au début comme mercenaires, et certains peuples comme les Arcadiens et les Mantiniens s'en étaient fait une spécialité (32). Cette pratique se poursuit jusqu'à une date tardive : en 358 encore, Athènes recrute 3 000 mercenaires comme hoplites en vue d'une expédition envoyée en Macédoine pour soutenir le prétendant Argéos contre Philippe (33). Certes, au IV^e siècle, le marché des mercenaires offrira plus de peltastes que d'hoplites, mais tant qu'on livrera des batailles rangées du type de celles que nous avons signalées, l'on embauchera aussi des hoplites pour faire face à la carence des effectifs en citoyens (34). Le recours au mercenariat n'était donc pas, par lui-même, de nature à influencer sur la technique du combat. L'on dira alors qu'il a probablement contribué à dénaturer l'esprit hoplitique fait sans doute, comme nous le verrons au cours de cette étude, pour une part, de jeu, d'émulation, mais aussi, pour une part non négligeable, de discipline et de sens de l'action collective. C'est en effet une opinion très répandue chez les historiens

modernes de considérer que le mercenaire est, par définition, indiscipliné, prompt à rejeter toute contrainte et plus enclin à obéir à ses propres motivations qu'aux exigences de l'intérêt collectif (35). C'est qu'il n'a «ni patrie, ni chef, ni cause à quoi il se dévoue» (36). Certes, mais il ne faut pas oublier que, par définition, ce professionnel sait se plier aux contraintes du métier et que celles-ci lui tiennent souvent lieu de règles de vie. L'esprit de corps et le culte de la camaraderie constituent, d'autre part, l'essentiel de son éthique personnelle. Nul plus que lui n'aura donc à cœur de se conformer aux règles strictes qu'impose la pratique du combat hoplitique.

Les hoplites et la poliorcétique

L'évolution de la poliorcétique n'a pas davantage sonné le glas de l'utilisation des hoplites. Certes cette utilisation trouvait sa pleine justification dans ce que Y. Garlan a appelé la stratégie traditionnelle, mais l'auteur reconnaît lui-même (37) que la stratégie nouvelle inaugurée à partir du début du IV^e siècle comporte quelques survivances des méthodes anciennes : on continue encore à ravager le territoire de l'ennemi pour l'obliger à sortir et sans doute à livrer une bataille rangée comme par le passé (38). Cette sorte de pression n'était pas toujours efficace, mais celui qui l'exerçait n'en devait pas moins se tenir prêt avec ses hoplites à faire face à la réaction qu'il cherchait à susciter. Quant aux techniques d'assaut, il est bien vrai qu'elles exigeaient désormais des combattants d'autres dispositions physiques et psychologiques que celles du siège ; aussi bien a-t-on manifesté, même au IV^e siècle, une certaine répugnance pour l'assaut et a-t-on continué à recourir à l'investissement ou à la ruse pour s'emparer d'une ville (39). Il n'en reste pas moins que les hoplites n'étaient pas, par nature, inaptes à donner l'assaut : ils le font en effet, à plusieurs reprises, soit en adoptant la formation dite en «colonnes de compagnie» (40), soit en collaborant avec l'infanterie légère qui les couvre par un tir de barrage (41), soit en s'abritant sous une tortue de bois comme celle imaginée par Thibron lors du siège de Larisa (42).

La fin du combat hoplitique

Il est temps de conclure sur ce point. Les nombreux témoignages que nous avons passés en revue nous autorisent à penser que l'utilisation des hoplites dans l'armée n'a pas été aussi affectée qu'on pouvait le croire par les innovations qui apparaissent à partir de la guerre du Péloponnèse, et que le combat de type hoplitique reste une réalité jusqu'à une date assez tardive. C'est, à notre avis, au milieu du IV^e siècle, avec l'entrée en scène de Philippe de Macédoine, et pas avant, que s'établit la césure. Un texte de Démosthène (*III^e Philippique*, 47-50) peut nous éclairer sur ce point. Ce texte a été souvent cité, mais on n'a peut-être pas suffisamment pris garde aux éléments assez précis de datation qu'il nous fournit.

Démosthène oppose en effet, comme souvent dans ses discours, un autrefois et un aujourd'hui. Voici d'abord l'aujourd'hui : «Aujourd'hui, vous le voyez, ce sont les traîtres qui ont presque tout ruiné ; ni les armées en ligne, ni les batailles n'ont rien fait. Quand vous apprenez que Philippe se porte ici ou là, selon ce qu'il lui plaît, *ce n'est pas en y menant une phalange d'hoplites* (43), non ; troupes légères, cavalerie, archers, mercenaires, tel est le genre d'armée qui le suit partout. Et quand, en outre, il tombe sur un peuple travaillé par un mal intérieur et que nul n'ose sortir des murs pour la défense du pays, tant il y règne de défiance, il dresse ses machines et investit la ville. Inutile d'ajouter qu'il ne fait aucune différence entre l'hiver et l'été et qu'il n'y a pas pour lui de saison réservée où il suspende ses opérations».

A cette situation vécue par Démosthène en 341 et qui est caractérisée, comme on le voit, par la mort de la tradition du combat hoplitique, l'orateur a opposé, quelques instants auparavant, un autrefois que voici : «... On entend tenir des propos naïfs par ceux qui veulent nous rassurer. On nous dit que Philippe n'est pas encore aussi redoutable *que l'étaient autrefois les Lacédémoniens* quand ils dominaient sur mer et sur toute la Grèce, quand ils avaient le Roi pour allié et que rien ne leur résistait (...) Il paraît qu'*en ce temps-là*, les Lacédémoniens, comme tous les autres Grecs, n'envahissaient un pays que pendant quatre ou cinq mois, dans la belle saison, et qu'après l'avoir dévasté avec leurs hoplites et des armées de citoyens, ils rentraient chez eux. De plus, ils avaient à tel point les sentiments du vieux temps, ou plutôt l'esprit civique, qu'ils n'achetaient aucun service à personne ; ils faisaient la guerre loyalement et ouvertement».

Cet autrefois qui avait le mérite, aux yeux de Démosthène, de voir les combattants respecter la règle du jeu, la bonne vieille règle du jeu hoplitique, de quand date-t-il ? Il ne nous renvoie pas au bon vieux temps, si souvent loué, des guerres médiques, mais à un passé très proche : le premier quart du IV^e siècle. C'est en effet à cette époque que les Lacédémoniens «dominaient sur mer et sur toute la Grèce» et qu'ils avaient «le Roi pour allié», la défaite de Leuctres en 371 sonnait le glas de cette hégémonie. L'évolution que dénonce Démosthène est donc tout à fait récente et est perçue comme telle par l'orateur (44). Voilà bien qui confirme notre analyse : c'est avec l'entrée de Philippe sur la scène internationale que la mutation s'accélère et que le combat hoplitique cesse d'être une réalité vivante.

Mais, pendant toute la période que recouvre notre étude, le combat hoplitique reste l'élément de référence indispensable pour comprendre le comportement des hommes de guerre, qu'ils fussent citoyens ou mercenaires. Les contemporains ne s'y sont pas trompés, au demeurant. Ce qui leur a valu d'encourir le reproche de certains historiens modernes convaincus que le combat hoplitique fut condamné de bonne heure parce que les hoplites auraient été inadaptés aux nouvelles formes de combat ; ils font grief à Xénophon et à ses contemporains de ne pas l'avoir reconnu et d'avoir accordé trop peu d'importance à l'infanterie légère. Mais l'historien et homme de guerre à la fois qu'était Xénophon ne faisait que partager ainsi une opinion sans doute largement répandue chez ses contemporains, pour qui la seule forme de combat digne d'intérêt et digne de mémoire était le combat hoplitique. On trouvera qu'il y a là quelque archaïsme ; mais nous aurons l'occasion de voir, tout au long de cette étude que l'armée fut, à cette époque, un extraordinaire conservatoire de conduites archaisantes.

NOTES DU CHAPITRE PREMIER

- (1) HEROD., VI, 9.
- (2) HEROD., VI, 104.
- (3) HEROD., IX, 74. Hérodote ajoute, il est vrai, que ce n'était là qu'une des deux versions que l'on racontait sur Sophanès, l'autre étant que c'est sur son bouclier que Sophanès portait comme emblème l'image d'une ancre.
- (4) Sur la date de la réforme hoplitique, cf. M. DETIENNE, *La Phalange : Problèmes et controverses, in Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 119-142, avec la bibliographie à la date de 1968.
- (5) TYRTÉE, fr. 12, 1-10 et 13-18 (traduction H.I. MARROU, *Hist. de l'éduc. dans l'Ant.*, p. 48). Sur l'idéal de Tyrtée, cf. W. JAEGER, *Paideia*, éd. fr., Paris, 1964, pp. 146-164.
- (6) Outre l'étude de M. DETIENNE citée *supra*, cf. dans le même recueil, P. VIDAL-NAQUET, *La tradition de l'hoplite athénien*, pp. 161-182. Cf. aussi J.K. ANDERSON, *Military theory and practice in the age of Xenophon*, Los Angeles, 1970, pp. 1-12 ; W.K. PRITCHETT, *Ancient Greek military practices*, I, Los Angeles, 1971, pp. 134-154 ; Y. GARLAN, *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, 1971, p. 95.
- (7) HEROD. VI, 112. Sur cette bataille, cf. W.K. PRITCHETT, *Marathon*, Los Angeles, 1960 ; N.G.L. HAMMOND, *Studies in Greek history*, Oxford, 1963, pp. 170-250.
- (8) On a pu dire, à cet égard, que Marathon était une « bataille d'hoplites à l'état pur » (P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 169).
- (9) HEROD., IX, 31-66. Sur cette bataille, cf. C. HIGNETT, *Xerxes' invasion of Greece*, Oxford, 1963, pp. 332-344 ; P. GREEN, *The year of Salamis*, London, 1970, pp. 239-277.
- (10) *Ibid.*, par. 62.
- (11) Cf. H.W. PARKE, *Greek mercenary soldiers*, Oxford, 1933, pp. 17-18 ; J.G.P. BREST, *Thracian peltasts and their influence on Greek warfare*, 1969 ; J.K. ANDERSON, *op. cit.*, pp. 112-138 ; Y. GARLAN, *La guerre...*, pp. 108-109.
- (12) Sur tout ceci, cf. le travail récent de Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris, 1972, *passim*.
- (13) Cf. Y. GARLAN, *La guerre...* pp. 112-113 ; J.K. ANDERSON, *op. cit.*, pp. 57-58, 126-127, 200-201, 213-218.
- (14) Ce Simon est mentionné par Xénophon, *Hipp.*, I, 1 et 3 ; XI, 6 ; PLINE, XXXIV, 19 ; POLLUX, I, 190, 194, 198, 204 ; II, 69.
- (15) On peut signaler, dès 431, des mercenaires péloponnésiens envoyés en Chalcidique par Corinthe sous le commandement d'Aristée (THUC., I, 60) et, en 427, des mercenaires mantinéens emmenés par Euryloque dans une expédition en Acarnanie (THUC., III, 107 sq.).
- (16) Cf. H.W. PARKE, *op. cit.*, pp. 14-73 ; A. AYMARD, *Mercenariat et histoire grecque*, in *Annales de l'Est*, 22, 1959, pp. 16-27 = *Études d'Histoire ancienne*, Paris, 1967, pp. 487-498.
- (17) THUC., IV, 93 ; DIOD., XII, 70.
- (18) Mais, si l'on en croit Thucydide, beaucoup d'hommes avaient suivi l'armée, sans armes, répondant à la levée en masse, étrangers ou citoyens. Il y avait, d'autre part, un corps de métèques sans doute armés à la légère (IV, 90 et 94).
- (19) Selon Thucydide, la cavalerie thébaine, en surgissant à l'improviste, effraie les Athéniens qui croient à l'arrivée d'une nouvelle armée ennemie et se débandent. Selon Diodore, l'engagement de cavalerie eut lieu au début de la bataille, la cavalerie athénienne mettant en fuite la thébaine ; ce serait les hoplites thébains qui auraient décidé de la victoire.
- (20) THUC. V, 66-74 ; DIOD., XII, 79 ; cf. J. KROMAYER et G. VEITH, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, München, 1928, p. 34 sq ; et surtout J.K. ANDERSON, *op. cit.*, pp. 228-237 qui étudie à cette occasion la structure de l'armée spartiate.
- (21) THUC., V, 70.
- (22) THUC., VI, 67.
- (23) XEN., *Hell.*, IV, 2, 16-23.

- (24) Opinion de certains modernes ainsi résumée par J.K. ANDERSON, *op. cit.*, p. 141. Mais l'auteur ne partage pas cet avis et pense que les Lacédémoniens ont conduit l'affaire intelligemment en tirant profit de l'expérience de Mantinée.
- (25) XEN., *Hell.*, IV, 3, 15-20.
- (26) XEN., *Hell.*, VI, 2, 17-23.
- (27) XEN., *Hell.*, VI, 4, 4-15 ; DIOD., XV, 52-56 ; PLUT., *Pélop.*, 23 ; PAUS., IX, 13, 8-12. Cf. KROMAYER-VEITH, *Antike Schlachtfelder in Griechenland*, s.v. *Leuctra* (Wolter), Berlin, 1903-1907 ; W.K. PRITCHETT, *Studies in ancient Greek topography*, Part. I, Los Angeles, 1965, pp. 49-58 ; J.K. ANDERSON, *op. cit.*, pp. 49-58 ; J.K. ANDERSON, *op. cit.*, pp. 192-220.
- (28) Les Lacédémoniens disposent, en plus de 2 300 hoplites (dont 700 Spartiates) et de 200 cavaliers, d'une force d'appoint composée de mercenaires fournis par Hiéron, de peltastes phocidiens et de cavaliers phliasiens. Les Thébains ont quelque 9 000 hoplites et 800 cavaliers (évaluation faite par J.K. ANDERSON, *op. cit.*, p. 197, à partir des contingents fournis par les différents districts de la confédération béotienne).
- (29) C'est le résultat de la nouvelle tactique inaugurée par Epaminondas et qui consiste à placer les meilleures troupes en face de l'aile droite ennemie et à y faire porter la poussée. Sur les motivations « philosophiques » de cette innovation, cf. P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche*, in *Historia*, IX, 1960, pp. 294-308.
- (30) XEN., *Hell.*, VII, 5, 18, 26. Cf. MOSSE relève, avec raison, que c'est surtout à Mantinée que Xénophon décrit complaisamment la nouvelle « tactique oblique » inaugurée à Leuctres : cf. E. WILL, Cf. MOSSE, P. GOUKOWSKI, *Le Monde grec et l'Orient, T. II : Le IV^e siècle*, Paris, 1975, p. 83. Mais nous ne partageons pas son avis quand elle pense que c'est en raison de l'adoption de cet ordre oblique que « le IV^e siècle a vu se modifier la tactique traditionnelle du combat hoplitique, qui consistait à entraîner l'ennemi sur un terrain choisi en rase campagne et à l'attaquer de front, le vainqueur étant celui qui demeurait maître du terrain ». La tactique « oblique » ne change rien, selon nous, au dispositif ainsi décrit, la seule innovation étant de faire porter la poussée sur l'aile droite ennemie au lieu de l'aile gauche comme à l'accoutumée. Au reste, si l'on entend par « ordre oblique », comme l'indique d'ailleurs Cf. MOSSE, le fait de masser ses troupes sur une plus grande profondeur à l'une des ailes du dispositif, on peut faire observer que les Thébains étaient coutumiers du fait ; ils ont toujours eu tendance à masser leur phalange sur 24 ou 50 rangs quand d'autres Grecs se contentaient de 8 ou de 16 rangs ; cf. sur ce point la querelle qui les oppose à leurs alliés athéniens à Némée en 394 (XEN., *Hell.*, IV, 2, 18). De ce fait, quand leur phalange se trouvait à l'extrémité d'un dispositif, comme ce fut le cas à Némée où ils occupaient l'aile droite, ce dispositif avait nécessairement une allure oblique. En dépit donc de l'« innovation » de Leuctres et de Mantinée, la physionomie du combat hoplitique ne change pas fondamentalement.
- (31) XEN., *An.*, III, 2, 18, signalé et commenté par Y. GARLAN, *La guerre...*, p. 113.
- (32) Cf. THUC., III, 107 ; IV, 80, 5 ; VI, 43.
- (33) DIOD., XIV, 3 ; cf. là-dessus H.W. PARKE, *op. cit.*, p. 143.
- (34) Xénophon atteste cette carence lorsqu'il dit (*Hell.*, IV, 4, 14) qu'après 392, « les expéditions avec de grosses armées régulières furent, de part et d'autre, abandonnées » et que « c'est surtout avec des troupes mercenaires que les deux parties possédaient qu'elles menaient vigoureusement la guerre ». Mais cela ne veut pas dire qu'on n'utilisait plus d'hoplites.
- (35) Cf., par ex., J. de ROMILLY, *Guerre et paix entre cités*, in *Problèmes de la Guerre ...*, p. 219 ; Cf. MOSSE, *op. cit.*, p. 84.
- (36) A. AYMARD, *Mercenariat et histoire grecque*, in *Études d'Histoire ancienne*, p. 427.
- (37) Y. GARLAN, *Poliorcétique...*, p. 77.
- (38) Aux exemples signalés par Y. GARLAN, on peut ajouter celui des campagnes d'Agésilas en Asie au cours desquelles le Spartiate se montra particulièrement inapte à concevoir une autre stratégie que la stratégie traditionnelle. En ravageant systématiquement la province du satrape Pharnabaze, il s'aliéna inutilement celui qui fut jadis l'allié de Sparte, sans pour autant réussir à amener à résipiscence le Roi que les dommages causés à une satrapie si éloignée ne pouvaient émouvoir.
- (39) Cf., sur ce point, Y. GARLAN, *Poliorcétique ...* pp. 178-179.

- (40) Cf. XEN., *An.*, IV, 8, 9-14.
- (41) XEN., *An.*, V, 2, 12 ; 22-26 ; cf. aussi le bas-relief du monument des Néréides à Xanthos signalé par J.K. ANDERSON, *op. cit.*, planche 14.
- (42) XEN., *Hell.*, III, 1, 7.
- (43) C'est nous qui soulignons.
- (44) Si Démosthène semble se tromper en présentant le mercenariat comme inconnu des Lacédémoniens au début du IV^e siècle, c'est que tous les éléments nouveaux, y compris le phénomène du mercenariat, ne lui paraissent produire leur plein effet qu'avec l'entrée en scène de Philippe.

CHAPITRE II

VICTOIRE ET AGÔN

A) L'ESPRIT AGONISTIQUE

La notion d'agôn

Au sens propre, rappelons-le, le mot agôn signifie : assemblée, rassemblement. On le rencontre dans ce sens chez Homère pour désigner une assemblée de dieux ou un rassemblement de navires (1)*. Mais déjà le poète l'emploie plus précisément pour désigner les assemblées qui se réunissent à l'occasion de jeux. De là, le mot prend un sens qu'il revêtitra fréquemment à l'époque classique : celui d'épreuve, de compétition, de contestation. Il s'appliquera aussi bien aux concours organisés pendant les grandes fêtes religieuses qu'aux joutes oratoires des assemblées et aux rivalités plus meurtrières des champs de bataille.

Deux idées prédominent dans la notion d'agôn : celle de rivalité, de tension, d'engagement qui met en présence des adversaires sinon des ennemis et dont l'aboutissement normal est la victoire du plus fort, du plus habile ou du plus doué ; d'autre part aussi, celle de règles, de règlements, de normes que doivent respecter les compétiteurs, quelle que soit la forme de l'agôn, simple affrontement sportif ou musical, ou bataille dont la vie du vaincu est l'enjeu. Il faut faire référence à ces deux idées à la fois si l'on veut définir ce qui fut l'un des traits fondamentaux de la mentalité grecque : l'esprit agonistique. L'esprit agonistique ne se réduit pas en effet, comme on le dit trop souvent, à l'esprit d'émulation, mais il s'y ajoute l'acceptation tacite ou expresse de procédures ou de puissances d'arbitrage qui viennent tempérer et borner l'appétit de destruction éveillé par l'émulation. Ainsi défini, l'esprit agonistique est inhérent à la mentalité grecque (2) et se retrouve dans d'innombrables manifestations de la vie publique. Il se reconnaît à la multiplication des concours ou examens qui jalonnent la vie active ou les distractions du citoyen et, bien entendu, à la floraison des prix et récompenses qui viennent stimuler le zèle des participants. A Athènes où l'esprit d'émulation fut élevé à la hauteur d'une institution, Démosthène en vante les mérites dans une formule saisissante : « Dans une oligarchie », dit-il, « l'égalité entre tous les gouvernants est un facteur de concorde, tandis que dans une démocratie la liberté trouve sa sauvegarde dans l'émulation

* Voir notes p. 37.

que font naître entre les bons citoyens les récompenses décernées par le peuple» (3). Encore convient-il d'observer que les régimes oligarchiques n'échappent pas, eux non plus, à cette tendance. A Sparte, on le sait, l'élection des vingt-huit membres de la Gérousia se fait au terme d'une procédure que Plutarque qualifie d'agôn (4). D'autre part, est-il besoin de rappeler que toute l'agogé spartiate baigne dans une atmosphère d'émulation (5) et que cette *philoneikia*, pour reprendre une expression de Xénophon (6), anime également les adultes ?

Victoire et Jeux

Il est intéressant, pour notre propos, d'accorder une attention particulière à cette manifestation de l'esprit grec dans la vie sportive. Il a été remarqué (7) que chez Homère l'idée de préparation, d'entraînement, est absente des principaux exercices que pratiquent les personnages de l'épopée. Si le programme de l'athlétisme classique figure déjà dans les épreuves dont nous parle le poète (course de chars, pugilat, lutte, course à pied, disque, tir à l'arc, javelot, escrime à armes réelles) (8), l'idée qui préside à l'athlétisme en est absente : ce qu'on attend surtout de ces épreuves, c'est la gloire que procure la victoire, laquelle s'obtient par la compétition (9). On peut se demander si l'époque classique n'a pas vu se perpétuer cette optique de l'époque homérique, car on constate la prédilection des Grecs des V^e et IV^e siècles pour les sports de combat comme la lutte, la boxe, le pancrace qui instituent «une rivalité à l'état pur» (10) où rien ne compte plus que la compétition et, avec elle, la gloire ou la défaite qu'apportera son issue.

Dans cette optique, la notion de prix, de récompense, prend une importance essentielle. Ainsi le vainqueur aux Jeux panhelléniques est l'objet d'honneurs considérables (11) : il reçoit un prix (somme d'argent, objets d'or, bouclier, trépied), se voit décerner une couronne (olivier à Olympie, laurier à Delphes, ache à Némée), entend proclamer son nom par un héraut de par toute la ville ; il est souvent célébré dans une ode triomphale et sa gloire devient immortelle s'il a la chance d'être chanté par un Simonide, un Bacchylide ou un Pindare. On lui accorde parfois les honneurs de la proédrie et le privilège de prendre ses repas au Prytanée (12) ; ses traits sont enfin fixés pour la postérité par une statue.

De nombreux exemples montrent que, dans la première moitié du V^e siècle, il devient courant d'ériger à Athènes des statues de vainqueurs aux Jeux. En voici quelques exemples (13) :

1. Colonne avec dédicace de Kallias, fils de Didymias, érigée après sa victoire aux Grandes Panathénées en 480 (*I.G.*, I², 608, 714).

2. Statue de bronze de Kallias, fils d'Hipponikos, après une victoire hippique aux Jeux Olympiques avant 480 (*I.G.*, I², 607).

3. Statue de bronze d'Epicharinos, hoplitodrome (*I.G.*, I², 531).

4. Statue de marbre de Phayllos de Crotona, vainqueur aux Jeux Olympiques et aux Jeux Isthmiques. Elle fut érigée sur l'Acropole vers 470 (*I.G.*, I², 655 ; *TOD*, I², 21) (14).

5. Statue de Kallias, fils de Didymias, déjà nommé, honoré cette fois comme pancratiste (*I.G.*, I², 606).

6. Statue du fils de Kallaischros (15), deux fois vainqueur aux Jeux Isthmiques et Néméens. Statue dédiée aux Douze Dieux et qui figurait peut-être dans le sanctuaire de ces divinités sur l'Agora (*I.G.*, I², 829 ; *SEG*, X, 342).

A.E. Raubitschek a fait observer que presque toutes ces statues de vainqueurs ont été dédiées par des hommes qui ont été, par ailleurs, des personnalités politiques en vue ; et il en conclut que c'est plutôt pour honorer cet aspect de leurs activités qu'on leur permit d'ériger des statues qui rappelaient en même temps leurs mérites sportifs (16). Cette opinion ne nous paraît pas convaincante et nous semble relever de l'idée très répandue que les Grecs de l'époque classique, singulièrement ceux du début du V^e siècle, répugnaient à laisser ériger des statues de vainqueurs. Outre que ce point de vue ne peut guère être soutenu, comme nous le verrons, pour la victoire à la guerre, il doit être résolument écarté pour ce qui concerne les vainqueurs aux Jeux, car les témoignages que nous venons de signaler montrent bien, au contraire, le crédit considérable dont ceux-ci jouissaient à Athènes comme ailleurs (17).

Mais laissons là les Jeux pour nous intéresser à ce qui fait l'objet principal de notre propos : le caractère agonistique de la guerre.

B) GUERRE ET AGÛN

Guerre et Jeux

Dans une inscription qui accompagne un monument dressé après leur victoire de Leuctres sur les Lacédémoniens, trois des généraux qui commandaient l'armée thébaine avec Epaminondas concluent le rappel de leurs mérites en ces termes : οὐδ' Ἐπαμεινώνδα δεύτερον ἔδράμομεν : «et nous ne fûmes pas inférieurs à Epaminondas à la course» (18). Cette comparaison empruntée au vocabulaire des stades prouve éloquemment que, pour de nombreux Grecs du IV^e siècle, la guerre reste un jeu dans lequel il s'agit de prendre place parmi les meilleurs. Une anecdote piquante qui nous est contée par Hérodote montre bien que la confusion est si totale dans les esprits qu'elle peut être parfois une source de quiproquos. C'est le célèbre devin Tisaménos, dont on sait le rôle important qu'il joua à la bataille de Platées, qui en fut victime dans sa jeunesse : un jour qu'il consultait l'oracle de Delphes, la Pythie lui avait annoncé qu'il remporterait cinq combats (ἄγῶνες). Tisaménos se méprit sur le sens de l'oracle et, persuadé qu'il s'agissait de victoires sportives, s'entraîna aux exercices du gymnase. Mais, après qu'il eut échoué dans les épreuves olympiques où il était engagé, l'on s'avisait que l'oracle lui avait sans doute prédit des succès militaires plutôt que des succès gymniques ; aussi, les Lacédémoniens décidèrent-ils de s'attacher ses services en lui confiant le soin de conseiller leurs rois dans la conduite de la guerre (19). En acceptant, Tisaménos ne faisait que passer à une autre forme de jeux pour lesquels il s'empressa de déployer les mêmes aptitudes. Au reste, à Sparte, l'on est coutumier de cette assimilation des mérites sportifs aux vertus guerrières : si l'on en croit Plutarque (20), dans l'ordre de bataille de l'armée spartiate, l'on réserve une place de choix à ceux qui ont gagné une couronne aux Jeux : ils combattent aux côtés du roi lui-même.

Nous avons, pour l'époque classique, de nombreux témoignages de cette conception agonale de la guerre qui l'apparente étroitement aux Jeux. Comme le souligne J.P. Vernant : «L'identité des protagonistes, l'homologie de structure des deux institutions en font comme les deux faces, alternativement présentées, d'un même phénomène social» (21). Ce qu'il y a de certain, c'est qu'à bien des égards, les règles observés dans ce type de guerre que nous avons définie au début de notre étude comme étant, d'un bout à l'autre de l'époque classique, une guerre hoplitique, lui confèrent

un aspect ludique. Ce sont là, du reste, des caractéristiques qui ont été relevées depuis longtemps par divers auteurs (22) et que nous nous contenterons de rappeler brièvement.

Aspects agonistiques de la guerre hoplitique

Il faut d'abord lever une équivoque : quand nous parlons d'aspects ludiques nous n'entendons pas signifier que les combats qui mettent aux prises les cités sont des combats fictifs ; les guerres qui mettent face à face les armées hoplitiques sont une dure et sanglante réalité. A. Brelich (23) a montré que dans les guerres de l'époque archaïque qui mettent aux prises Chalcis et Erétrie, Argos et Sparte, Chios et Erétrie, les Thessaliens et les Phocidiens, l'affrontement aboutit, dans la plupart des cas, à un massacre quasi général. De même, à l'époque classique, nombreuses sont les batailles qui donnent lieu à d'épouvantables carnages (24). Il paraît donc difficile, comme on l'a fait quelquefois, de voir dans ces règles une volonté de diminuer les risques d'anéantissement, d'humaniser la guerre en quelque sorte. L'interdiction de certaines armes de jet (25), par exemple, n'a pas pour but d'éviter que soient massacrés trop d'hoplites mal protégés, mais plutôt d'écartier du jeu des armes qui faussent celui-ci en désorganisant les rangs et en empêchant ainsi l'affrontement des hoplites, seul enjeu digne d'intérêt. Si l'on observe une trêve saisonnière à partir de l'automne, ce n'est pas pour éviter de s'exterminer mutuellement dans une lutte sans répit, mais bien plutôt parce que l'on ne doit consacrer à la guerre que le temps qui lui est imparti dans le calendrier des occupations.

Au vrai, les règles de la guerre hoplitique sont conçues pour que le jeu soit digne d'intérêt, c'est-à-dire pour qu'il permette aux combattants de mettre en valeur leur technique, leur savoir-faire et l'excellence de leurs aptitudes collectives et individuelles ; ensuite, la preuve faite, il est mis fin à la démonstration quels que puissent être les risques politiques ou militaires d'un arrêt prématuré. Telles sont sans doute les raisons profondes de l'observance de ces pratiques que maints auteurs ont rappelées et dont certaines seront examinées au cours de cette étude : le choix d'un espace fermé où se déroulera la confrontation, l'arrêt de la poursuite quand l'adversaire est ramené à sa position de départ, l'érection d'un trophée, le recours à des soldats d'élite pour régler au nom des deux parties le différend qui les oppose (26). Sur ce dernier point, on peut citer, en plein Ve siècle, le curieux accord conclu en 420 entre Sparte et Argos : les deux cités viennent de conclure une alliance, mais elles ne sont pas parvenues à régler le différend qui les oppose depuis plus d'un siècle à propos du territoire de Cynurie. On conclut donc un traité d'alliance pour cinquante ans, mais il est convenu, en même temps, que «sauf en cas d'épidémie ou de guerre, soit à Sparte, soit à Argos, il serait permis, sur proposition de l'une des parties, de régler par les armes le sort de ce territoire, comme on l'avait fait auparavant la fois où chacun des deux s'était attribué la victoire, à condition de ne pas poursuivre l'adversaire au-delà des limites d'Argos ou de Sparte» (27). Il est fait ici nettement référence au duel qui vit s'opposer en 550 trois cents guerriers choisis de part et d'autre (28). L'on aura noté que le combat aura lieu sur proposition de l'une des parties, c'est-à-dire au moment que l'on jugera opportun, en assignant une place déterminée à cette affaire dans le calendrier des occupations habituelles. On aura relevé également cette interdiction de pénétrer dans le territoire de l'une ou l'autre cité, l'affaire devant être circonscrite à un territoire déterminé, cette zone des confins qu'est la Cynurie.

Cet exemple argivo-spartiate est, il faut bien l'avouer toutefois, un cas extrême dont les diverses composantes reproduisent délibérément un archétype défini plusieurs siècles auparavant

(29). Mais que les deux parties aient cru devoir s'y conformer en cette seconde moitié du Ve siècle est bien la preuve que ces pratiques ne heurtaient pas la mentalité de l'époque. Au reste, d'autres conduites, moins liées celles-là à un schéma archaisant, nous sont également signalées qui relèvent de la même conception agonale de la guerre. C'est probablement ainsi qu'il faut interpréter, comme le fait Y. Garlan (30), l'attitude de certains chefs de guerre qui refusent de prendre une ville qui est pourtant à leur merci : Cléomène refusa de prendre Argos et, comme les éphores lui en faisaient grief, il déclara qu'après la prise du sanctuaire d'Argos, «il avait estimé l'oracle accompli» et qu'au demeurant il avait été dissuadé de prendre la ville par des présages défavorables (31). Agésilas, de son côté, refuse de prendre Corinthe, alléguant qu'elle était l'une des villes les plus célèbres de la Grèce (32). La conduite de ces deux hommes s'éclaire si on la rapproche d'une déclaration du roi spartiate, Polydoros, qui, après avoir triomphé des Argiens, à la fin du VIII^e siècle, aurait refusé de prendre Argos, déclarant, selon Plutarque, que s'il était beau de vaincre des ennemis dans une bataille rangée, il n'était pas juste en revanche de vouloir prendre leur ville dans une guerre livrée pour un territoire frontalier (33). Il semble donc bien que l'attitude de Cléomène et d'Agésilas relève de la même conception : une fois remporté l'enjeu fixé avant la bataille, il n'y a pas lieu de poursuivre la démonstration plus avant. C'est là une conduite typiquement agonistique qui, lors même qu'elle emprunte certaines de ses règles à des précédents de l'époque archaïque (34), n'est pas simple trait d'archaïsme, mais reflète une conception inhérente à la mentalité grecque, particulièrement vivace encore aux Ve et IV^e siècles.

Mais qu'il dit agôn dit compétition et, par conséquent, prix et récompenses. La guerre, du moment qu'elle est agôn, n'échappe pas, elle non plus, à la loi du genre.

Guerre et Prix

Comme dans tout agôn, prix et récompense viennent sanctionner l'agôn guerrier. Dans une formule saisissante, Platon nous dit que les honneurs sont le salaire des hommes de guerre, c'est-à-dire qu'ils leur sont dus (35). Aussi fait-il obligation à ceux qui dirigeront la cité idéale de récompenser les hommes qui, par leur courage et leur adresse à la guerre, auront servi la cité : «Nous honorerons les braves selon leur mérite, non seulement par des hymnes et par les distinctions dont nous parlions tout à l'heure, mais aussi par des places d'honneur, des viandes et des coupes pleines» (36). Notons sans plus attendre le caractère archaisant de certaines de ces récompenses : des viandes et des coupes pleines. Platon indique expressément qu'il entend suivre en cela l'exemple des compagnons d'Ajax qui, pour le récompenser de s'être distingué dans la bataille, lui servirent par faveur un morceau de choix (37). Mais la distinction qui semble avoir le plus de prix aux yeux de Platon est la couronne : «Pour celui qui se sera signalé par sa bravoure, n'es-tu pas d'avis que tout d'abord pendant l'expédition, les jeunes gens et les enfants qui sont ses compagnons le couronnent chacun à leur tour ? J'en suis d'avis» (38).

Dans un autre de ses dialogues, Platon est encore plus précis. Décrivant les décisions que doit prendre le chef après la bataille, il en vient à l'octroi des récompenses : «Le prix sera, pour tous les cas, une couronne d'olivier ; le vainqueur la suspendra dans le temple de telle ou telle divinité guerrière qu'il préférera avec une inscription qui lui servira toute sa vie de témoignage perpétuant cette récompense de premier, de second ou de troisième rang» (39).

La place accordée par le philosophe à ce symbole de victoire n'a rien qui doive nous surprendre. C'est une couronne qui, on le sait, récompense le plus souvent les vainqueurs aux Jeux.

Cet usage ne semble pas remonter à une très haute antiquité puisque les jeux organisés par les héros homériques ne le mentionnent pas : les prix y sont constitués par des objets de valeur, des coursiers ou des esclaves. Sans doute est-ce au début du VI^e siècle que les couronnes furent substituées aux autres prix : c'est en tout cas la date suggérée par Pausanias pour ce qui concerne les Jeux Panhelléniques (40). Quoi qu'il en soit, il est certain que ce n'est pas par hasard que cet attribut est associé à la notion de victoire. La couronne est, dans presque tous les actes de la vie publique en Grèce, associée à une qualité ou à une fonction religieuse : les officiants des prières et des sacrifices en sont coiffés, les magistrats devaient en porter une pour accomplir certaines cérémonies, les objets et les victimes offerts aux divinités devaient être également couronnés. Le port de la couronne met donc le vainqueur en relation étroite avec la divinité et le texte de Platon souligne fortement que, dans un agôn guerrier, c'est avec une divinité guerrière que s'établit la relation.

Qu'on ne s'imagine pas que ces distributions de prix auxquelles fait allusion Platon sont des constructions de l'esprit inventées par le philosophe pour sa cité exemplaire. L'histoire nous en offre, en fait, des exemples bien réels. Après Salamine, nous apprend Hérodote, les Grecs se rendirent par mer à l'Isthme pour attribuer des prix à celui qui en avait été le plus digne pendant cette guerre. Et l'on procéda à un vote à bulletins secrets pour désigner le plus méritant (41). Une seconde distribution eut lieu à Sparte pour les mêmes faits d'armes et l'on décerna à Eurybiade, navarque lacédémonien à Salamine, le prix de la valeur (*aristeia*). De même, après Platées, un véritable palmarès est établi par Hérodote qui désigne ceux des alliés qui se sont le mieux comportés à cette bataille. Nul doute que notre historien se fasse ainsi l'écho du jugement des combattants eux-mêmes, car les expressions qu'il utilise en cette occasion font incontestablement référence à l'attribution d'un «prix de la valeur» (42).

Dans cette distribution des prix et récompenses, c'est Sparte, on l'aura remarqué, qui se montre l'une des plus généreuses. On peut en être surpris à première vue quand on songe que, de toutes les cités, c'est celle qui semble correspondre le mieux au schéma d'une société hoplitique telle qu'on nous la présente généralement : une société égalitariste fondée sur une exigence de similitude, dans laquelle l'action collective doit rester la règle, qui condamne l'acte de bravoure d'un seul pour exalter l'héroïsme du groupe et refuse les faveurs de la gloire à l'exploit individuel pour n'accorder ses louanges qu'au guerrier qui a su tenir son rang (43).

Mais c'est peut-être le moment de se demander si ce schéma traditionnel que trop de témoignages démentent ne repose pas sur une confusion entre la technique de combat et la mentalité du guerrier. N'a-t-on pas trop vite préjugé de celle-ci à partir de celle-là ? En d'autres termes, est-ce parce que le type de combat au coude à coude dans une phalange compacte exige des combattants des qualités d'ordre, de discipline, de cohésion, que la mentalité du guerrier fait du même coup table rase de toute la mise en condition à la fois psychologique et physique par laquelle il s'est préparé individuellement à combattre ? Ce serait privilégier par trop les effets de l'entraînement tactique pour faire bon marché de la longue formation qu'il a reçue tout au long de sa jeunesse. La question doit être posée de la manière suivante : la formation du guerrier hoplitique exclut-elle la préparation à l'exploit individuel ? N'y a-t-il pas dans la formation que reçoit l'éphèbe athénien ou l'irène spartiate des éléments qui concourent à entretenir chez lui le goût de la performance individuelle, l'esprit de compétition et le désir de gloire ? Deux pratiques nous semblent pouvoir être retenues à cet égard : la chasse et l'athlétisme.

Le guerrier hoplitique et la chasse

De nombreux témoignages montrent la place importante qu'occupe la chasse dans la formation des jeunes Grecs. On sait que Xénophon lui consacre un de ses nombreux traités destinés à l'instruction de ses contemporains et à l'éducation des jeunes gens. « Il faut, dit-il dans un des tout premiers chapitres, aborder le métier de chasseur quand on passe de l'enfance à l'adolescence, puis cultiver les autres branches de l'éducation » (44). Au reste, « la chasse et les chiens sont une invention des dieux, Apollon et Artémis », affirme-t-il, avant de dresser une longue liste de héros qui se sont adonnés à cette pratique (45). Nous savons, d'autre part, que la chasse constituait un élément important dans l'agogé spartiate : outre la période de retraite bien connue imposée au crypte et pendant laquelle il mène l'existence d'un chasseur solitaire, on connaît des jeux dans lesquels se mesuraient de jeunes Spartiates appartenant à une même classe d'âge et qui portaient le nom de *katthérotoria*, terme qui fait sans doute référence à la chasse (46).

Mais divers auteurs se sont étonnés de l'importance accordée à la chasse dans la formation du futur hoplite et de l'apparente inadéquation de cette pratique aux prestations exigées de l'hoplite (47). Dans une séduisante analyse, P. Vidal-Naquet (48) montre combien la cryptie lacédémonienne, dont il ne fait aucun doute qu'elle était une préparation à la vie militaire, se présente comme une institution inversée de l'institution hoplitique : au soldat de la phalange s'oppose le crypte isolé, à l'hoplite lourdement armé, l'adolescent muni d'un léger poignard ou sans armes, au combattant loyal, l'assassin rusé des hilotes (49), etc... « En bref, dit P. Vidal-Naquet, du côté de l'hoplite, tout est ordre, *taxis* ; du côté du crypte, tout est ruse, *apaté*, désordre ». Le crypte lacédémonien, tout comme l'éphèbe athénien, serait l'anti-hoplite par excellence. Cela n'a rien d'étonnant, pense l'auteur, dans la mesure où une loi que l'on pourrait appeler loi de l'inversion symétrique veut que l'adolescent soit pour la dernière fois le contraire de ce qu'il sera une fois adulte (50). Dans cette optique, la pratique de la chasse ne serait qu'une des manifestations de cette inversion, puisqu'il est entendu qu'elle ne sera d'aucune utilité pour la guerre telle que devra la mener l'hoplite.

Il est bien vrai qu'on voit mal, de prime d'abord, en quoi la chasse peut préparer directement à la technique du combat hoplitique. Mais cela n'implique pas pour autant qu'elle n'ait été perçue que comme une occupation tout juste digne du préhoplite parce que propre à lui permettre d'affirmer, pour un temps, cette part de lui-même qu'il doit bientôt rejeter. Plusieurs textes concourent, au contraire, à nous présenter la chasse comme une propédeutique indispensable à la guerre.

Dans son traité bien connu, *De la chasse*, Xénophon décrit ainsi les avantages que présente la chasse dans la préparation à la guerre : « D'abord quand ils marcheront dans les chemins difficiles, ils ne perdront pas courage, ils supporteront la fatigue, parce qu'ils sont habitués à porter leurs armes pour prendre les bêtes fauves. Ensuite ils pourront coucher sur la dure et se montrer bons gardiens du poste qu'on leur assignera » (51). Mais voici qui s'accorde plus précisément avec le combat hoplitique : « Placés en première ligne, ils n'abandonneront pas leurs rangs, parce qu'ils sont endurcis (...). Dans une déroute de l'ennemi, ils poursuivront habilement et sûrement leurs adversaires sur toute espèce de terrain, parce qu'ils en ont l'habitude » (52). Dans la *Cyropédie*, Xénophon développe également ces thèmes, comme il fallait s'y attendre, et proclame que la chasse est « le plus authentique entraînement à la guerre ». Elle lui paraît présenter les avantages suivants : « La chasse, en effet, habitue à se lever de bon matin, à supporter le froid et la chaleur,

entraîne à la marche et à la course, oblige à lancer javelot ou flèche sur les bêtes, chaque fois qu'il en surgit une ; forcément aussi, elle trempe l'âme, lorsque, comme il arrive souvent, un animal courageux fait front, qu'il faut le frapper s'il approche et savoir l'éviter s'il fond sur vous. Il est donc difficile de trouver à la guerre une situation qui ne se présente pas à la chasse» (53). Signalons enfin que Xénophon trouve confirmation du bien-fondé de ces conseils dans le fait qu'à Sparte la chasse était recommandée non seulement aux jeunes gens mais aux hommes mûrs, ainsi qu'il nous l'apprend dans sa *République des Lacédémoniens* : «Lycurgue établit qu'il serait très honorable pour les gens de cet âge de pratiquer la chasse si quelque devoir public ne les en empêchait, afin qu'ils pussent, tout aussi bien que les hommes dans la force de l'âge, supporter les travaux de la guerre» (54).

Faut-il croire que Xénophon se fait ainsi le champion d'une mentalité anti-hoplitique et que ce serait là le fruit d'une évolution qui aurait fait réapparaître la guerre anté et anti-hoplitique pendant la guerre du Péloponnèse et au IV^e siècle (55) ? Mais nous pensons avoir montré que la tradition hoplitique a tenu bon jusqu'au milieu du IV^e siècle au moins (56). Il serait, d'autre part, singulier que le traité sur la chasse soit la seule des œuvres de Xénophon à comporter des arguments polémiques contre la tradition hoplitique. Au reste, le seul aspect polémique que comporte ce traité est la charge finale contre l'enseignement des sophistes qui «font perdre leur temps à ceux qui espéraient apprendre d'eux quelque chose» (57).

Peut-on résoudre la difficulté en distinguant, en dernière analyse, comme le fait P. Vidal-Naquet, deux sortes de chasse : une chasse d'adulte, chasse noble conforme à la morale du cavalier et de l'hoplite et une chasse d'adolescent, chasse rusée qui a recours aux pièges ; la première, symbolisée par la chasse à courre, utilisant l'épieu et se déroulant de jour ; la seconde, symbolisée par la chasse aux filets se déroulant surtout la nuit (58) ? La morale hoplitique aurait condamné celle-ci pour ne recommander que celle-là ; un passage des *Lois* de Platon (VII, 822 a - 824 a) en serait la preuve. Mais il semble bien que le philosophe, s'il distingue entre différentes catégories de chasses et rejette les unes pour retenir les autres, ne fonde pas sa distinction sur une opposition adolescent-adulte, nuit-jour, pré-hoplite-hoplite, mais uniquement sur les vertus formatrices de tel ou tel type de chasse. Examinons donc ce texte.

Voici d'abord les chasses à éviter : «Puissiez-vous ne jamais être pris de désir ni d'amour pour la chasse en mer ni pour la pêche à l'hameçon ou d'une façon quelconque pour la capture des animaux domestiques, ni enfin pour la *chasse paresseuse* (59) où les nasses, que vous dormiez ou vieilliez, feraient pour vous le travail. Puisse ne pas vous envahir cette passion de la chasse à l'homme sur mer, ni de la piraterie qui ferait de vous des chasseurs cruels et sans lois ; et ne pas même venir effleurer vos esprits la pensée du vol en pleine campagne ou à la ville. Que l'astucieuse passion de la chasse aux oiseaux, passion si peu digne d'un homme libre, n'entre en aucun de nos jeunes gens. Il ne reste ainsi *pour nos athlètes* que la chasse et la capture des animaux marcheurs ; une des formes est la chasse de nuit, par des gens qui dorment chacun à leur tour, *hommes paresseux*, chasse qui ne mérite aucune louange ; aussi peu digne est une chasse où travail et pause alternent, où c'est à l'aide de filets et de pièges, non par la victoire d'une âme vaillante qu'est domptée la force sauvage des bêtes».

Et voici maintenant la chasse à recommander : «Seule demeure donc la plus excellente, celle que l'on fait aux quadrupèdes, en s'aidant de chevaux et de chiens et de *son propre corps* ; toutes les proies, soit qu'on les coure soit qu'on les frappe ou qu'on leur lance des traits, on ne les

capture que de *ses propres mains*, si l'on est de ceux qui cultivent la divine bravoure». Platon conclut en édictant, pour sa cité exemplaire, une loi qui laisserait toute liberté de manœuvre aux chasseurs de cette dernière catégorie et frapperait de nombreuses limitations la pratique des autres chasses.

L'on aura remarqué que la préoccupation qui inspire à Platon les distinctions que voilà est essentiellement de recommander la pratique d'une chasse qui offre l'occasion d'exercer son corps et d'affronter un réel danger. Il s'adresse, comme on l'a vu, à des athlètes et c'est pour les inciter à entretenir leur vigueur physique qu'il bannit toute chasse «paresseuse». C'est à ce titre et d'abord à ce titre, selon nous, que la chasse de nuit est condamnée tout comme l'est la pêche à l'hameçon ou à l'aide de nasses, tout comme l'est aussi la chasse aux oiseaux qui utilise des rets. Le caractère nocturne de cette chasse n'est donc pas en cause et c'est, nous semble-t-il, forcer le sens du texte que d'y voir une condamnation implicite de celui dont la nuit serait le domaine : l'éphèbe, le crypte, «le chasseur noir», bref l'anti-hoplite (60). Ce qui intéresse Platon dans la chasse ce sont, répétons-le, les possibilités d'entraînement physique qu'elle offre aux athlètes, mais aussi l'occasion de prouver sa vaillance, son *andreia*.

Cette seconde exigence nous ramène plus précisément au rôle de la chasse dans la préparation à la guerre et, à cet égard, le texte de Platon est pour nous infiniment précieux. L'on y voit bien, en effet, que le type de chasse qu'il préconise, qu'elle se pratique seul ou en groupe, favorise l'exploit, la performance : traquer la bête jour après jour, la forcer dans sa retraite, affronter sa «force sauvage» pour la dompter, n'est-ce pas là un programme que ne renieraient pas les héros mythiques dont les longues chasses constituent la trame de maints récits. Or très curieusement Platon rejoint ici Xénophon qui, de façon explicite, propose précisément ces héros en exemple, au seuil de son traité sur la chasse. Après avoir rappelé que la chasse, invention des dieux, fut enseignée par Chiron à ses disciples, il vante longuement les mérites et les exploits de ces héros (61) et conclut : «Voilà pourquoi je conseille aux jeunes gens de ne pas mépriser la chasse, ni l'instruction en général. C'est par là qu'on devient bon à la guerre et dans tous les arts qui doivent apprendre à bien penser, à bien dire et à bien faire» (62).

Certes Xénophon, tout comme Platon, entend bien que la chasse serve d'abord au développement de la force physique ; mais ni l'un ni l'autre ne peuvent empêcher que l'idéal moral que cette pratique risque de développer ne soit pas précisément l'idéal d'une stricte conformité aux exigences de l'action collective, mais bien plutôt celui de la performance individuelle. Le problème sera de faire en sorte que celui-ci n'éclipse pas celui-là. Le comportement de l'hoplite résultera de l'équilibre de ces deux composantes ; mais comment s'étonner que, de temps à autre, ici ou là, le goût de l'exploit et le désir de récompenses qui en est le corollaire amènent les vainqueurs à la guerre à briguer des honneurs distinctifs et à se laisser emporter par la tentation de la gloire ?

Le guerrier hoplitique et l'athlétisme

Un autre élément pouvait être de nature à entretenir chez le futur hoplite le goût de l'exploit : la pratique de l'athlétisme. Notre propos n'est pas ici, on s'en doute, de montrer le rôle important que joue l'athlétisme dans la vie des jeunes Grecs ; la question a fait l'objet de nombreuses et excellentes études (63). Nous nous proposons plutôt de mettre en lumière la place qui lui fut assignée dans la préparation à la guerre et les conséquences qui en résultèrent pour la mentalité de l'hoplite.

Une définition préalable s'impose. Quand nous disons athlétisme, nous ne voulons pas dire gymnastique. De nos jours, l'athlétisme est assez étroitement lié à l'idée de compétition, de rencontres sportives ; la gymnastique s'entend plutôt de l'hygiène corporelle que nous appelons encore éducation physique. En dépit de l'incertitude de la terminologie utilisée par les Anciens, il faut opérer pour l'Antiquité grecque la même distinction (64). On s'aperçoit, au demeurant, que ceux des théoriciens qui se sont souciés de préparation militaire ont procédé ainsi. Ils ont porté toute leur attention sur la gymnastique qui, par les exercices qu'elle impose, prépare le corps aux travaux de la guerre et aux techniques du combat, mais se sont peu intéressés à l'athlétisme de compétition. Pour Platon, par exemple, le gymnase doit être une véritable école du soldat où l'on enseignera tout ce qui est utile à la guerre (65). Quant aux différents exercices qui seront pratiqués, ils doivent viser essentiellement à faire acquérir souplesse et adresse (66) ; il n'est pas jusqu'à la danse à laquelle il n'assigne un rôle important dans cette formation et surtout à la plus guerrière des danses, la pyrrhique : «Elle imite, d'une part, les mouvements qu'on fait pour éviter tous les coups portés de près ou de loin, se jeter de côté, reculer, sauter en hauteur, se baisser et, d'autre part, les mouvements contraires, ceux qui portent aux attitudes offensives et essaient d'imiter le jeu de l'arc ou du javelot ou le geste d'asséner de près n'importe quel coup» (67). Platon n'a guère parlé, en revanche, de l'athlétisme de compétition sauf pour lui reprocher d'amollir les athlètes en leur imposant «un régime somnolent et dangereux à la santé». Ces athlètes, dit-il, passent leur vie à dormir et, «pour peu qu'ils s'écartent du régime qui leur est prescrit, ils sont sujets à de graves et violentes maladies» (68).

Mais le jugement du philosophe ne rend que très imparfaitement compte de l'attitude des Grecs de l'époque classique envers l'athlétisme (69). L'on est frappé de voir, par exemple, combien, dans le choix d'un chef de guerre, le palmarès athlétique de celui-ci joue un rôle non négligeable, comme si ses victoires dans ce domaine étaient censées garantir un égal succès à la guerre. C'est ainsi que, tout naturellement, Hérodote, racontant l'installation en Chersonèse du premier Miltiade, fils de Cypsélos, croit devoir rappeler ses titres olympiques : «C'est ainsi que Miltiade, fils de Cypsélos, auparavant vainqueur à Olympie dans la course de chars, prenant avec lui tous ceux des Athéniens qui voulurent s'associer à son expédition, s'embarqua avec les Dolonces et prit possession de leur pays» (70). De son côté, Diodore nous raconte l'anecdote édifiante que voici, à propos de Milon de Croton : Sybaris et Croton sont en guerre ; les forces crotoniates sont mises sous les ordres de l'athlète Milon : «Cet homme, six fois vainqueur à Olympie, aussi brave guerrier qu'il était bon athlète, s'avança au combat, dit-on, ceint des couronnes olympiques et portant les attributs d'Héraclès, la peau de lion et la massue ; auteur de la victoire, il gagna l'admiration de ses concitoyens» (71). Nous aurons à revenir ultérieurement sur ce processus d'identification à une divinité. Retenons pour l'instant que Milon est choisi comme chef essentiellement pour son passé olympique et que ce sont les emblèmes de ses victoires sportives qui lui tiennent lieu, pour ainsi dire, d'insignes de commandement.

Un autre athlète de Croton, Phayllos, se prévaut lui aussi de ses succès athlétiques pour prendre la tête d'une troupe. Hérodote nous dit, en effet, que les Crotoniates furent les seuls Grecs d'Occident à secourir la Grèce à Salamine, avec une trière que commandait Phayllos, trois fois vainqueur aux Jeux Pythiques (72). Une inscription découverte sur l'Acropole d'Athènes rappelle à la fois ses victoires aux Jeux Pythiques et sa participation à la lutte contre les Barbares d'Asie (73). Il est curieux que les Crotoniates aient envoyé, seuls de tous les Grecs d'Occident, un

contingent au secours de leurs frères de la Grèce propre. On peut se demander comme le suggère L. Moretti (74), si l'initiative n'est pas venue de Phyllos lui-même qui se trouvait peut-être en Grèce pour participer à des Jeux. Ses compatriotes lui auraient alors confié tout naturellement le commandement de la participation crotoniate, en raison de son palmarès athlétique.

Tout se passe donc comme si l'opinion grecque accréditait l'idée qu'un athlète heureux avait toutes les chances d'être un guerrier valeureux. Mais, à entretenir cette croyance, on ne pouvait qu'encourager chez le futur guerrier l'esprit d'émulation, le goût pour la compétition et l'amour de la gloire. Bref on offrait au vieil idéal aristocratique de l'époque homérique une chance de survie par-delà la réforme hoplitique. On sait que, pour les guerriers homériques, l'athlétisme était prisé moins pour sa valeur d'entraînement que pour les promesses de gloire dont il était porteur et l'on connaît le jugement que porte le poète sur les jeunes gens de l'entourage d'Alcinoos (75). Plus tard, la réforme hoplitique et les nouvelles exigences tactiques qu'elle entraîne ont amené sans doute les Grecs à mettre désormais l'accent, dans la préparation à la guerre, sur les exercices physiques plutôt que sur la compétition, sur la gymnastique plutôt que sur l'athlétisme (76). L'apparition du gymnase correspond probablement à ces exigences, comme l'a bien montré J. Delorme (77). Mais la tradition athlétique et son influence sur le comportement du guerrier n'ont pas disparu pour autant. Il ne faut pas s'en étonner, car l'on peut trouver plusieurs raisons à cette survivance.

Pour certains auteurs, la classe moyenne qui a supplanté l'aristocratie au moment de la réforme hoplitique a réclamé le droit d'imiter cette aristocratie dans tous les domaines où s'était exercé précédemment le monopole de cette classe. Ainsi, tout comme les hoplites avaient obtenu de participer à la vie politique, ils cherchèrent à égaler l'ancienne classe dirigeante en pratiquant l'athlétisme qui, jusque-là, lui était réservé (78). Pour ma part, j'incline à penser que si la tradition athlétique a survécu et si l'esprit agonistique qu'elle implique a pu se manifester dans la guerre, c'est qu'après tout, le combat hoplitique pouvait s'accommoder de l'exploit.

Le combat hoplitique et l'exploit

L'on a un peu tendance à oublier que le choc des phalanges, si bien soudées qu'elles fussent chacune, se transformait très vite en une série d'engagements individuels. Un texte pourtant bien connu de Platon vient opportunément nous le rappeler. Nicias et Lachès discutent des mérites de l'hoplomachie, technique sportive du combat en armes qui fut fort en faveur durant tout le Ve siècle. Selon Nicias, l'hoplomachie comporte les avantages suivants :

« Cette discipline sera utile dans le combat même, quand on lutte à plusieurs en ligne ; elle le sera surtout si les lignes sont rompues et qu'on se batte en combats singuliers, tantôt poursuivant un adversaire qui recule et tantôt, dans une retraite, résistant à un ennemi qui vous presse. Seul à seul, un homme qui sait les armes n'a rien à craindre, ni même peut-être seul contre plusieurs : il est toujours le plus fort par son habileté » (79). Ce texte est intéressant à plus d'un titre (80), mais, pour ce qui concerne notre propos, son principal intérêt est de montrer que le combat singulier n'est pas absent du combat hoplitique. C'est même ce qui peut arriver de plus fréquent, car la belle ordonnance de l'ébranlement initial ne résiste pas longtemps au premier choc frontal. Dès lors, il y a place pour des exploits individuels dont, de temps à autre, les historiens se font l'écho : sous les murs d'Egine, Eurybate l'Argien tua trois ennemis en combat singulier avant d'être tué par le quatrième (81) ; à Platées, Hérodote cite parmi ceux qui ont laissé « le plus de renom », trois

Spartiates : Poseidonios, Philokyon et Amompharétos qui ont fait preuve d'une particulière bravoure. On remarquera qu'ils le firent tout en restant dans le cadre de la tactique hoplitique. C'est ce que nous laisse entendre Hérodote qui nous dit que, s'ils furent honorés à l'issue de la bataille, on refusa en revanche de reconnaître les mérites d'un de leurs compagnons d'armes, Aristodamos. En effet, ce survivant des Thermopyles, à qui sa survie pesait comme une opprobre, «quittant son rang comme un furieux», avait accompli de grands exploits. Mais comme, de toute évidence, il cherchait la mort, il ne reçut aucun honneur particulier (82).

Cette dernière anecdote est particulièrement significative. Elle montre bien que l'exploit n'est estimable que s'il est accompli dans le cadre d'une certaine discipline ; la *lyssa* (83) qui s'empare d'Aristodamos n'est pas appréciée ; l'hoplite doit rester hoplite jusque dans l'exploit. Est-il meilleure preuve qu'il n'y a pas – bien au contraire – incompatibilité entre le combat hoplitique et l'accomplissement de hauts faits individuels ? C'est donc à tort que l'on a voulu exclure l'exploit du comportement de l'hoplite pour ne le réserver qu'à celui du guerrier archaïque «possédé de folie furieuse» (84). La recherche du haut fait n'est pas étrangère à l'esprit hoplitique, mais elle ne doit rien à l'égarément passager provoqué par l'ivresse du combat ; elle est le fruit de la formation reçue par le guerrier, formation dans laquelle la pratique de la chasse et celle de l'athlétisme ont soigneusement entretenu le goût de l'action d'éclat et l'esprit de compétition, sans pour autant lui faire perdre la maîtrise de soi.



Fig. 1 Tétradrachme de Péparéthos, vers 510.

Agôn dieu des jeux.

NOTES DU CHAPITRE II

- (1) Cf. P. CHANTRAINE, *Dict. étym. de la lang. gr.*, s.v. Ἀγών.
- (2) Au reste, les Grecs avaient fait d'Agôn une divinité. Il avait sa statue à Olympie où l'artiste l'avait représenté tenant des haltères (PAUS., V, 26, 3). Il figurait également, en relief, sur la table d'or et d'ivoire où étaient placées, à Olympie, les couronnes des vainqueurs (PAUS., V, 20, 1). On le voit aussi représenté sur un vase à figures rouges de Nola, sous les traits d'un éphèbe, le front ceint d'une bandelette, avec, à la main, le long bâton, insigne des agonothètes ; une inscription le désigne sans ambiguïté du nom d'Agôn (cf. *Dict. des Ant.*, s.v. Agôn fig. 180). C'est également lui que l'on peut reconnaître sur un tétradrachme de Péparéthos frappé peu avant 410 et qui figure un coureur ailé, chaussé de sandales ailées, tenant dans chaque main une couronne (cf. P.R. FRANKE et M. HIRMER, *La monnaie grecque*, pl. XVI = notre fig. 1).
- (3) DÉMOSTH., *C. Lept.*, 108.
- (4) PLUT., *Lyc.*, 26, 1.
- (5) Cf. A. BRELICH, *Paides e Parthenoi*, Rome, 1969, p. 155 sq.
- (6) Cf. XEN., *Rép. Lac.*, IV, 2.
- (7) Cf. J. DELORME, *Gymnasion*, Paris, 1960, pp. 15-18.
- (8) HOM., *Il.*, XXIII, 262-897 (jeux funèbres en l'honneur de Patrocle).
- (9) Cf. HOM., *Od.* VIII, 147-148 : « Pour eux (les jeunes gens qui participent aux jeux organisés par Alcinoos), il n'est pas de plus grande gloire que de vaincre à la course ou de triompher à la lutte. »
- (10) J. DELORME, *op. cit.*, p. 460.
- (11) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Ludi* (Toutain), *Certamina* (Saglio), *Athleta* (Bussemaker).
- (12) Cf. PLUT., *Arist.*, 27.
- (13) Cf. A.E. RAUBITSCHKEK, *Victor statues of the fifth century in Athens*, in *Hesperia*, 1939, pp. 155-164.
- (14) Cf. aussi L. MORETTI, *Iscrizioni agonistiche greche*, Rome, 1953, n° 11.
- (15) Peut-être Critias, fils de Kallaischros, l'un des fameux Trente, d'après une conjecture de Raubitschek.
- (16) A.E. RAUBITSCHKEK, *op. cit.*, p. 164.
- (17) Pour d'autres témoignages, cf. A.E. RAUBITSCHKEK, *Dedications from the Athenian Acropolis*, Londres, 1940 ; L. MORETTI, *op. cit.*, pp. 25-78 ; R.E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora, III, Litterary and epigraphical testimonia*, Princeton, 1957.
- (18) TOD, II, 130.
- (19) HEROD., IX, 33.
- (20) PLUT., *Quaest. conviv.*, II, 5, 2.
- (21) J.-P. VERNANT, in *Problèmes de la Guerre en Grèce ancienne*, p. 21.
- (22) Cf. A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961 ; M. DETIENNE, *La Phalange. Problèmes et controverses*, in *Problèmes de la guerre*, pp. 123-124 et 134-136 ; J. de ROMILLY, *Guerre et paix entre cités*, *Ibid.*, p. 211 ; Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, pp. 20-21.
- (23) A. BRELICH, *Guerre...*, *passim* et conclusion, p. 79.
- (24) Cf., par exemple, la bataille de Mantinée (XEN., *Hell.*, VII, 5, 18-26).
- (25) Cf. STRAB., X, 1, 10.
- (26) Cf. les exemples réunis par M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 134.
- (27) THUC., V, 41, 2.
- (28) Cf. HEROD., I, 82. Sur cette longue contestation entre Argos et Sparte à propos de la Cynurie, cf. A. BRELICH, *op. cit.*, pp. 22-39.
- (29) A. BRELICH, *op. cit.*, pp. 83-84, voit dans ces guerres périodiques entre Argos et Sparte, tout comme dans celles qui opposèrent Chalcis et Erétrie, Chios et Erétrie, Thessaliens et Phocidiens, le souvenir de contestations rituelles où s'affrontaient autrefois, sur un territoire donné et selon une périodicité modulée, des classes d'âge engagées dans des épreuves marquant la fin de la période initiatique. Plus tard, lorsque les rites initiatiques eurent été absorbés par des institutions politiques et sociales plus modernes, les groupes de jeunes gens auraient cédé la place à des détachements choisis dans l'ensemble des guerriers.
- (30) Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, pp. 20-21.

- (31) HEROD., VI, 82. L'oracle lui avait promis qu'il prendrait Argos et il pensa que c'était chose faite quand il eut pris un bois sacré dont on lui dit qu'il était consacré à une divinité nommée Argos (VI, 80).
- (32) CORN. NEP., *Agés*, XVII, 5.
- (33) PLUT., *Apopht. Lac.*, 231 E.
- (34) Nous ne partageons pas l'opinion de M. DETIENNE (*op. cit.*, p. 123) qui écrit : « Les lois de la guerre hoplitique prolongent clairement certains traits d'une éthique chevaleresque, d'une morale aristocratique, particulière au guerrier archaïque ». Cette conduite n'est pas seulement archaïque, elle est aussi et surtout agonistique.
- (35) PLAT., *Lois*, XI, 921d.
- (36) PLAT., *Rép.*, 468 d-e.
- (37) HOM., *Il.*, VII, 327-28. Ce morceau de choix est constitué par des « filets allongés ».
- (38) PLAT., *Rép.*, 468 a.
- (39) PLAT., *Lois*, XII, 943 c.
- (40) PAUS., X, 7, 3 ; VI, 14, 4.
- (41) HEROD., VIII, 123-124.
- (42) HEROD., IX, 103.
- (43) Cf., par ex., M. DETIENNE, *La Phalange...*, pp. 121-123 ; 127-128 ; 140-141.
- (44) XEN., *Cynég.*, II, 1.
- (45) *Ibid.*, I, 1-2.
- (46) Cf., là-dessus, A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, p. 175.
- (47) Cf. déjà H. JEANMAIRE, *La cryptie lacédémonienne*, in *R.E.G.*, XXVI, 1913, pp. 121 sq., plus spécialement p. 142 ; *Couroi et Courètes*, p. 552.
- (48) P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, in *Annales, E.S.C.*, 23, 1968, pp. 947-964 ; du même auteur, *Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie*, in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1973, pp. 161-184.
- (49) Ce meurtre des hilotes a fait couler beaucoup d'encre. Cf. en dernier lieu J. DUCAT, *Le mépris des hilotes*, in *Annales, E.S.C.*, 1974, XX, 6, pp. 1451-1462. Mais il n'est pas sûr que ce soit tous les cryptes qui aient été tenus de verser le sang. Plutarque dit bien (*Lyc.*, 28, 2) que les chefs des jeunes gens envoyaient pour cette entreprise ceux d'entre eux qui leur semblaient les plus intelligents. Cf. sur cette question A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, pp. 156-157.
- (50) L'auteur reprend ainsi, en l'approfondissant, une analyse ébauchée par H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, pp. 508-509.
- (51) XEN., *Cynég.*, XII, 1-2.
- (52) *Ibid.*, III, 4-5.
- (53) XEN., *Cyr.*, I, 2.
- (54) XEN., *Rép. Lac.*, IV, 7.
- (55) C'est l'opinion qui a été soutenue par P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 964 et note 2.
- (56) Cf. *supra* notre chapitre sur le combat hoplitique.
- (57) *Cynég.*, XIII, 1-9.
- (58) P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, pp. 960-963. L'auteur donne comme exemple de chasse adulte la chasse de Calydon où l'usage du filet n'apparaît ni dans la tradition plastique, ni dans la tradition littéraire, et comme exemple de chasse adolescente celle de Mélanios.
- (59) C'est nous qui soulignons.
- (60) Il n'est pas sans intérêt de noter que dans le seul passage où Platon parle du crypte lacédémonien (*Lois*, I, 633 c), il n'est pas question du meurtre nocturne des hilotes et par conséquent de cette conduite de chasseur noir que P. VIDAL-NAQUET prête au crypte. Bien mieux, si dans ce passage Platon parle de chasse, c'est, quelques lignes auparavant (633 b), pour la ranger parmi les cinq ou six institutions que le législateur a imaginées pour préparer le futur guerrier à la guerre ; la sixième étant précisément la cryptie dans laquelle Platon ne voit qu'un « merveilleux exercice d'endurance ». On voit bien que chasse et cryptie sont loin d'être liées dans son esprit, mais que ce sont des institutions différentes même si elles concourent au même but.
- (61) De l'un deux, Ménesthée, il dit : « Ménesthée dans son zèle pour la chasse surpassa tellement les autres par

son activité laborieuse que les premiers des Grecs avouaient lui être inférieurs dans les travaux de la guerre, à l'exception de Nestor, et encore, disait-on, Nestor ne le surpassait pas mais rivalisait avec lui».

- (62) *Cynég.*, I, 1-18.
- (63) Cf., entre autres, *Dict. des Ant.*, s.v. *Athleta* (Saglio), *Certamina* (Saglio), *Ludi publici* (Toutain), *Gymnastica* (Bussemaker) ; E.N. GARDINER, *Athletics of the ancient world*, Oxford, 1930 ; W. JAEGER, *Paideia*, T.I. Berlin, 1936, T. II-III, Oxford, 1944-45, éd. franç. 1964 ; H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, 6^e éd. 1964 ; J. DELORME, *Gymnasion*, Paris, 1960.
- (64) Il est dommage qu'à plusieurs reprises l'ouvrage magistral d'H.I. MARROU emploie les deux mots l'un pour l'autre, par ex. p. 119. En revanche, la distinction est bien faite par J. DELORME, *op. cit.*, p. 9, 12, etc... L'auteur montre bien, en particulier, que l'athlétisme est déjà pratiqué à l'époque homérique alors que le gymnase et la gymnastique y sont inconnus ; de même la gymnastique n'occupait aucune place dans la formation des jeunes Spartiates alors que leur goût pour l'athlétisme et leurs succès dans cette discipline sont bien connus.
- (65) PLAT., *Lois*, XII, 844 d.
- (66) PLAT., *Lois*, XII, 942 d-e.
- (67) Sur la pyrrhique, cf. en dernier lieu, J.-Cl. POURSAT, *Les représentations de danses armées dans la céramique attique*, in *B.C.H.*, 92, 1968, pp. 550-615 qui étudie minutieusement une abondante documentation iconographique. Plusieurs de ces documents montrent que les danseurs s'exerçaient dans la palestre (fréquentes représentations de sièges sur lesquels un vêtement est posé).
- (68) PLAT., *Rép.*, I, 404 a - 404 c. La position de Platon s'explique par le fait que sa préoccupation majeure est la préparation à la guerre. Il a dit avec vigueur (*Lois*, I, 625 e) qu'aucune cité ne devait se considérer comme en état de paix et avait à se préparer constamment au combat. Aussi le seul aspect de l'athlétisme qui l'intéresse est-il la lutte dont il parle assez longuement (*Lois*, VII, 795 d - 796 a).
- (69) On ne retrouve guère ce manque de considération pour l'athlétisme que beaucoup plus tard, chez un Philopoemen, si l'on en croit Plutarque (*Philop.*, III, 3).
- (70) HÉROD., VI, 36.
- (71) DIOD., XII, 9, 5-6.
- (72) HEROD., VIII, 47.
- (73) *I.G.*, I², 655 ; *TOD.*, I², 21 ; RAUBITSCHHECK, *Dedications...*, n^o 76 ; L. MORETTI, *Iscr. agon. grech.*, n^o 11. Les Crotoniates leur érigèrent une statue à Delphes (PAUS., X, 9, 2).
- (74) L. MORETTI, *op. cit.*, pp. 27 sq.
- (75) Cf. *supra*, p. 37, n. 9.
- (76) Cette opinion est encore illustrée au IV^e siècle par Platon, comme nous l'avons vu plus haut.
- (77) J. DELORME, *op. cit.*, pp. 27 sq.
- (78) Cf. J. DELORME, *op. cit.*, pp. 25-26. Même opinion chez H.I. MARROU, *op. cit.*, : « Avec l'athlétisme, c'est tout le vieil idéal homérique de la valeur, de l'émulation, de l'exploit, qui passait des chevaliers au démos ».
- (79) PLAT., *Lachès*, 181 e - 182 d.
- (80) Il y a dans ce passage de Platon un véritable débat entre Nicias et Lachès à propos de l'hoplomachie. Mais contrairement à ce qu'il peut sembler, ce débat ne porte pas essentiellement sur l'utilité ou l'inutilité de l'hoplomachie dans la préparation à la guerre ; à l'époque de Platon, sinon à celle de Nicias, c'eût été méconnaître l'évidence : l'hoplomachie figure en effet en bonne place dans les exercices de la palestre et l'hoplomaque est mentionné au troisième rang parmi ceux qui encadrent les éphèbes (cf. Ch. PELEKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1954, pp. 119 sq.). Le débat porte, en fait, sur la nature du vrai courage : est-ce quand on tient bon à son rang sans fléchir, ou quand on opère un recul tactique pour mieux triompher par la suite ? Le courage peut revêtir toutes ces formes, finit par conclure Socrate pour mettre d'accord les deux antagonistes.
- (81) HEROD., VI, 92. Le combat singulier que livre Eurybate se fait à la suite d'un défi (*paralésios*), comme nous l'apprend Hérodote en IX, 75, à propos de son dernier adversaire Sophanès. Dans ces conditions, cet affrontement n'est pas sans rappeler ceux que se livraient les guerriers homériques : cf. Hector et Ajax (*Il.*, VII, 44-312). En pleine époque classique, la conduite d'Eurybate renoue donc, sur ce point, avec la conduite héroïque.

(82) HEROD., IX, 71.

(83) C'est un mot de même racine qu'utilise Hérodote pour décrire l'état d'esprit d'Aristodamos (*lyssonta*).

(84) Cf. M. DETIENNE, *La Phalange...*, p. 122 ; et, dans le même sens, P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir...*, p. 964.

PREMIÈRE PARTIE

LA MISE EN ŒUVRE DES RITES

CHAPITRE III

L'INTERPRÉTATION DES PRÉSAGES

Au seuil de son récit des guerres médiques, Hérodote attire notre attention sur les signes que les dieux se plaisent à adresser aux mortels : « La divinité, semble-t-il, aime annoncer par des signes les grandes infortunes qui vont frapper une ville ou un peuple ». Et de nous rapporter les signes annonciateurs de la défaite de Chios, l'une des villes grecques d'Asie révoltées contre Darius en 499 : sur une théorie de cent jeunes gens envoyés à Delphes, deux seulement revinrent, les quatre-vingt-dix-huit autres, atteints de la peste, moururent ; à la même époque, dans la ville même de Chios, le toit d'une école s'écroula sur des enfants qui apprenaient à lire et, de cent vingt qu'ils étaient, un seul en réchappa (1)*.

Un siècle et demi plus tard, en 334, à la veille de l'expédition punitive d'Alexandre contre Thèbes qui a eu l'audace de se révolter contre le joug macédonien, les présages envoyés par les dieux aux Thébains sont défavorables : dans le temple de Déméter ils voient une légère toile d'araignée s'élargir jusqu'à atteindre la taille d'un manteau et s'entourer d'un cercle réfléchissant les couleurs de l'arc-en-ciel ; l'oracle de Delphes, consulté, fait savoir que les dieux envoient ce signe à tous ceux qui vont mourir, en l'occurrence aux Béotiens et à leurs voisins. Dans le même temps, des statues élevées sur la place publique se couvrent de sueur ; une voix semblable à un mugissement sort du fond du lac d'Onchestos ; une écume sanglante flotte à la surface des eaux de la fontaine Dircé ; le toit d'un temple construit avec le butin fait sur les Phocidiens se teint de sang (2). On sait que Thèbes fut prise et rasée par Alexandre.

Ainsi, d'un bout à l'autre de la période qui nous occupe, des hommes croient voir dans certains phénomènes surprenants l'annonce de l'issue fatale – ou heureuse – des entreprises qu'ils projettent. Ces signes peuvent revêtir plusieurs formes qu'il convient de rappeler brièvement (3).

A) LES DIFFÉRENTES SORTES DE PRÉSAGES

Les plus impressionnantes sont assurément les *phénomènes célestes* et, parmi ceux-ci, les éclipses : éclipses de soleil (4) ou éclipses de lune (5) ; mais le coup de tonnerre ou la zébrure d'un

*Voir notes p. 61.

éclair dans un ciel serein (6), le passage d'une comète (7), la chute d'une météorite (8), laissent les témoins tout aussi inquiets ou confiants. Un exemple parmi bien d'autres : en 368, Archidamos, roi de Sparte, avant d'attaquer les Argiens, harangue ses troupes ; « ces mots à peine prononcés, il y eut, dit-on, dans un ciel serein, des éclairs et des coups de tonnerre, phénomène de bon augure pour lui » (9).

Ce qui vient des entrailles de la terre n'est pas moins mystérieux et quelquefois terrifiant : les *tremblements de terre* (10) étaient considérés comme un avertissement envoyé par Poseidon, ainsi que nous l'indique expressément Diodore. Parlant du terrible séisme qui ravagea le Péloponnèse et principalement Hélice et Bura, villes d'Achaïe, il nous dit : « Ces malheurs ont donné lieu à de grandes recherches ; les physiiciens essaient de trouver l'explication non pas dans la colère des dieux, mais dans des causes naturelles et nécessaires. D'autres, pénétrés de sentiments religieux, trouvent certaines causes plausibles à l'événement en alléguant qu'il est dû à la colère divine contre des impies » ; un dieu est particulièrement responsable de ces catastrophes : Poseidon. Diodore ajoute, en effet : « Pour prouver que Poseidon est l'auteur de ce désastre, on allègue que ce dieu a dans son pouvoir les tremblements de terre et les inondations, que le Péloponnèse passe depuis longtemps pour être la demeure de Poseidon, et qu'en général toutes les villes du Péloponnèse le vénèrent plus que tout autre immortel » (11).

Des catastrophes soudaines s'abattant sur une communauté : brusques épidémies (12), destructions d'édifices qui prennent feu ou s'écroulent (13), échappent apparemment à toute explication rationnelle. Ainsi, à la veille de son expédition en Asie en 398, Agésilas essaie d'entraîner avec lui plusieurs peuples du Péloponnèse, mais les Corinthiens, en dépit de leur désir ardent de prendre part à l'expédition, refusent, « considérant comme de mauvais augure l'incendie soudain de leur temple de Zeus Olympien » (14).

Quelquefois le *comportement étrange de certains animaux*, sacrés ou non, est tenu pour un avertissement : aigle qui s'empare de colombes sacrées, serpent sacré qui refuse toute nourriture, coqs qui chantent sans arrêt, essaim d'abeilles qui s'abat sur un navire en pleine mer, etc... (15). Par exemple, lorsque Denys le Jeune, tyran de Syracuse, s'apprête à affronter Dion qui cherche à le renverser, on lui annonce, entre autres présages, qu'à la porte de son palais un aigle s'est emparé de la javeline d'un de ses gardes du corps. Les devins lui révèlent que « l'aigle étant le serviteur de Zeus et le javelot l'emblème de la puissance et de la souveraineté, c'était la ruine et l'anéantissement même de la tyrannie que décrétait ainsi le plus grand des dieux » (16).

Quant aux *rêves*, pour peu qu'ils aient lieu avant une action d'envergure, ils se chargent alors d'une signification que l'on veut précise et qu'au besoin le devin aide à éclaircir (17). Ainsi, après la mort de Cyrus et la capture des généraux grecs, Xénophon s'endort rongé d'inquiétude ; il voit alors en songe la foudre tomber au cours d'un orage sur la maison de son père et la mettre en feu. Il se réveille et juge le songe en partie favorable, car il y avait vu une grande lumière qui venait certainement de Zeus ; mais, d'autre part, le feu semblait briller en cercle, ce qui voulait dire qu'il ne pourrait sortir de l'empire perse et y serait encerclé de tous les côtés par des obstacles. Il se décide finalement pour la première interprétation, convainc ses compagnons d'essayer de sortir du pays et se propose pour les conduire (18).

Le plus souvent, *un fait de la plus grande banalité* peut se voir conférer une signification profonde en raison de sa concomitance avec un geste accompli ou une parole prononcée : ainsi le

vol d'un oiseau sur la droite ou sur la gauche (19), l'éternuement d'un tiers (20) et, d'une manière générale, tout ce que les Grecs désignaient du terme de *klédôn* (21). Un exemple : avant la bataille de Mycale contre les Perses en 479, le chef de la flotte grecque, Leutyichidès, reçoit une délégation de Samiens venus lui promettre leur concours. L'un de ces hommes se montre particulièrement pressant. Mais écoutons Hérodote : « Comme le Samien le priaît avec insistance, Leutyichidès lui demanda, qu'il voulût tirer de sa réponse un présage (*klédôn*) ou qu'il agît par hasard sous l'impulsion d'un dieu : « Étranger de Samos, quel est ton nom ? » Et le Samien de répondre : « Hégésistratos ». Leutyichidès, alors, lui coupant la parole, en cas qu'Hégésistratos se disposât à en dire davantage : « J'en accepte l'augure, étranger de Samos ! ». Et il accepta de faire confiance aux promesses du Samien » (22).

Enfin divers événements plus surprenants les uns que les autres remplissaient d'angoisse, d'inquiétude ou d'espoir ceux qui y assistaient ou à qui ils étaient rapportés : flamme qui jaillit de la poitrine d'une statue (23), portes qui s'ouvrent d'elles-mêmes, armes qui disparaissent des temples où elles étaient accrochées (24), naissances monstrueuses (25), etc...

Quelles que soient les formes qu'ils revêtent, ces phénomènes dont le caractère insolite ou, à première vue, inexplicable ne peut manquer de frapper les esprits traduit, à l'évidence, pour ceux qui en sont les témoins, l'intervention d'une force surnaturelle. L'on a quelquefois distingué entre présages et prodiges ; les premiers tireraient leur signification non pas de leur caractère extraordinaire, mais de la relation que l'on peut établir entre leur manifestation et l'événement attendu ou redouté : ainsi le vol d'un oiseau, l'incendie d'un édifice, un éternuement intempestif, un songe, ne sont, à tout prendre, que des phénomènes communs et n'acquièrent de l'importance que dans un contexte donné ; les seconds, en revanche, s'imposeraient d'emblée comme des expressions de la volonté divine, en raison de leur étrangeté, de leur soudaineté ou de leur fréquence : coups de tonnerre dans un ciel serein, tremblements de terre, comportements étranges d'animaux, etc., autant de phénomènes dont aucune explication naturelle ne saurait apparemment rendre raison. Mais, comme le fait remarquer à juste titre R. Bloch, « il n'y a pas, en Grèce, de différence *de nature* entre le présage et le prodige ; l'un et l'autre sont des signes divinatoires pouvant éclairer l'homme et la cité sur la volonté des dieux et l'avenir plus ou moins proche ». Tout au plus peut-on admettre une différence de degrés, « en raison de l'importance supérieure du prodige, signe de poids et dont nul, à moins d'aveuglement, ne saurait négliger la semonce » (26). Au demeurant, la terminologie utilisée désigne souvent par les mêmes mots (par ex. *sémeion*, *oiônos*) l'un et l'autre de ces « signes ». Aussi avons-nous confondu sous une même rubrique, celle des présages, ces avertissements que la divinité adresse aux hommes pour leur manifester son encouragement ou sa réprobation à la veille d'une entreprise (27).

Il nous faut, dans un premier temps, rassembler les différents témoignages que nous avons recueillis pour le V^e et le IV^e siècle, pendant les différents conflits qui jalonnèrent cette période, puis nous demander quelle foi les hommes qui vécurent ces événements ont accordée à ces signes divins, et dans quelle mesure l'évolution des mentalités qui s'est produite durant ces deux siècles a pu porter atteinte à ce crédit.

B) EXAMEN DES TÉMOIGNAGES

1 – La période des guerres médiques

Les guerres médiques s'accompagnent d'une série de présages qui prennent place aussi bien au départ des deux grandes expéditions perses que durant les opérations elles-mêmes.

Au moment où Datis, à la tête de la flotte perse, quitte Délos où il fait escale pour se diriger vers la Grèce, l'île est secouée par un violent tremblement de terre. Hérodote y voit un présage envoyé par la divinité pour annoncer aux hommes les malheurs qui s'abattront sur eux. Et en effet, souligne-t-il, de nombreux maux frappèrent la Grèce, tant du fait des Perses qu'à cause des luttes intestines des Grecs (28). Xerxès, quant à lui, reçoit de multiples avertissements au moment où il se prépare à envahir la Grèce. Le premier de ces avertissements est un songe qui lui est envoyé dans les conditions que voici et qu'il nous faut rappeler : ayant délibéré avec son entourage sur l'opportunité de son expédition, il reste perplexe et, la nuit venue, en vient à la conclusion qu'il doit renoncer à son projet. Là-dessus, il s'endort et, pendant son sommeil, il lui semble qu'un homme de haute taille vient lui reprocher vivement ce changement d'opinion. Xerxès passe outre, mais, la nuit suivante, l'apparition revient et, cette fois, menace le Roi des pires malheurs s'il renonce à sa campagne. Épouvanté, Xerxès réveille Artabane, son oncle paternel, à qui il demande de prendre sa place sur son trône, puis dans son lit ; «si c'est vraiment un dieu qui l'envoie, un dieu dont le bon plaisir est absolument qu'une expédition soit faite contre la Grèce, ce même fantôme viendra voler aussi auprès de toi et te donnera le même ordre qu'à moi». Artabane se prête, de mauvaise grâce, à la substitution et, la nuit suivante, l'apparition se manifeste à nouveau, proférant des menaces à son égard et renouvelant sa mise en garde contre le Roi. Au matin, Xerxès et Artabane conviennent qu'ils sont poussés à l'expédition par une volonté surhumaine (29).

Sur le trajet qu'il emprunte pour se rendre en Grèce, d'autres présages assaillent Xerxès : à Sardes, on lui rapporte qu'une mule vient de mettre bas un poulain hermaphrodite (30) ; puis, à peine a-t-il quitté cette ville que se produit une éclipse de soleil ; inquiet, il demande aux mages de quoi elle pouvait être l'annonce et ceux-ci répondent que la divinité prédisait aux Grecs l'anéantissement de leurs villes, car «c'était le soleil qui était pour les Grecs l'annonciateur de l'avenir, tandis que pour eux, les Perses, c'était la lune». Ravi de ce qu'il entendait, Xerxès poursuit sa route (31). Enfin, comme il venait de traverser l'Hellespont, un grand prodige lui apparut : une jument mit bas un lièvre ; cela signifiait clairement, nous dit Hérodote, que Xerxès allait conduire une expédition fastueuse et magnifique mais qu'il s'en retournerait dans son pays en courant pour sauver sa propre vie. Mais le Roi ne tint aucun compte de ce prodige dans lequel il ne vit pas un présage, bien qu'il fût facile à interpréter, comme se plaît à le souligner Hérodote (32).

Du côté grec, c'est autour de l'épisode de Salamine que se nouent le plus grand nombre de présages. L'on sait qu'à l'approche de Xerxès l'évacuation d'Athènes fut décidée, à la suite d'un oracle de Delphes habilement interprété par Thémistocle (33). Un présage vient d'ailleurs, à point nommé, pour vaincre les dernières résistances de ceux qui croyaient pouvoir demeurer dans la ville : le grand serpent, gardien de l'Acropole, à qui l'on présente tous les mois un gâteau de miel, semble avoir disparu, car la dernière offrande est restée intacte ; les Athéniens sont dès lors convaincus, nous dit Hérodote, qu'Athéna elle-même avait abandonné la ville (34). Dès lors

l'évacuation d'Athènes n'est plus guère remise en question. Au reste, tout concourt à laisser croire aux Athéniens qu'ils ont agi sagement en choisissant de se battre sur mer : après la prise de la ville par Xerxès, des bannis athéniens qui étaient rentrés dans les fourgons du Perse montent faire un sacrifice sur l'Acropole ; ils y constatent que, de l'olivier d'Athéna endommagé la veille encore par un incendie, avait poussé un rejeton d'une coudée ; on ne manqua pas d'y voir le présage d'une renaissance d'Athènes qui se relèverait de ses ruines (35). Puis, quand vient le moment de l'affrontement final, les dieux multiplient les signes favorables aux Grecs : un tremblement de terre se produit au lever du soleil et les Grecs, y voyant un encouragement, adressent des prières aux dieux et aux héros — et plus particulièrement aux Eacides (36) ; de plus, une chouette, volant du côté droit de la flotte, vient se poser au sommet du mât du navire de Thémistocle au moment précis où celui-ci tente de convaincre les autres chefs d'engager la bataille ; et, nous dit Plutarque, « ce fut pour cette raison surtout que les Grecs se rangèrent à son avis et se préparèrent à combattre » (37) ; enfin, un nuage de poussière, comme en produisent des myriades d'hommes qui se déplacent, venant d'Eleusis à travers la plaine de Thria, se dirige vers la mer et retombe sur les navires grecs, en même temps que le ciel retentit d'une grande clameur : ce sont les dieux qui vont au secours des Grecs (38). Ces présages, on le voit, sont tous favorables aux Grecs qui y trouvent un encouragement opportun. Un seul présage défavorable concerne l'épisode de Salamine : au moment où Cléombrotos, roi de Sparte, travaille avec son armée à barrer d'un mur l'isthme de Corinthe, une brusque éclipse de soleil se produit, le contraignant à ramener son armée à Sparte (39). Encore peut-on penser que les dieux voulaient ainsi dissuader les Grecs de choisir cette ligne de défense et les inciter à concentrer tous leurs efforts sur Salamine !

Crédulité générale des contemporains

Ce qui nous frappe durant cette première période, c'est l'extrême crédulité des contemporains de Xerxès et de Thémistocle qui accordent aux présages une créance si démesurée que ceux-ci vont jusqu'à déterminer leur conduite et — mieux encore — leur stratégie. Rares sont les notes de scepticisme que l'on peut déceler à cette époque. Lorsque Xerxès demande à Artabane de prendre sa place, celui-ci tient d'abord à faire quelques réserves sur la portée des songes : « Ce qui, d'ordinaire, nous hante en songe sous forme de visions est ce à quoi on pense durant le jour ; or, pendant les journées précédentes, nous étions occupés, fort occupés de cette expédition ». Vue déjà très rationaliste que celle qui consiste à regarder les songes comme des reflets de nos préoccupations du moment ; elle est, de toute évidence, l'expression du sentiment d'Hérodote lui-même sur ce phénomène (40) ; mais on peut douter que ses contemporains l'aient suivi sur cette voie. Nous le verrons, les rêves seront, jusqu'au bout de la période qui nous occupe, les moins contestés des présages.

L'attitude d'un Thémistocle est plus significative : il est peu probable, en effet, qu'il ait partagé la crédulité populaire ; bien mieux, il s'en est puissamment servi pour parvenir à ses fins. Plutarque pense — et le dit sans détours — que c'est Thémistocle qui demanda aux prêtres de suggérer aux Athéniens d'interpréter la disparition du serpent de l'Acropole comme la désertion d'Athéna. Il va même jusqu'à comparer les diverses ruses utilisées par Thémistocle, durant tous ces événements, à la « machinerie aérienne du théâtre tragique » (41). De fait, nul mieux que Thémistocle ne sut tirer parti de cette atmosphère d'inquiétude, puis de panique, qui régna à Athènes à la veille de Salamine. Pour lui, les présages ne sont, tout comme les oracles, que des

moyens par lesquels il essaie de suggérer à ses concitoyens ce qui lui paraît être la meilleure ligne de défense. Ces «présages-prétextes», ce n'est pas la première fois, du reste, que nous les rencontrons dans des circonstances analogues : l'attitude de Thémistocle n'est pas sans rappeler celle de Cléomène, roi de Sparte, invoquant, pour se justifier de n'avoir pas pris Argos au début du siècle, une flamme éclatante qu'il avait vu jaillir de la poitrine de la statue d'Héra (42).

Mais il va sans dire que de telles attitudes, si elles se rencontrent parfois chez quelques dirigeants, n'ont guère cours chez les hommes de troupe, et il arrive que les chefs soient contraints de modeler leur comportement sur celui de leurs hommes. *L'incident suivant que nous rapporte Plutarque en est la meilleure illustration : dans les heures qui précédèrent l'engagement de Salamine, on amena à Thémistocle trois jeunes prisonniers perses. «Le devin Euphrantidès les aperçut et, comme la flamme du foyer s'était élevée haute et claire au-dessus des victimes, tandis qu'au même instant un éternuement se faisait entendre sur la droite fournissant un présage, il saisit la main de Thémistocle, lui ordonnant d'immoler ces jeunes gens, après les avoir consacrés à Dionysos Omestès, en formulant des vœux». Thémistocle refuse tout d'abord, mais ses hommes, soucieux de mettre tous les atouts de leur côté, le contraignent à sacrifier les trois prisonniers (43). Si cette anecdote n'est pas controuvée (44), elle montre, à l'évidence, le fossé qui existe entre la liberté que prennent avec les présages de rares esprits éclairés et l'influence profonde que ces signes divins avaient sur la foule de leurs contemporains.*

2. La période de la guerre du Péloponnèse

La guerre du Péloponnèse n'est pas moins fertile en exemples de présages. Avant même qu'elle n'éclate, chacun perçoit comme un sévère avertissement un tremblement de terre qui secoue Délos : «On disait et on croyait que c'était là un signe se rapportant à ce qui allait arriver» (45). Dans l'atmosphère de superstition que nous décrit Thucydide, les hommes sont à l'affût de tout ce qui peut les fixer sur un avenir lourd de menaces. Au surplus, les premiers malheurs qui s'abattent sur Athènes n'augurent rien de bon de la part des dieux : c'est la terrible peste de 429 qui, s'ajoutant aux revers des premières campagnes, pratique des coupes sombres dans la population athénienne ; accablés par le fléau, les Athéniens attribuent cette calamité à quelque vengeance divine et s'en vont consulter l'oracle de Delphes qui leur conseille de purifier l'île de Délos (46). Mais c'est l'expédition de Sicile de 415 - 413 qui s'accompagne du plus grand nombre de présages. Dans les jours qui précédèrent le départ, «les signes les plus évidents et les plus clairs», nous dit Plutarque, ne détournèrent pas les Athéniens de leur projet : en une nuit, tous les Hermès placés devant certaines maisons sont mutilés, à l'exception d'un seul, et ce sacrilège provoque une émotion considérable ; à la même époque, un homme, bondissant sur l'autel des Douze Dieux à Athènes, s'y émascule avec une pierre ; à Delphes des corbeaux font tomber à coups de bec le fruit d'or d'un palmier de bronze sur lequel les Athéniens avaient dressé une statue d'Athéna (47). Engagés, malgré ces présages défavorables, dans une coûteuse et difficile expédition, les Athéniens, on le sait, essuient plusieurs revers et Nicias, le chef du groupe expéditionnaire, songe à la retraite. L'ordre de se réembarquer était donné et l'on allait prendre le large, lorsque la lune s'éclipsa à la grande terreur de Nicias et de ses hommes. «Car la plupart comprenaient déjà plus ou moins que l'obscurcissement du soleil, qui coïncide toujours avec le trente du mois, provient de la lune ; mais, pour la lune elle-même, quel est l'astre dont la remontée l'offusque, et comment il se fait qu'à l'état de pleine lune, elle perd de sa lumière tout à coup, et prend toutes sortes de teintes,

il ne leur était pas facile de le saisir, et ils croyaient que c'était un événement extraordinaire, un signe précurseur de grandes calamités envoyé par les dieux» (48). Les devins sont convoqués et ordonnent de différer le départ, se conformant en cela aux prescriptions d'Autoclide, auteur de «Règles d'interprétation» qui commandaient en pareil cas d'épier pendant ce laps de temps les signes du soleil et de la lune. Ce délai est fatal aux Athéniens, car les Syracusains le mettent à profit pour assurer leur avantage. Il s'ensuit une bataille où les Athéniens ont le dessous. C'est le glas de la désastreuse expédition de Sicile (49).

Jusqu'à la fin du long conflit qui opposa Sparte et Athènes se multiplieront les présages. A la veille de la bataille des Arginusus, en 406, Thrasybule, l'un des chefs athéniens, eut un songe : il lui sembla être à Athènes et jouer avec six des autres généraux les *Phéniciennes* d'Euripide ; d'autres acteurs avec qui ils concouraient pour le prix de tragédie jouaient les *Suppliantes* ; Thrasybule et ses compagnons remportaient le prix par une victoire difficile, puis mouraient tous «comme les sept chefs de l'expédition contre Thèbes». Consulté sur ce rêve, le devin déclara que les sept généraux allaient mourir, mais que, en revanche, les entrailles des victimes sacrifiées avant la bataille laissaient prévoir un plein succès pour les forces athéniennes. Thrasybule et ses collègues ordonnèrent alors qu'on annonçât à leurs hommes la mort prochaine des chefs en même temps que la victoire pour tous (50). On sait que les Athéniens vainquirent la flotte lacédémonienne dans cette bataille, mais que les stratèges qui commandaient aux Arginusus se virent intenter un procès, à leur retour à Athènes, pour n'avoir pas recueilli ceux de leurs dont les navires avaient été détruits ; ils furent tous condamnés à mort (51). Enfin, la dernière phase de la guerre du Péloponnèse, la bataille d'Aigos-Potamos en 404, est, elle aussi, accompagnée de présages défavorables pour les uns, favorables pour les autres. Mais écoutons Plutarque (52) : «Il y eut des gens pour dire que les Dioscures s'étaient montrés, de chaque côté du navire de Lysandre, sous la forme d'astres resplendissants qui veillaient au gouvernail au moment où il sortait du port pour attaquer les ennemis. D'autres affirment que la chute de la pierre fut le présage de ce désastre (subi par les Athéniens), car il tomba du ciel, selon ce que croient plusieurs personnes, une pierre de dimensions extraordinaires sur Aigos-Potamos ; on l'y montre encore aujourd'hui et elle est vénérée par les gens de la Chersonèse». Épiphanie d'êtres divins, chute de météorite, les dieux ne pouvaient marquer par des signes plus éclatants l'importance d'une bataille où le sort des deux cités se jouait de façon décisive.

Périclès et les présages

Mais déjà apparaissent, durant cette période, des comportements qui tranchent sur la crédulité générale. L'on ne sera pas surpris de voir Périclès donner l'exemple d'une des premières attitudes rationalistes devant des phénomènes qui plongent ordinairement leurs témoins dans la plus vive inquiétude. En 429, il se dispose à prendre la mer pour mener une expédition navale contre Lacédémone : «L'embarquement était fini et Périclès était déjà monté sur sa trière lorsqu'il survint une éclipse de soleil qui obscurcit le ciel et jeta l'effroi dans tous les esprits, comme en présence d'un grand prodige. Périclès, voyant son pilote tremblant et interdit, lui mit sa chlamyde devant les yeux comme on voile pour lui demander si cela lui faisait peur ou s'il voyait un présage sinistre. Non, dit le pilote – Eh bien, reprit Périclès, quelle différence y a-t-il entre ceci et cela sinon que ce qui a produit cette obscurité est plus grand que ma chlamyde ?» (53). Plutarque ajoute, il est vrai, en conclusion de son récit : «Voilà du moins ce que l'on raconte dans les écoles

de philosophes». Mais, en admettant même qu'elle ait été forgée *post eventum*, cette répartition de Périclès correspond bien à ce que nous savons de l'homme d'État, de sa formation, de ses fréquentations et des influences qu'il subit (54). Plutarque insiste, pour sa part, sur les leçons d'Anaxagore (55) qui auraient permis à Périclès de s'élever au-dessus de la *deisidaimonia*. «Celle-ci, ajoute-t-il, naît de l'effroi inspiré par les phénomènes célestes aux hommes qui n'en connaissent pas les causes et qui, par suite de leur ignorance, sont pris de trouble et d'affolement en matière de religion. La science de la nature, en bannissant cette ignorance substituée à la *deisidaimonia* timide et fébrile la piété ferme que de bonnes espérances accompagnent» (56).

Le problème est ici clairement posé : la *deisidaimonia* est fille de l'ignorance ; mais l'homme éclairé ne cesse pas pour autant de croire en l'action des dieux ; l'explication qu'il peut donner de certains phénomènes lui permet de les regarder sans trouble, mais ne l'autorise pas à imaginer un monde sans dieux. Ceux-ci sont, en définitive, à l'origine de toutes choses et la réalisation de nos entreprises doit se fonder sur l'espoir que nous mettons dans la faveur qu'ils nous portent. Ainsi, si l'on y réfléchit bien, le tort d'un Nicias n'est pas d'interpréter l'éclipse de lune comme un signe, mais de la considérer à tort comme le présage d'une catastrophe. Et en effet, nous dit Plutarque, s'il avait eu auprès de lui un «devin qualifié», celui-ci l'aurait rassuré, «car le présage de l'éclipse, Philochoros l'affirme, loin d'annoncer le malheur à des fuyards, était au contraire tout à fait favorable, car c'est l'obscurité que réclament les actions accomplies dans la crainte, et la lumière leur est hostile» (57). En d'autres termes, si Nicias avait été moins enclin à la *deisidaimonia*, il eût compris que cette éclipse était envoyée par les dieux pour protéger sa retraite et en eût tiré plus d'espoir que de crainte. Périclès, en revanche, a su, tout en rejetant la *deisidaimonia* d'un Nicias, rester dans les limites de la plus grande *eusebeia*. Au demeurant, nous savons qu'il ne dédaignait pas, lui non plus, les conseils des devins et l'un d'eux, Lampon, compta parmi ses familiers (58). Mais il en usait avec modération, tandis que Nicias «s'adonnait non sans quelque excès à la divination et aux pratiques du même genre» (59).

Les limites de l'Aufklärung

Il y a donc des limites à l'*Aufklärung* de l'époque péricléenne (60) et le siècle s'achève d'ailleurs sur une magnifique profession de foi de Thrasybule. Exhortant ses troupes à la veille de la bataille de Mounychie, il leur dit : «Les dieux combattent visiblement avec nous. En plein beau temps, ils font la tempête, au moment où nous en avons besoin ; quand nous en venons aux mains, malgré notre petit nombre en face d'un ennemi supérieur, leur faveur nous fait élever un trophée ; et voici qu'ils nous ont amenés sur un terrain où nos adversaires ne pourront se servir ni de leurs lances ni de leurs javelots...» (61). Les dieux ont donc tout prévu, il suffit de leur faire confiance. Malgré un siècle d'écart, l'on n'est pas très éloigné de la déclaration qu'Hérodote plaçait dans la bouche d'Artabane : «La divinité aime rabaisser tout ce qui s'élève. C'est pour la même raison qu'une armée nombreuse est détruite par une petite lorsque, par exemple, le dieu, dans sa jalousie, lui inspire une terreur panique ou la terrifie par des coups de tonnerre» (62).

3. Le IV^e siècle

Pour le IV^e siècle, nous avons la chance d'avoir en Xénophon qui est notre principale source (jusqu'en 362 du moins) un homme particulièrement attentif à ces signes divins et un écrivain singulièrement friand de détails anecdotiques. Mais Plutarque l'est tout autant, ainsi que Diodore.

Aussi chacun des principaux épisodes autour desquels s'articule cette longue période — hégémonie lacédémonienne (403-371), prépondérance thébaine (371-362), troisième guerre sacrée (357-355), guerres syracusaines (expédition de Dion en 357 et de Timoléon en 344) — s'accompagne-t-il de nombreux exemples de présages que nos sources ne manquent jamais de nous rapporter.

En 400, lors d'une expédition, en Elide, d'Agis, roi de Sparte, l'armée a déjà pénétré en territoire ennemi et se livre au pillage lorsque se produit un brusque tremblement de terre. Agis qui y voit un signe des dieux, repasse la frontière et licencie son armée (63). Il n'y a là rien que de très normal, si l'on peut dire, et l'on a vu les Lacédémoniens agir pareillement en 426 et 414 (64). Mais douze ans plus tard, dans des circonstances analogues, la réaction du roi de Sparte est toute différente : les Lacédémoniens viennent de pénétrer en Argolide sous la conduite du roi Agésipolis ; alors que les hommes achèvent leur repas, juste au moment des libations, la terre se met à trembler. Là-dessus, les soldats entonnent le péan en l'honneur de Poseidon (65) ; certains sont d'avis de s'en aller, se rappelant qu'Agis avait procédé ainsi, mais Agésipolis est d'un avis contraire : il fait valoir que si le tremblement de terre avait eu lieu avant l'invasion du territoire, c'eût été un signe de réprobation, mais puisqu'il avait déjà pénétré en pays argien, c'était un encouragement. Sur ce, il offre un sacrifice à Poseidon et poursuit sa route. Mais, peu de temps après, la foudre tombe sur son armée et plusieurs de ses hommes sont tués ; il n'en poursuit pas moins ses opérations et ne se décide à rebrousser chemin que lorsque, pendant un sacrifice, il trouve aux victimes un foie incomplet (66).

L'on est quelque peu surpris de la conduite d'Agésipolis car, comme le fait remarquer Pausanias qui rapporte également cet incident, «les Lacédémoniens, plus que tout autre peuple grec, étaient effrayés par les signes divins» (67). Mais il est clair que le roi de Sparte ne rejette pas sans distinction l'ensemble des présages, mais opère, pour ainsi dire, une sélection parmi eux. Considère-t-il certains d'entre eux comme plus impératifs que d'autres et le sacrifice comme plus déterminant que le séisme ? C'est une question sur l'importance de laquelle nous nous proposons de revenir (68). En tout cas, l'on aura remarqué qu'il se livre, de son propre chef, sans le secours du devin, à une véritable exégèse du premier présage ; l'on peut se demander s'il n'y a pas là survivance d'une des fonctions de la souveraineté des temps mythiques, la fonction divinatoire (69).

Mais aucun événement autant que la bataille de Leuctres, où les Thébains écrasèrent les Lacédémoniens en 371 et mirent fin à l'hégémonie de Sparte, n'a été accompagné, aux dires des historiens, de présages aussi nombreux et aussi divers. C'est également à cette occasion que, de la façon la plus nette, s'affirme le scepticisme de certains hommes éclairés à l'égard de ce que le vulgaire continue à considérer comme des avertissements de la divinité. Dès 372, plusieurs prodiges annoncent le triomphe des Thébains : «En ce temps-là, la divinité annonça aux Lacédémoniens la perte de l'hégémonie qu'ils détenaient depuis quelque cinq cents ans. En effet, dans le ciel apparut, pendant plusieurs nuits, une grande torche brillante que l'on nomma, en raison de sa forme, la poutre enflammée. Et, peu de temps après, les Lacédémoniens, contre toute attente, furent vaincus dans une grande bataille et perdirent leur suprématie, sans retour» (70). Il est évident que l'apparition de cette comète ne dut pas être mise en relation, sur le moment, avec la bataille de Leuctres, mais il est non moins sûr qu'elle ne laissa pas d'intriguer et d'inquiéter les Lacédémoniens. Il est en tout cas douteux que le peuple de Sparte ait eu connaissance des théories des physiciens de l'époque qui, si l'on en croit Diodore, s'appuyaient sur les observations des «Chaldéens», pour attribuer ce phénomène à des causes naturelles et en prévoir, même, la périodicité (71). A la même

époque, en Messénie où l'on supportait avec impatience le joug de Sparte, l'un des notables du pays rêva qu'il gisait à côté de sa mère morte, puis que celle-ci revenait à la vie. Il en conclut que les Athéniens retrouveraient leur puissance maritime et viendraient bientôt libérer la Messénie ; en réalité, précise Pausanias, le rêve signifiait que c'était Messène qui recouvrerait sa force après la défaite des Lacédémoniens à Leuctres (72). Ici non plus le présage ne fût certainement pas mis en rapport, sur le coup, avec l'événement qu'il était censé annoncer, d'autant qu'il fut l'objet d'une interprétation incorrecte ; mais lorsque fut connue la victoire de Leuctres, nul doute qu'on y ait vu le premier pas vers la libération de la Messénie.

Mais venons-en aux jours qui précédèrent la bataille, pendant lesquels les Lacédémoniens d'une part, les Thébains de l'autre, reçurent des présages annonçant aux uns leur défaite, aux autres leur victoire. A Sparte même, dans le temple d'Héraclès, des armes résonnèrent soudain et la statue du dieu se couvrit de sueur ; à Delphes, l'on vit la tête de la statue de Lysandre se coiffer subitement d'une couronne d'herbes drues et sauvages ; quant aux étoiles d'or qui avaient été placées dans le sanctuaire d'Apollon par les Lacédémoniens après la victoire d'Aigos-Potamos (73), elles disparurent et ne furent jamais retrouvées. Mais le prodige le plus impressionnant fut le suivant : au moment où les députés que Sparte avait envoyés pour consulter l'oracle de Zeus à Dodone sur l'éventualité d'une victoire, après avoir agité le vase où se trouvaient les sorts (74), rassemblaient ceux-ci, un singe dispersa les sorts eux-mêmes et tout le matériel qui avait été préparé, et mélangea le tout. La prêtresse préposée à l'oracle en conclut que les Lacédémoniens devaient songer non pas à la victoire mais au salut de Sparte (75). A Thèbes cependant, on annonçait que les portes de tous les temples s'étaient ouvertes d'elles-mêmes et les prêtresses affirmaient que c'était là un signe de victoire envoyé par les dieux ; en même temps, dans le temple d'Héraclès, les armes sacrées qui étaient fixées au mur disparurent comme si le dieu lui-même était sorti du temple pour courir au combat (76). A Lébadée, dans le sanctuaire de Trophonios, des coqs se mirent à chanter sans arrêt ; les devins béotiens en conclurent que les Thébains seraient victorieux, «car cet oiseau a coutume de se taire quand il est vaincu et de chanter quand il est vainqueur» (77).

Epaminondas et les présages

Mais déjà certains se mettaient à murmurer que c'était là «supercherie inventée par les chefs du gouvernement» (78). Et, de fait, l'un des principaux chefs thébains, Epaminondas, montre en la circonstance qu'il ne croit guère dans les présages... lorsqu'ils sont défavorables ; ainsi, alors qu'il venait de sortir de la ville avec son armée, «il rencontra un héraut aveugle qui annonçait, comme c'était la coutume, la fuite d'esclaves, proclamant qu'il ne fallait pas les emmener hors de Thèbes, ni les dissimuler, mais les ramener sains et saufs» (78 bis). Les plus âgés des soldats prirent ce cri pour un mauvais présage, car les Thébains ayant été longtemps asservis par les Lacédémoniens, la proclamation du héraut pouvait sembler se rapporter à eux ; mais Epaminondas, refusant de céder à leurs sollicitations, aurait déclaré que «le seul et le meilleur présage est de défendre sa patrie». Un peu plus loin, un second incident se produit : l'une des estafettes thébaines, portant une lance à laquelle était fixée une banderole, s'avancait pour transmettre l'ordre des chefs lorsqu'un coup de vent enleva la banderole et la déposa sur une stèle qui surmontait un tombeau. Or il se trouvait que ce tombeau était celui des Lacédémoniens tués au cours d'une expédition d'Agésilas en Béotie ; les anciens insistent donc pour que l'on n'aille pas contre la volonté des dieux, mais, nous dit Diodore, «Epaminondas, sans répondre, fit avancer l'armée, pensant que la considération du beau

et du juste doit l'emporter sur les présages». Et Diodore d'ajouter : «Il se conduisit là en philosophe qui met en pratique les leçons reçues dans sa jeunesse» (79). Si l'on en croit, du reste, le même Diodore, non seulement Epaminondas affiche à l'égard des présages qui le gênent la plus grande désinvolture, mais il va même jusqu'à en inventer qui lui soient favorables. C'est en effet lui qui, s'apercevant que ses soldats étaient encore frappés de crainte superstitieuse à la suite des présages que nous venons de rapporter, persuada des hommes arrivés récemment de Thèbes de leur dire ceci : dans le temple d'Héraclès, les armes avaient disparu et le bruit courait dans la ville que les anciens héros les avaient enlevées pour venir au secours des Béotiens (80).

Toute une partie du récit de Diodore sent un peu, il est vrai, le récit d'école et il n'est pas exclu qu'il ait développé là un thème cher à certaines écoles philosophiques, celui de la considération du beau et du juste, en leur empruntant les exemples ordinairement cités : Périclès, Calliocratidas, Epaminondas, etc... (81). Mais il n'en est pas moins vrai qu'Epaminondas suivit les leçons de philosophes, notamment ceux de l'école pythagoricienne (82), et sa conduite n'a, en soi, rien de surprenant.

Pélopidas et les présages

L'attitude adoptée à l'égard des présages par un autre chef thébain, Pélopidas, est toutefois moins nette. En 364, les Thébains décident de porter secours à quelques villes de Thessalie menacées par Alexandre de Phères. Au moment où ils s'appêtent à sortir de la ville sous la conduite de Pélopidas, une éclipse de soleil se produit qui plonge la ville dans l'obscurité ; tous les devins interprètent cet événement comme le présage de la mort de Pélopidas et l'annonce de l'éclipse de la cité. Pélopidas, malgré le trouble de ses concitoyens, n'en décide pas moins de sortir et, à défaut d'emmener l'armée tout entière, se met en route avec trois cents volontaires. On serait tenté d'opposer ici le comportement d'un sceptique à celui du vulgaire en proie aux phantasmes de la plus vive superstition. Mais les raisons de l'attitude de Pélopidas sont diversement appréciées par Plutarque et Diodore (83). Plutarque présente la résolution du chef thébain comme une sorte de *devotio* : «Pélopidas, voyant toute la population troublée par ce phénomène, ne crut pas devoir contraindre des gens apeurés et sans espoir, ni risquer la vie de sept mille citoyens ; mais il se sacrifia lui-même pour les Thessaliens et, prenant avec lui trois cents cavaliers et des mercenaires, il se mit en campagne...». En d'autres termes, Pélopidas aurait cru, lui aussi, que ce présage annonçait sa mort, mais il aurait passé outre, donnant le pas à la réussite de sa politique sur son propre salut. Plutarque le rapproche, du reste, de Marcellus qui fit preuve d'un égal mépris pour la mort et réunit les deux hommes en une même réprobation (84). Pour Diodore, en revanche, Pélopidas aurait agi «poussé par la fatalité» ; autrement dit, son attitude de bravade ne résulte pas du mépris d'un homme éclairé pour des signes prétendus divins, mais lui est dictée par une force supérieure qui le conduit à son destin.

Quoi qu'il en soit, dans l'une et l'autre hypothèse, Pélopidas semble avoir donné au présage la même signification que ses concitoyens. Au demeurant, ne le voyons-nous pas, quelques années plus tôt, accorder quelque créance à un autre présage ? A la veille de la bataille de Leuctres, il est visité par un songe au cours duquel il voit des jeunes filles se lamenter sur les tombeaux des Thébains et entend Scédasos lui ordonner de sacrifier une vierge rousse, s'il voulait vaincre l'ennemi (85) ; il rapporte ce présage aux devins qui sont partagés : les uns lui ordonnant d'obéir et lui rappelant des exemples historiques, les autres soutenant que cela ne pouvait être agréable aux dieux.

Pélopidas est perplexe et son embarras montre bien qu'il est sensible à l'avertissement divin, n'hésitant que sur les moyens d'y donner suite. Il est finalement tiré d'affaire par la sagacité du devin Théocrite qui lui conseille de sacrifier une jeune pouliche à la crinière d'un roux très vif (86). Mais on peut se demander s'il n'y a pas une autre explication aux contradictions que l'on décèle dans la conduite de Pélopidas : en homme averti des phénomènes célestes — comme pouvaient l'être à cette époque les jeunes gens des grandes familles thébaines (87) — il replace dans son contexte naturel l'éclipse de soleil et ne s'en effraie pas outre mesure ; mais il est beaucoup plus troublé par des rêves qu'aucune théorie rationnelle n'avait encore expliqués de façon satisfaisante et qui gardaient donc — même aux yeux des esprits forts — toute leur valeur de présages.

Dion et les présages

Un autre exemple nous montre d'ailleurs plus nettement encore la différence d'attitude qu'adoptent les témoins d'un phénomène étrange, selon qu'on peut l'expliquer par des causes naturelles ou qu'il échappe encore à toute approche rationnelle. En 357, au moment où Dion se met en route pour la Sicile afin de chasser du pouvoir Denys le Jeune, tyran de Syracuse, une éclipse de lune se produit. Mais écoutons Plutarque (88) : «Après les libations et les prières habituelles, il y eut une éclipse de lune. Elle ne présentait nullement le caractère d'un prodige *pour les gens de l'entourage de Dion*, qui savaient calculer le retour des éclipses à intervalles réguliers, les rencontres de l'ombre avec la lune et l'interposition de la terre entre elle et le soleil. Mais aux *soldats bouleversés* à qui il fallait un réconfort, le devin Miltas, se dressant au milieu d'eux, les invita à prendre courage et à espérer la meilleure issue, car la divinité annonçait ainsi l'éclipse de ceux qui aujourd'hui étaient en vue. Or rien n'était plus en vue que la tyrannie de Denys dont ils éteindraient l'éclat sitôt débarqués en Sicile». Voilà donc une opposition, on ne peut plus nette, entre la crédulité du vulgaire que rien ne peut arracher à ses superstitions et la lucidité des chefs que leur formation met à même de comprendre un phénomène de ce genre sans le secours de la religion (89). Au surplus — ce qui est rare — c'est le devin, Miltas, qui opère cette distinction, car il a eu la chance, apprenons-nous par ailleurs, de participer autrefois aux entretiens de l'Académie (90). Nous n'en sommes que plus surpris de voir le même Miltas, quelque temps plus tard, expliquer à Dion et à ses amis le sens d'un présage survenu pendant la traversée : un essaim d'abeilles avait recouvert, en pleine mer, la poupe de leur navire et, selon Miltas, «il fallait craindre qu'après une courte période de succès, la décadence ne succédât pour Dion à l'apogée» (91). Tout se passe donc comme si, là encore, seuls certains présages étaient soumis à un examen critique, la crédulité reprenant dans tous les domaines que n'avaient pas atteints les lumières (92).

Autres « esprits forts »

Cela est si vrai que, même quand il s'agit de phénomènes qu'il serait aisé d'expliquer en faisant appel à des lois déjà connues, l'irrationnel l'emporte, pour peu qu'ils soient mis en relation avec d'autres présages sur lesquels la raison n'a pas prise. Ainsi, lorsque Timoléon, préparant une expédition en Sicile en 345, fait voile de Corinthe vers l'Italie, il voit une «torche enflammée» le précéder dans le ciel, et cela jusqu'à son arrivée. Pour lui, il ne fait aucun doute qu'il s'agit des déesses Déméter et Coré qui avaient promis en songe à leurs prêtresses de Corinthe qu'elles l'accompagneraient dans tout son trajet jusqu'à son arrivée dans l'île qui leur était consacrée (93). Les mêmes contradictions se rencontrent chez des hommes aussi dénués de scrupules religieux que

les chefs phocidiens Philomélos et Onomarchos. On sait avec quelle brutalité Philomélos traita la Pythie de Delphes pendant la troisième guerre sacrée (94), et ce que fit Onomarchos des trésors du sanctuaire d'Apollon qui avait été mis au pillage (95). L'un et l'autre cependant attachent la plus grande importance à certains présages : le premier, voyant un aigle donner la chasse aux colombes nourries dans le sanctuaire de Delphes et s'en saisir sur l'autel même du dieu, trouve là l'annonce que les Phocidiens et lui-même deviendront les maîtres de Delphes (96) ; le second se voit en rêve modelant de ses mains le colosse de bronze que les Amphictyons avaient élevé dans le temple d'Apollon et lui donnant des proportions gigantesques ; il en conclut que les dieux lui signifiaient par là que sa gloire augmenterait grâce au commandement dont il venait d'être investi (97).

Ainsi le scepticisme, voire l'irrévérence, de certains chefs de guerre, est curieusement sélectif. Peu portés à accorder foi au caractère divin de certains phénomènes insolites, ils sont, en revanche, prêts à faire crédit à d'autres « signes », notamment aux rêves. Il ne semble donc pas que durant cette dernière période l'on ait fait entièrement fi des présages dans la conduite de la guerre.

C) SIGNIFICATION DE CETTE PRATIQUE

Deux constatations s'imposent au terme de ce rappel des présages et des réactions qu'ils ont suscitées aux V^e et IV^e siècles :

1. Crédulité des hommes de guerre

Il est clair que la crédulité l'emporte bien souvent sur le scepticisme ou la désinvolture, et cela aussi bien chez les contemporains d'un Thémistocle que chez ceux d'un Périclès, voire d'un Pélopidas. Les progrès de l'esprit critique eussent pu permettre aux hommes de ce temps d'attribuer des causes naturelles à des phénomènes insolites ou prodigieux ; mais l'on s'aperçoit qu'il n'en fut pas toujours ainsi, soit que l'audience des philosophes ait été singulièrement limitée auprès des hommes de ce temps, soit que la philosophie n'ait pas su proposer d'explication suffisamment claire et convaincante pour ces phénomènes

L'audience des philosophes

Il n'est pas sûr, en effet, que les théories des philosophes aient toujours rencontré beaucoup d'écho auprès de l'opinion. Rapportant la grande frayeur qui saisit Nicias et ses hommes en Sicile devant l'éclipse de lune, Plutarque relève qu'Anaxagore avait pourtant déjà donné une explication claire de ce phénomène, mais que ses théories n'étaient pas bien connues ; de plus, ajoute-t-il, on n'avait que méfiance pour les « physiciens » (98). Sans doute, à l'époque de Périclès, Anaxagore eut-il une certaine influence sur l'homme d'État lui-même et sur son entourage immédiat. Encore peut-on observer qu'elle ne fut pas sans partage. On connaît l'anecdote du bélier unicorne que l'on avait amené d'un des domaines de Périclès : Lampon, le devin, y avait vu l'annonce du triomphe d'un seul parti, celui de Périclès ; Anaxagore, ouvrant le crâne de l'animal, aurait en revanche donné une explication anatomique. Mais si le philosophe fut admiré sur le moment, plus tard l'admiration se reporta sur Lampon, car les événements semblèrent lui donner raison (99). On peut penser, au demeurant, qu'en cette époque des lumières, bien des esprits éclairés devaient chercher,

malgré tout, à concilier l'une et l'autre explication en adoptant le parti que prit, en son temps, Plutarque lui-même et qu'il nous rapporte ainsi : «Au reste, rien n'empêchait, je pense, le savant et le devin de rencontrer juste tous les deux, en saisissant correctement l'un la cause et l'autre la fin. Car l'un se proposait de découvrir les causes et les modalités d'un phénomène, l'autre de prédire en vue de quoi il s'était produit et ce qu'il signifiait. Ceux qui prétendent que trouver la cause d'un signe équivaut à le détruire ne réfléchissent pas qu'avec les signes envoyés par les dieux, ils rejettent également ceux que donnent les instruments de fabrication humaine, comme le son des disques, la lumière des torches et l'ombre des aiguilles des cadrans solaires, toutes choses produites en vertu d'une cause, mais aussi en vue de servir de signes» (100).

Il est sûr, en tout cas, que la deuxième moitié du Ve siècle vit l'influence des philosophes connaître un coup d'arrêt, et l'on sait qu'une véritable réaction s'opéra contre le positivisme des idées nouvelles (101). La guerre, assurément, entretient alors une atmosphère de religiosité extrême, voire de superstition, qui pousse l'opinion à la plus vive intolérance et rend les hommes imperméables à toute démarche rationaliste (102). Certes, dans la première moitié du IV^e siècle, il n'en va pas tout à fait de même ; l'influence du platonisme est trop connue pour que nous y insistions (103) et nous nous contenterons d'évoquer cette remarque de Plutarque : signalant le mépris dans lequel on tenait les «physiciens» du temps d'Anaxagore, il ajoute : «C'est sur le tard que la doctrine de Platon, mise en relief par sa conduite et aussi parce qu'il subordonna aux principes divins et souverains les nécessités du monde physique, parvint à ôter son caractère outrageant à la qualification de physiciens et ouvrit à tous la voie des mathématiques» (104). De même, le pythagorisme, avec les groupes constitués à Athènes autour d'Eurytos, disciple de Philolaos et contemporain de Platon, à Thèbes autour de Lysis, maître d'Epaminondas, à Phlionte autour de Polymnestos qui en fit le plus grand centre pythagoricien de l'Hellade, à Tarente avec Archytas, chef de la ville, connut un regain d'influence (105) et il est important de se souvenir qu'il fut aussi une «physique» (106). Mais l'audience accrue des philosophes n'en a pas pour autant assuré, dans tous les domaines et dans toutes les couches de l'opinion, le passage d'une pensée mythique à une pensée rationnelle. Car, et c'est là une observation qui vaut aussi bien pour le Ve siècle, trop souvent la philosophie échoue ou répugne à donner de certains événements une interprétation propre à bannir radicalement toute référence au surnaturel.

Les limites de l'explication rationnelle

Nous avons vu, par exemple, que les rêves étaient les moins contestés des présages. C'est que, d'Héraclite à Aristote, les philosophes n'ont pu donner de leur mécanisme aucune explication suffisamment convaincante pour écarter toute autre interprétation (107). Si la plupart d'entre eux rejettent la conception du rêve comme message divin (108), ils ne s'éloignent guère pour autant de la conception d'un rêve «objectif», vivant de son existence propre, qui était déjà celle d'Homère (109) ; certains d'entre eux, qui ont pourtant esquissé une théorie psychologique du rêve, leur accordent, en dernière analyse, une origine «démonique» (110). Ajoutons, comme l'a fort justement relevé C.A. Meier (111), que l'idée orphique du *sôma* – *sémâ* – idée que l'on retrouve chez certains philosophes – n'a pas peu contribué à renforcer la conviction que les rêves pouvaient être des messages des dieux : l'âme, libérée, pendant son sommeil, de son tombeau charnel, devient plus apte à entrer en communication avec les êtres supérieurs et à recevoir leur message.

Quant aux phénomènes célestes, l'effort des physiciens ioniens pour substituer aux interpré-

tations mythiques une explication qui tint compte des causes naturelles (112) fut curieusement battu en brèche par la diffusion des thèses pythagoriciennes. L. Rougier (113) a montré en effet comment l'astronomie géométrique des Pythagoriciens conduit au polythéisme astral : le mouvement régulier des astres ne peut s'expliquer, pensent les Pythagoriciens, que par la présence d'une «âme intelligente» ; les âmes et les astres ont des mouvements semblables, ils sont formés de la même substance, ont même origine et même destinée. La doctrine pythagoricienne de l'origine et de l'immortalité céleste des âmes réintroduit donc la religion dans l'astronomie. Que cette conception ait été assez répandue dans la deuxième moitié du V^e siècle, un passage d'Aristophane en témoigne : «Est-ce vrai, à ce qu'on dit, à propos de l'air, que nous devenons des astres lorsqu'on meurt ?» demande à Trygée l'un de ses esclaves (114).

Qu'y a-t-il d'étonnant, dès lors, à ce que des hommes que la guerre, au surplus, fait vivre dans une atmosphère d'exaltation, se soient trouvés, en fin de compte, mal armés pour faire face à l'insolite et à l'étrange devant lesquels la philosophie les laissaient singulièrement démunis ?

2. *Présage et sentiment religieux*

La seconde constatation que nous pouvons faire est la suivante : lorsque la crédulité l'emporte, il n'est pas du tout évident qu'un sentiment véritablement religieux y soit pour quelque chose. Et voici pourquoi : devant la plupart des exemples que nous avons rappelés, on ne peut manquer d'être frappé par l'absence de toute tentative pour conjurer un présage funeste par des rites propitiatoires. Or, pour reprendre une classification de P.-M. Schuhl (115), en présence de «puissances mystiques», trois attitudes sont généralement observées :

10) une attitude d'aversion qui consiste à écarter ces forces par le sacrifice d'un bouc-émissaire et le recours à des formules apotropaïques ou à des cérémonies de purification.

20) une attitude de projection qui vise à projeter sur l'adversaire les forces maléfiques par des imprécations ou des manœuvres d'envoûtement.

30) une attitude de provocation par laquelle, au cours d'ordalies ou de tirages au sort, on s'expose volontairement aux «forces mystiques» pour montrer que l'on est soutenu par elles. L'on s'attendrait donc à ce que, de ces trois réactions, les deux premières, du moins, aient été fréquentes, en présence de présages annonciateurs d'un avenir lourd de menaces. Force est de constater qu'il n'en est rien.

Présages «figuratifs»

C'est qu'en vérité, pour la majorité des hommes de ce temps, toute conjuration ou même toute prière semble inutile en face d'un présage. Car le présage paraît souvent être cause en même temps que signe ; non seulement il annonce l'événement, mais, par le seul fait qu'il se manifeste, il confère déjà à celui-ci une existence qui est tout au plus anticipée. J. Bayet, dans une remarquable étude (116), a montré que cela est particulièrement vrai des présages qu'il appelle «figuratifs», c'est-à-dire qui préfigurent l'avenir avec une exactitude parfaite, comme si l'événement à venir s'inscrivait déjà dans un présent qui, de ce fait, le prédéterminait. Il nous semble que ce caractère «déterminant» ou, si l'on veut, prédéterminant n'est pas le propre des seuls présages «figuratifs», mais s'applique, d'une manière générale, à tous les présages. Même si l'événement attendu ou redouté n'est pas figuré dans ses moindres détails et que le présage se présente comme un simple

«signe» dont le symbolisme a besoin d'être traduit en langage clair, il n'en est pas moins considéré comme une projection de l'avenir dans le présent. Dès lors, l'on se trouve en présence non plus d'un avertissement dont on peut ou non tenir compte, mais bien d'une réalité objective qu'on ne peut ignorer et sur laquelle, en tout état de cause, l'on n'a pas prise.

A cet égard, aussi paradoxal que cela puisse paraître, le présage symbolique nous semble avoir encore plus de force que le présage figuratif, en raison même de sa brièveté. C'est une véritable irruption que l'avenir fait dans le présent et sa fugacité même lui confère une résonance que la surprise décuple : ainsi, à la veille de la bataille des Arginuses, Callicratidas, chef de la flotte lacédémonienne, fait un sacrifice. Soudain la tête de la victime roule sur le rivage et est emportée par une vague. Callicratidas *sait* alors qu'il va mourir dans la bataille ; et, le sachant, loin de chercher à conjurer ce funeste présage, il va au-devant de la mort en s'exposant témérairement (117).

Ce qui est vrai de la plupart des présages l'est plus particulièrement des rêves dont nous avons vu précisément qu'ils sont rarement l'objet de réactions sceptiques. D'après les onirologues anciens, il y a trois sortes de songes significatifs : le rêve symbolique qui se présente comme une espèce d'énigme dont la signification a besoin d'être éclairée ; la vision qui préfigure d'une manière clairement perceptible un événement à venir ; le rêve-oracle au cours duquel un personnage apparaît et annonce sans obscurités ce qui doit survenir (118). Seul le second type de songe revêt un aspect figuratif au sens où l'entend J. Bayet ; néanmoins, dans tous les cas, le caractère déterminant du rêve ne fait aucun doute pour celui qui le reçoit et ces trois catégories de rêves qui «réalisent la réalité» s'opposent aux simples visions «dont les paroles ne se réalisent pas» (119).

Les songes que nous avons rapportés dans les pages qui précèdent relèvent soit du type du rêve symbolique (rêve de Thrasybule, rêve d'Onomarchos), soit du type du rêve-oracle (rêve de Xerxès, rêve de Pélopidas) (120). Dans chacun de ces cas, le caractère prophétique de la vision reçue par le dormeur n'est, à aucun moment, mis en doute : Thrasybule *sait* que ses compagnons et lui risqueront leur tête malgré leur victoire, Onomarchos est *convaincu* qu'il sera le maître de Delphes, Xerxès est *contraint* de se lancer dans sa grande expédition ultra-marine, Pélopidas est *assuré* de vaincre s'il sacrifie une vierge rousse. Tous accordent foi au signe qui leur est envoyé après s'en être fait confirmer le sens et sont désormais persuadés de l'accomplissement inéluctable de l'événement préfiguré dans leur vision. En vérité, tout se passe comme si, pour eux, — selon une formule de Lévy-Brühl (121) —, «il y a identité d'essence momentanée entre l'acte magique et la réalité, par quoi le futur serait déjà inclus dans l'actuel».

Causalité magique des présages

Car il s'agit bien, en définitive, de *magie*. La causalité dans laquelle s'inscrivent le présage et son accomplissement est une causalité magique. Les dieux eux-mêmes n'ont pas prise sur cet enchaînement et sont impuissants à en modifier le cours (122). Dès lors s'impose, à l'évidence, l'inutilité de toute conjuration et toute tentative en ce sens est vouée à l'échec. Le présage jouit d'une sorte d'autonomie et aucune intervention divine ne peut entraver le processus de sa réalisation. Aussi bien avons-nous pu constater que l'on n'en tente pour ainsi dire jamais d'infléchir le présage pour poursuivre une action à laquelle il semble contraire ; on cherche, à la rigueur, à infléchir l'action commencée ou le projet caressé, mais, le plus souvent, en vain. C'est, en tout cas, la seule parade que l'on puisse envisager ; ce qui explique que les rites propitiatoires n'aient pas ici leur place, faute de pouvoir s'appliquer avec quelque chance de succès.

Quelques cas, parmi ceux que nous avons rapportés, semblent néanmoins trancher, à première vue, sur cette règle générale : ainsi, après le tremblement de terre qui le surprend au cours d'une expédition en Argolide, Agésipolis fait un sacrifice à Poseidon et poursuit sa route (123). Mais ici le présage est rapporté sans équivoque à un dieu dont tous s'accordaient à reconnaître qu'il était à l'origine des séismes (124) ; il devenait possible, dès lors, de tenter de fléchir ce dieu par des sacrifices appropriés et de conjurer ainsi le présage. Au reste, d'une manière générale, nous avons pu constater que seuls les tremblements de terre sont attribués à une divinité particulière, nommément désignée, que l'on pourra donc espérer atteindre par quelque rite de propitiation. Dans les autres exemples, ou bien le présage est simplement attribué aux «dieux» ou à «la divinité» sans plus de précision (125), ou bien, cas le plus fréquent, aucune mention n'est faite d'une origine divine. Cette indétermination, dans le premier cas, cette imprécision, dans le second, laissent à penser que les présages étaient rapportés à une puissance surnaturelle que l'on n'était pas toujours en mesure de personnaliser.

Mis à part le cas des tremblements de terre — sauf erreur —, l'on peut donc réaffirmer que le présage est généralement *accepté* par celui qu'il concerne. Nous prenons ici le terme «acceptation» au sens fort, c'est-à-dire au sens où un Leutykidès, recevant le «klédôn» que nous avons rapporté plus haut, s'écrie : Δέχομαι τὸν οὐρανόν (126). Cette phrase, comme tout commentaire qui accompagne la réception d'un présage, ajoute encore à son caractère déterminant en lui conférant une réalité supplémentaire : celle qu'entraîne toute parole prononcée dans un contexte magique, qu'il s'agisse de la parole oraculaire ou de la traduction en langage clair d'un présage symbolique (127). Lorsque ce commentaire fait défaut, le présage n'est pas «accepté» et, dans ce cas, on peut même dire qu'il n'y a pas de présage du tout. Qu'on se rappelle Xerxès faisant fi de ce qu'Hérodote considère comme un présage manifeste : une jument mettant bas un lièvre (128). Mais c'est Hérodote qui nous livre la signification de cet événement, lequel n'est pas perçu par Xerxès comme un présage. Il n'y a pas eu, en effet, comme dans d'autres cas, intervention du devin, c'est-à-dire de celui qui confère au présage, par les mots qu'il prononce, ce surcroît de réalité dont nous venons de parler et qui entame ainsi le processus de sa réalisation. Qu'on ne s'étonne pas, après cela, de la place accordée à ce personnage dans l'arsenal des armées en campagne. Sa présence est aussi précieuse que le bouclier ou la lance de l'hoplite, sa perte tout aussi funeste (129).

Conclusion

Est-il téméraire de conclure de tout cela que, s'agissant des présages, les conceptions des Grecs des Ve et IV^e siècles relevaient davantage d'une *mentalité magique* que d'une pensée religieuse plus élaborée ? (130) J. Bayet, plus prudemment, pense qu'il y avait superposition de deux sortes de mantique : celle du présage figuratif, plus ancienne et qu'il faut situer dans l'univers d'une pensée magique ; celle du signe divin qui trahit une organisation religieuse plus développée ; mais il reconnaît, malgré tout, que la seconde reste subordonnée à la première, car, dans de nombreux cas, le dieu semble «endosser» un signe indépendant de sa volonté (131). Il nous semble, quant à nous, au vu des exemples que nous avons étudiés, que la première forme de mantique l'emporte de façon nette sur la seconde et nous ne partageons pas l'avis de J. Bayet lorsqu'il écrit que cette mentalité magique «fut assez vite suspecte aux Grecs». Certes nous n'aurons garde de généraliser ; sans doute n'était-ce pas le cas dans toutes les circonstances de la vie, mais à la guerre tout semble nous indiquer qu'il en était ainsi.

Faut-il s'en étonner ? Nous ne le pensons pas. Il est aisé de relever, dans le comportement des guerriers de l'époque classique, maintes autres survivances d'une mentalité magico-religieuse (132). Allons plus loin : plusieurs auteurs se sont attachés à montrer que le processus de laïcisation des institutions et des mentalités est déjà fort avancé dans les cités grecques aux V^e et IV^e siècles (133) ; cela est peut-être vrai — et encore — du domaine politique, mais il est évident que dans le domaine de la guerre il n'en va pas tout à fait ainsi ; nous dirons même qu'on en est d'autant plus éloigné que, sur certains points — et l'étude des présages le montre bien — les réactions des hommes de guerre traduisent chez eux l'existence d'une mentalité plus magique que religieuse. Phénomène paradoxal, à certains égards, puisque c'est précisément dans le milieu militaire dont les usages ont préparé la laïcisation des structures sociales et politiques de la Cité (134) que l'on trouve, en même temps, le frein le plus puissant à l'avènement de comportements libérés des interdits et des tabous.

NOTES DU CHAPITRE III

- (1) HEROD., VI, 27.
- (2) DIOD., XVII, 10.
- (3) Nous ne signalons ici que les formes que nous avons rencontrées au cours de cette étude. Pour d'autres formes, cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Prodigia* ; R. BLOCH, *Les Prodiges dans l'Antiquité Classique*, Paris, 1963.
- (4) Cf. HEROD., III, 37 ; IX, 10 ; PLUT., *Pér.*, 35 ; *Pélop.*, 31 ; DIOD., XV.
- (5) Cf. THUC., VII, 50, 4 ; PLUT., *Nic.*, 13 ; *Dion.*, 24, 1-4 ; DIOD., XIII, 12, 6.
- (6) Cf. HEROD., VII, 37-39 ; DIOD., XI, 43 ; XEN., *Hell.*, IV, 7, 7 ; VII, 1, 31.
- (7) Cf. DIOD., XV, 50, 2 ; XVI, 66, 3.
- (8) Cf. PLUT., *Lys.*, 12.
- (9) XEN., *Hell.*, VII, 1, 31.
- (10) Cf. HEROD., VI, 98, VIII, 64 ; THUC., II, 8, 3 ; III, 89, 1 ; VI, 95, 1 ; XEN., *Hell.*, III, 2, 24, IV, 7, 4-5 ; DIOD., XII, 59, 1.
- (11) DIOD., XV, 48-49. PAUS., VII, 24, 6, attribue également ce séisme à Poseidon ainsi que celui qui détruisit Sparte au moment de la révolte de Messénie en 464 (IV, 24, 5). D'une manière générale, Poseidon reste le dieu des profondeurs souterraines sauf dans les cités maritimes.
- (12) Cf. HEROD., VI, 27.
- (13) Cf. HEROD., VI, 27 ; PAUS., III, 9, 1.
- (14) PAUS., III, 9, 1.
- (15) Cf. HEROD., VIII, 41 ; PLUT., *Thém.*, 10, 1-2 ; *Nic.*, 13 ; *Dion.*, 24, 3 ; CALLISTH., *Jacoby, F. Gr. Hist.* 124, F 22.
- (16) PLUT., *Dion.*, 24, 4-5.
- (17) Cf. HEROD., VII, 12-18 ; DIOD., XIII, 97, 6-7 ; XVI, 33, 1 ; PLUT., *Pélop.*, 22, 1 ; PAUS., IV, 26, 3.
- (18) XEN., *An.*, III, 1, 11, 24.
- (19) Cf. PLUT., *Thém.*, 12, 1 ; XEN., *An.*, VI, 5, 2. Lorsque l'on aperçoit un aigle posé sur le sol, le présage est défavorable, car, dit un devin : « Les oiseaux attaquent l'aigle surtout quand il est posé » (XEN., *An.*, 1, 23).
- (20) Cf. XEN., *An.*, III, 2, 9, et J. GESSLER, *Un soldat de Xénophon éternue*, in *Bullet. du Musée Belge*, 30, 1926, pp. 193-203.
- (21) On trouvera une bonne analyse du *klédôn* dans R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961, pp. 18-20.
- (22) HEROD., IX, 91, traduction Ph. E. LEGRAND (*C.U.F.*). Nous pensons que « sous l'impulsion de la divinité » serait plus exact que « sous l'impulsion d'un dieu » ; l'absence d'article n'autorise pas nécessairement à traduire comme s'il y avait $\Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\lambda\upsilon\omicron\varsigma$. Il n'est pas indifférent à notre propos que l'on traduise par « la divinité » ou par « un dieu » : cf. *infra*, page 59.
- (23) Cf. HEROD., VI, 82.
- (24) Cf. XEN., *Hell.*, VI, 4, 7 ; DIOD., XV, 53, 4 ; CALLISTH., *Jacoby, F. Gr. Hist.*, 124, F 22.
- (25) Cf. HEROD., VII, 57 ; PLUT., *Dion.*, 24, 5.
- (26) R. BLOCH, *op. cit.*, pp. 13-15. Cf. aussi A. BOUCHÉ-LECLERCQ, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Lustratio*, qui fait observer que le concept de prodige est extrêmement flottant : le prodige n'est pas toujours un phénomène miraculeux ; il suffit qu'il se fasse remarquer et, dès lors, il apparaît comme « un avis ou une réclamation des dieux ».
- (27) Nous n'y incluons pas toutefois ceux des signes qui n'ont pas valeur de présages, mais qui sont l'une des formes d'intervention directe des dieux pendant les combats : épiphanie d'êtres divins (cf. HEROD., VIII, 38-39, PLUT., *Thés.*, 35, 8 ; *Thém.*, 15, 1-2 ; PAUS., I, 15-3) ; fragments de montagne qui s'écroutent sur l'adversaire (cf. HEROD., VIII, 37.), clameur qui remplit le ciel (cf. PLUT., *Thém.*, 15, 1) ; etc...
- (28) HEROD., VI, 98. Ce présage s'accompagne d'un oracle de Delphes disant : « J'ébranlerai Délos même, encore qu'inébranlable ». Mais certains commentateurs font observer que cet oracle ne figure pas dans plusieurs bons manuscrits et qu'il pourrait bien être une interpolation d'un lecteur qui l'aurait repris à un hymne racontant la naissance d'Apollon. C'est, par exemple, l'opinion de R. CRAHAY, *La littérature*

oraculaire chez Hérodote, Paris, 1956, pp. 293-294, qui rejoint en cela HOW-WELLS (*Commentary on Herodotus*, vol. II, p. 104) et Ph.-E. LEGRAND (éd. d'Hérod., C.U.F., VI, *ad loc.*). Quoi qu'il en soit, si le passage concernant l'oracle est sans doute une interpolation, il n'en va pas nécessairement de même pour le présage. Hérodote dit : « L'île fut secouée par un tremblement de terre aux dires des Déliens, pour la première fois et la dernière jusqu'à mon temps ». Or nous savons par Thucydide (II, 8, 3) que la terre trembla à nouveau à Délos, avant la guerre du Péloponnèse, « ce qui, ajoute l'historien, ne s'était jamais encore vu de mémoire grecque ». Qu'Hérodote ait cru que le tremblement de terre qu'il signale était le dernier qui se soit produit de son temps ou, qu'à l'inverse, Thucydide ait pensé que celui qu'il rapporte était le premier, cela peut se comprendre. Mais qu'un interpolateur ait, postérieurement à l'un et à l'autre de ces historiens, introduit cette mention dans l'œuvre d'Hérodote est plus difficilement acceptable. D'autre part, nous ne pouvons suivre R. CRAHAY quand il affirme que, de toutes façons, ce prodige et cet oracle sont « sans portée historique » parce qu'ils ne sont que « des produits de l'exaltation populaire ». Les deux notions ne sont pas contradictoires ; il importe beaucoup, pensons-nous, à l'histoire – singulièrement celle des mentalités – que l'on ait cru à ce présage, même s'il est le fruit de l'exaltation populaire.

(29) HEROD., VII, 12-18. R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 222-23, pense qu'il s'agit là d'une élaboration postérieure à la défaite de Xerxès et qui apparaît déjà dans *les Perses* d'Eschyle (v. 725 et 742). Hérodote, tout comme Eschyle, aurait brodé des variations sur le thème : « un dieu trop puissant a su aveugler Xerxès ». Mais une interprétation toute différente est proposée par G. GERMAIN, *Le songe de Xerxès et le rite babylonien du substitut royal*, in *R.E.G.*, LIX, 1956, pp. 303-313 ; il attire notre attention sur la pratique de la substitution qui existait dans le monde babylonien et dont les Achéménides ont probablement hérité en la transformant. Chez les Babyloniens, lorsque le roi ne se trouvait pas sous influence astrale favorable et que des calamités le menaçaient ou menaçaient son royaume, on intronisait un roi-substitut. Ce substitut régnait cent jours au terme desquels « il allait à son destin », c'est-à-dire mourait. De même, dans certains cas, par exemple au moment de partir en expédition, le roi prononçait devant son armée des incantations magiques, ce qui n'allait pas pour lui sans danger ; aussi pouvait-il faire tenir son rôle par un substitut qui endossait ses vêtements. On retrouve dans le récit d'Hérodote un certain nombre de ces éléments : intronisation, substitution de vêtements. L'interprétation de G. Germain est séduisante mais l'auteur reconnaît lui-même qu'il est peu probable que ce rite ait réellement eu lieu sous le règne de Xerxès, car les Achéménides touchés par la réforme zoroastrienne avaient dû adopter des pratiques différentes. Aussi émet-il l'hypothèse – peu convaincante à vrai dire – que les informations d'Hérodote étaient des « Babyloniens sujets récents du roi de Perse qui auraient prêté à celui-ci les usages d'un roi de Babylone ».

Il nous semble, quant à nous, que le thème du songe-présage était un thème très répandu chez les Perses (cf. par ex. : HEROD., I, 107, 108 ; III, 30, 64, 65). D'autre part, en admettant même, comme le pense R. CRAHAY, que le récit ait été forgé *post eventum*, cela montre qu'il était tout à fait plausible pour des lecteurs grecs à qui le thème du songe-présage était très familier. N'est-ce pas la preuve – et cela importe à notre propos – que les contemporains d'Hérodote trouvaient parfaitement admissible que l'on pût, à la veille d'une expédition militaire, se déterminer en fonction d'un songe, même si, comme c'est le cas ici, il s'agissait d'un songe trompeur ?

(30) HEROD., VII, 57.

(31) HEROD., VII, 37. Comme le fait observer HOW-WELLS, *Commentary...*, vol. II, p. 145, chez les Grecs, le soleil est identifié à Apollon, divinité mantique. Sur l'assimilation d'Apollon à Hélios, cf. L. SECHAN et P. LÈVÈQUE, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris, 1966, p. 210 ; Cf. aussi P. BOYANCE, *L'Apollon solaire*, in *Mélanges Carcopino*, Paris, 1966, p. 141-170, qui montre que cette identification est à mettre en relation avec la religion et l'astronomie pythagoriciennes.

(32) HEROD., VII, 57. On aura remarqué que c'est Hérodote qui nous livre de son propre chef le sens du présage. Aucun devin n'intervient ici, ce qui explique que Xerxès ait passé outre, n'ayant pas « accepté » ce signe comme un présage. Nous reviendrons sur cette notion d'« acceptation » (cf. *infra*, page 59).

(33) HEROD., VII, 140-141 ; PLUT., *Thém.*, 10, 1-3. L'on a beaucoup écrit sur cet oracle, sur sa date, sur sa signification. Pour les vues nouvelles qu'ils apportent, cf. en particulier R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 295-304 ; A.R. HANDS, *On Strategy and Oracles*, in *J.H.S.*, LXXXV, 1965, pp. 56-61.

(34) HEROD., VIII, 41 ; PLUT., *Thém.*, 10, 1-2.

- (35) HEROD., VIII, 55.
- (36) HEROD., VIII, 64. Sur les Eacides, cf. PLUT., *Thés.*, 10, 3 ; l'invocation aux Eacides semble avoir été suivie d'effet puisqu'ils apparaissent au cours du combat aux côtés des Grecs (PLUT., *Thém.*, 15, 2).
- (37) PLUT., *Thém.*, 12, 1.
- (38) HEROD., VIII, 65 ; ARISTODEMOS, Jacoby, *F. Gr. Hist.*, 104, F 1, 8. Plutarque qui rapporte les mêmes présages (*Thém.*, 15, 1-2) les situe toutefois au plus fort du combat.
- (39) HEROD., IX, 10.
- (40) G. GERMAIN, *op. cit.*, p. 305, n. 3, suggère d'y voir l'esprit des intellectuels ioniens déjà touchés par la philosophie. Certes il est vrai qu'un Xénophane, par exemple, rejette toutes les formes de divination y compris les rêves (ap. CICER., *De Divin.*, 1, 5). Mais, d'une manière générale, il ne faut pas s'exagérer le rationalisme des philosophes ioniens (cf. là-dessus J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 287). Au demeurant, pour en revenir à Hérodote, on peut observer, comme le fait justement remarquer E.R. DODDS, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, 1965, p. 120, qu'Artabane prête encore aux rêves une existence « objective » puisqu'il les dépeint « errants parmi les hommes ». Ce sont là des tournures de langage et des formes de pensée qui ne rompent pas encore avec la conception du rêve comme réalité objective telle qu'elle avait cours durant la période archaïque. Le seul progrès — il est grand, certes — consiste à ne plus considérer le rêve comme émanant directement de la divinité ; mais chez Hérodote, tout comme chez Homère, le rêve reste indépendant du rêveur, ayant pour ainsi dire une existence propre. On ne *fait* pas un songe, on *voit* un songe et celui-ci se tient, du reste, la plupart du temps, « au-dessus » du dormeur.
- (41) PLUT., *Thém.*, 10, 1-2.
- (42) HEROD., VI, 82. Cléomène explique que ce signe lui apprenait qu'il ne prendrait pas Argos. Car si la flamme était sortie de la tête, « il aurait pris la ville de haut en bas », mais, dès lors qu'elle sortait de la poitrine, « c'était qu'il avait accompli tout ce que le dieu voulait faire ». Les éphores furent satisfaits de cette explication.
- (43) PLUT., *Thém.*, 13, 3.
- (44) Il y a en effet quelque chance qu'elle le soit, car on peut relever de nombreuses contradictions dans ce récit ; qu'on nous permette de renvoyer aux pages que nous y avons consacrées dans notre étude sur *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares du Ve au milieu du IVe siècle*, Paris, 1969, pp. 43-44.
- (45) THUC., II, 8, 3. La portée de ce prodige tient à la nouveauté qu'on lui attribue : « Cela ne s'était jamais vu encore de mémoire grecque ». En fait, ce n'était pas le premier séisme dont les Grecs avaient pu avoir connaissance ; cf. *supra*, p. 61, n. 28.
- (46) DIOD., XII, 58, 3-5. Il est également question de cet oracle dans THUC., III, 104, 1, qui place la purification de Délos en 426/25 — soit plusieurs années après la peste — et n'établit, dans ce passage, aucune relation entre cette épidémie et la purification de l'île. Il est plus probable, comme le suggèrent HOWELLS (*Commentary.*, vol. II, p. 494), que les Athéniens réaffirment par là leur intérêt pour Apollon qui était alors sous influence péloponnésienne.
- (47) PLUT., *Nic.*, 13.
- (48) PLUT., *Nic.*, 23.
- (49) Cf. THUC., VII, 50, 4 ; PLUT., *Nic.*, 23 ; DIOD., XIII, 12, 6. Le récit le plus circonstancié est celui de Plutarque dont on connaît le goût pour l'anecdote, le penchant certain pour l'étude des prodiges et la grande curiosité pour les phénomènes astronomiques. Thucydide est plus avare de détails et cache mal le peu d'intérêt qu'il porte à ces péripiéties. Diodore se contente d'un bref résumé. Toutefois les trois récits concordent sur tous les points sauf un : pour Thucydide c'est vingt-sept jours et non trois que les devins fixèrent comme délai d'attente. Faut-il comprendre qu'il fallait attendre une seconde révolution lunaire ? Dans ce cas, la superstition de Nicias confinerait à l'aveuglement.
- (50) DIOD., XIII, 97, 6-7.
- (51) Cf. XEN., *Hell.*, I, 7, 1-34. En réalité, Thrasybule qui avec Théràmène commandait aux Arginuses en qualité de trierarque et non de stratège, ne fut pas inculpé. Seuls les huit stratèges le furent. Six d'entre eux furent exécutés, les deux autres ayant pris la fuite avant le procès (*ibid.*, par. 34). Le songe ne s'est donc que partiellement réalisé puisque Thrasybule fut épargné.
- (52) PLUT., *Lys.*, 12.

- (53) PLUT., *Pér.*, 35.
- (54) Sur ce point M. DELCOURT, *Périclès*, Paris, 1939, pp. 63-81.
- (55) Sur Anaxagore, cf. P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949, pp. 322-334.
- (56) PLUT., *Pér.*, 6.
- (57) PLUT., *Nic.*, 23.
- (58) Sur Lampon, cf. PLUT., *Pér.*, 6.
- (59) THUC., VII, 50, 4. Thucydide nous semble exagérément sévère à l'égard de Nicias dans toute cette affaire et la critique moderne l'a suivi. Diodore lui trouve pourtant des circonstances atténuantes puisqu'il nous signale, à côté de la superstition naturelle, l'inquiétude que lui causait la maladie qui frappait l'armée depuis quelques jours (XII, 12, 5). Cf. aussi R. COHEN, *Quelques mots sur Nicias*, in *Mélanges Glotz*, Paris, 1932, I, pp. 227-239.
- (60) Sur l'*Aufklärung* péricléen, cf. P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, pp. 319-369.
- (61) XEN., *Hell.*, II, 4, 14-15.
- (62) HEROD., VIII, 10. Des propos semblables sont placés dans la bouche d'Amasis (III, 40) ; sur l'envie qui habite les dieux devant certaines actions des hommes, cf. ARISTOPH., *Lysistr.*, 772 ; HES., *Trav.*, 6. Cf. aussi S. EITREM., *The Pindaric Phthonos*, in *Stud. pres. to D. M. Robinson*, 1953, I, pp. 531-536.
- (63) XEN., *Hell.*, III, 2, 24. Même mention, sans plus de détails, dans PAUS., III, 8, 4, qui ne fait toutefois aucune allusion à une interprétation divine.
- (64) Cf. THUC., III, 89, 1 et VI, 95, 1. ; DIOD., XII, 59, 1.
- (65) Sur l'utilisation du péan dans un sens déprécatif, cf. le chapitre que nous consacrons au péan, *infra*.
- (66) XEN., *Hell.*, IV, 7, 4-7.
- (67) PAUS., III, 5, 4.
- (68) Cf. *infra*, p. 59.
- (69) Sur les différents aspects de la souveraineté des temps mythiques, cf. M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaique*, Paris, 1967, pp. 30-50.
- (70) DIOD., XV, 50, 2.
- (71) *Ibid.*, par. 3. On voit mal quel «physicien» grec avant Aristote (*Meteorol.*, I, 6) a pu tenter de donner une explication rationnelle des comètes. Comme le signale à juste titre Th.-H. MARTIN, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Astronomia*, les astronomes anciens, incapables d'en comprendre les mouvements, ne s'en sont guère occupés.
- (72) PAUS., IV, 26, 3.
- (73) Pour remercier sans doute Castor et Pollux de s'être montrés aux côtés de Lysandre au cours de la bataille (cf. PLUT., *Lys.*, 12). Sur la statue de Lysandre, œuvre du sculpteur Damaeas, cf. PAUS., X, 9, 8.
- (74) La cléromancie ou divination par les sorts (ici déposés dans des récipients) était un des procédés utilisés par l'oracle de Dodone : cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Hist. divin.*, II, p. 277-331 et P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, pp. 176-179.
- (75) CALLISTH., Jacoby, *F. Gr. Hist.*, 124, F 22 ; CICER., *De div.*, I, 74-76.
- (76) XEN., *Hell.*, VI, 4, 7.
- (77) CALLISTH., *loc. cit.* Sur l'oracle de Trophonios, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, III, p. 323-332 et P. AMANDRY, *op. cit.*, p. 172 et 225-227.
- (78) XEN., *loc. cit.*
- (78 bis) DIOD., XV, 52, 3. Nous nous écartons sur certains points de la leçon suivie par l'édition de la C.U.F. dont la traduction s'accorde mal par ailleurs avec le texte retenu.
- (79) DIOD., XV, 52, 6-7.
- (80) DIOD., XV, 53, 4.
- (81) Sur Callicratidas cf. PLUT., *Pélop.*, 2, 2 : «Callicratidas, un grand homme d'ailleurs, eut tort de dire au devin qui l'engageait à se garder de la mort présagée par les entrailles des victimes, que le sort de Sparte ne dépendait pas d'un seul homme».
- (82) DIOD., XV, 39, 2. Cf. P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche*, in *Historia*, IX, 1960, pp. 294-308, notamment pp. 307-308 et note 80. Sur la diffusion du pythagorisme à Thèbes au IV^e s., cf. C. LASCARIS COMMENO *Contribution à la historia de la diffusion del pitagorismo*, in *Riv. Filol.*, XV, 1956, pp. 181-207.

- (83) PLUT., *Pélop.*, 31 ; DIOD., XV, 80, 3.
- (84) PLUT., *Pélop.*, 2, 9-11.
- (85) Dans la plaine de Leuctres étaient enterrées les filles de Scédasos, jeunes vierges thébaines qui furent violées quelques années auparavant par les hôtes lacédémoniens de leur père. Sur cette histoire, cf. PAUS., IX, 13, 5.
- (86) PLUT., *Pélop.*, 22, 1.
- (87) Sur ses origines, cf. PLUT., *Pélop.*, 3.
- (88) PLUT., *Dion*, 24, 1-4, qui dit tenir son récit de Théopompe.
- (89) Sur la formation de Dion qui eut l'avantage de suivre les leçons de Platon, cf. PLUT., *Dion*, 4.
- (90) *Ibid.*, 22.
- (91) *Ibid.*, 24, 4.
- (92) Du reste, au moment même, dans l'entourage de Denys II, on s'effraie car une foule de présages annoncent au tyran sa chute prochaine : un aigle saisit la javeline d'un de ses gardes du corps, l'éleva dans les airs puis la laissa tomber dans un gouffre ; la mer qui battait le pied de l'Acropole de Syracuse donna pendant une journée de l'eau douce et potable ; des porcs sans oreilles naquirent dans les parcs de Denys. Il ne manqua pas de devins pour révéler que tous ces signes laissaient prévoir la fin de la tyrannie (PLUT., *Dion*, 24, 4-5). Or l'on sait que Denys II se piquait d'avoir la tête philosophique, et le séjour de Platon en Sicile ne fut pas sans influence sur la formation de la haute société syracusaine (cf. M.-P. LOICQ-BERGER, *Syracuse, Histoire culturelle d'une cité grecque*, Bruxelles, 1967, p. 150-156). On peut donc se demander si, là aussi, la philosophie ne fut pas d'un bien piètre secours pour expliquer des phénomènes apparemment inexplicables.
- (93) DIOD., XVI, 66, 3.
- (94) DIOD., XVI, 27, 1.
- (95) Cf. DIOD., XVI, 27, 1.
- (96) DIOD., XVI, 33, 2.
- (97) DIOD., XVI, 33, 1. Onomarchos se trompait, nous dit Diodore, car cela voulait dire que l'amende prononcée contre les Phocidiens serait encore plus grande en raison des crimes qu'il commettrait de ses mains.
- (98) PLUT., *Nic.*, 23. Anaxagore explique également à ses contemporains les causes de la chute de la météorite d'Aigos-Potamos : cf. PLUT., *Lys.*, 12. Comme le relève P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 334, l'astronomie d'Anaxagore reste très rudimentaire encore et très proche de celle des Milésiens ; le principal mérite de son ouvrage sur les éclipses étant d'être clair et illustré de nombreuses figures.
- (99) PLUT., *Pér.*, 6, 2-3.
- (100) PLUT., *Pér.*, 6, 4-5.
- (101) Cf., p. ex., E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux Ve-IV^e siècles*, Liège, 1930 ; G. GLOTZ, *Histoire grecque*, T. II, Paris, 1948, pp. 430-431. P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, pp. 364-369 ; E.R. DODDS, *Les Grecs et l'Irrationnel*, pp. 184-190.
- (102) C'est là une constatation banale et nous ne nous y attarderons pas ; cf. entre autres G. MURRAY, *Reactions to the Peloponnesian war in Greek thought and practice*, in *J.H.S.*, 1944, pp. 1-9, dont les réflexions sont inspirées par les événements de la seconde guerre mondiale.
- (103) Il serait présomptueux et vain de citer l'immense bibliographie du sujet. Contentons-nous de rappeler ici la thèse récente de M.-P. LOICQ-BERGER, *Syracuse, Histoire culturelle d'une cité grecque*, Bruxelles, 1967, pp. 150-156, qui montre bien l'étendue de l'audience de Platon dans les milieux syracusains et la permanence de l'influence du philosophe bien après son départ.
- (104) PLUT., *Nic.*, 23.
- (105) Cf. entre autres, C. LASCARIS COMMENO, *Contribution a la historia de la difusion del pitagorismo*, in *Riv. Filol.* XV, 1956 pp. 181, 207.
- (106) Cf.. A. REY., *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1939, pp. 137-161.
- (107) Cf. E.R. DODDS, *op. cit.*, qui passe en revue les différentes théories proposées dans un chapitre intitulé : *Structure onirique et structure culturelle*, pp. 105-123. Sur Héraclite, voir en particulier Cl. RAMNOUX, *Vocabulaire et structure de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris, 1959, notamment pp. 32-65.

- (108) Position que résume bien Aristote pour qui «si les rêves étaient envoyés par la divinité, ils ne seraient accordés qu'aux meilleurs et aux plus sages» (*Div. p. somn.*, 643 b, 15 sq.).
- (109) C'est le cas de Démocrite pour qui la conscience du rêveur est affectée par des *eidôla* émanant des objets et des personnes et qui pénètrent par les pores de la peau du dormeur (ap. PLUT., *Banq.*, 734 F). C'est le cas des Pythagoriciens pour qui le rêve n'est pas un objet mental, mais appartient au monde extérieur : cf. M. DETIENNE, *La notion de Daimôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 43. Sur le rêve chez Homère, cf. J. HUNDT, *Der Traumglaube bei Homer*, Griefswald, 1935. L'expression «voir un rêve» et non «faire un rêve» traduit bien cette conception qu'en avaient la plupart des Anciens. Cf. G. BJÖRCK, "Ὀναρ ἰδεῖν", *De la perception du rêve chez les Anciens*, in *Eranos*, 1946, 44, pp. 306 sq.
- (110) Cf. Platon pour qui le contenu du rêve est déterminé par la partie de l'âme la plus active (*Rép.*, IX, 571 b - 572 c) et qui n'en place pas moins dans la bouche de Diotime, l'un des personnages du *Banquet* (203 a), des propos qui semblent attribuer aux démons la paternité des rêves et des oracles. Cf. aussi Aristote qui donne l'une des théories les plus rationnelles des rêves prophétiques : il n'y a précongnation que dans deux types de rêves : ceux qui provoquent leur propre accomplissement en suggérant au dormeur la voie à suivre ; ceux qui communiquent au rêveur une connaissance anticipée de son état de santé, car dans le sommeil l'on est plus sensible aux perturbations organiques qui n'affleurent pas à la conscience à l'état de veille (*Div. p. somn.* 463 a). Mais le même Aristote attribue aux rêves une origine «démonique». Assurément il faut rapprocher cette conception de la théorie démonique des rêves dans le Pythagorisme ancien : cf. M. DETIENNE, *op. cit.* pp. 43-46 (*Démons et Rêves*).
- (111) C.A. MEIER, *Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce*, in *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, 1967, p. 291.
- (112) Sur ces théories, cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Astronomia* (Th. MARTIN) ; R. TATON et alii, *La science antique et médiévale*, Paris, 1957, pp. 209-225.
- (113) L. ROUGIER, *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959.
- (114) ARISTOPH., *Paix*, v. 812-813, cité par L. Rougier, *op. cit.*, p. 85. M. DETIENNE, *La notion de Daimôn...*, pp. 60-61 ne pense pas, pour sa part, que la thèse de l'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité de l'âme soit la plus ancienne et la première dans la pensée pythagoricienne ; mais il reconnaît qu'il s'agit là «d'un ensemble d'idées dont l'importance a été sans doute très grande dans les cercles «scientifiques» du pythagorisme». Quoi qu'il en soit, cet aspect du pythagorisme dut avoir une résonance toute particulière dans l'opinion, d'autant, comme le rappelle justement M. DETIENNE, que dans ce domaine le Pythagorisme n'a pas entièrement innové et qu'il est là «l'héritier d'une très ancienne tradition de folklore lunaire» (p. 140).
- (115) P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pp. 27-73.
- (116) J. BAYET, *Présages figuratifs déterminants dans l'Antiquité classique*, in *Mélanges F. Cumont*, 1936, pp. 27-51.
- (117) DIOD., XII, 97-99.
- (118) Cf. en particulier, ARTEM. DALD., *Onirocriticon*, éd. Hercher, I 2 ; MACROBE, *Comm. in Somn. Scip.*, I, 3, 2. Sur toute cette question, cf. A. BOUCHE-LECLERCQ, *Hist. de la divin.*, I pp. 277-323, et plus récemment E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 110.
- (119) Cf. HOM., *Odys.*, XIX, 566-67 et le commentaire qu'en donne M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 56 : les songes qui «ne se réalisent pas» comportent, comme souvent toute révélation mantique, une part d'*Apatè* à côté d'une part d'*Alétheia*. A l'opposition *Alétheia-Apatè* M. DETIENNE consacre une longue et pénétrante analyse (pp. 51-80).
- (120) Cf. *supra* : Thrasymbule, p. 49 ; Onomarchos, p. 55 ; Xerxès p. 46 ; Pélolidas, p. 53-54.
- (121) Cité par J. BAYET, *op. cit.*, p. 32.
- (122) Nombreux exemples dans J. BAYET, *passim*.
- (123) XEN., *Hell.*, IV, 7, 4-5 ; cf. *supra*, p. 101.
- (124) Cf. *supra*, p. 44.
- (125) Sur l'emploi de *théos* ou de *daimôn* pour désigner la puissance divine, cf. G. FRANÇOIS, *Le Polythéisme et l'emploi du singulier des mots θεός, Δαίμων*, Paris, 1957, et tout particulièrement les pages 201-241 où cet emploi est étudié chez Hérodote, Thucydide et Xénophon. Le propos de G. FRANÇOIS est surtout de montrer que ces deux termes désignent rarement une divinité suprême, mais doivent être

pris dans une acception collective. Il importe à notre propos qu'il ait démontré que ces termes signifiaient, de façon indéterminée, la puissance divine ou surnaturelle. Dans certains cas toutefois, relève l'auteur, le mot *théos* peut désigner tel dieu particulier qui pourrait être en cause dans la circonstance donnée et que l'on ne s'est pas soucié de nommer. Mais ces cas sont rares et, du reste, aucun d'eux (cf. p. 323-324) ne figure parmi les exemples de présages que nous avons relevés dans notre étude.

- (126) Cf. *supra*, p. 45.
- (127) Cf. sur ce point, M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, pp. 52-56.
- (128) Cf. *supra*, p. 46.
- (129) Nous reviendrons sur ce point, car le devin est associé à d'autres formes de rites divinatoires ou propitiatoires que nous examinerons ailleurs. Signalons d'ores et déjà le rapprochement que l'on peut faire avec d'autres époques que celle qui nous occupe : cf. par exemple M. RUCH, *La capture du devin (Tite-Live, V, 65)*, in *R.E.L.*, XLIV, 1966, pp. 333-350.
- (130) N'est-ce pas contre cette mentalité si peu « religieuse » de ses concitoyens que réagit Socrate lorsqu'il oppose sa propre mantique fondée sur les révélations de son *daimôn* à celle de la plupart des gens qui pensent que la divinité les avertit par les cris des oiseaux, les paroles des hommes et autres moyens ? Et, dit Socrate, en parlant de *daimôn*, « je crois user d'un langage plus vrai et plus pur que ceux qui attribuent aux oiseaux la puissance des dieux » (XEN., *Apol.*, 12-14).
- (131) J. BAYET, *op. cit.*, pp. 41-42.
- (132) Cf. par ex. M. DETIENNE, *La Phalange : Problèmes et controverses*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 119-142, qui rappelle (pp. 124-125) qu'un certain nombre de manifestations magico-religieuses de la force continuent à se rencontrer après la réforme hoplitique. Sur ce qu'ont été ces manifestations à l'époque archaïque, cf. A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961.
- (133) Cf. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, PARIS, 1962, pp. 40-60 pour qui ce processus a commencé entre le VIII^e et le VII^e siècle.
- (134) Le rôle des assemblées militaires, des jeux funéraires, du partage du butin, dans l'élaboration des structures de la *polis* a été bien mis en lumière par M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité*, pp. 95-103.

CHAPITRE IV

LA CONSULTATION DES ORACLES

A) LE PROBLÈME DE L'AUTHENTICITÉ DES ORACLES

Au moment d'aborder ce chapitre, nous avons parfaitement conscience que toute étude de ce genre ne peut manquer de se heurter à l'irritant problème de l'authenticité des oracles. L'on pourrait bien se demander, en effet, s'il est de bonne méthode de s'interroger sur l'influence d'oracles qui n'ont peut-être jamais été rendus à l'époque des événements auxquels ils sont censés se rapporter.

1. Position du problème

Il est en effet des cas où, de toute évidence, l'oracle qui nous est transmis par nos sources est un faux. Un exemple, parmi bien d'autres : après la victoire des Grecs à Salamine, les Lacédémoniens reçoivent de Delphes un oracle leur enjoignant « de demander à Xerxès satisfaction pour le meurtre de Léonidas et d'accepter ce qu'il leur donnerait ». Un héraut est dépêché qui présente la demande ; Xerxès répond en désignant Mardonios : « Eh bien, Mardonios que voici, leur donnera telle satisfaction qu'il convient ». L'on sait que Mardonios devait trouver la mort à Platées quelque temps après (1)*. Tout semble indiquer qu'il s'agit là d'une légende tardive qui aurait brodé sur le thème de la compensation ou, si l'on veut, de l'expiation : la mort de Mardonios rachète celle de Léonidas tué par les Perses et c'est d'ailleurs à cette occasion qu'Hérodote rappelle la fin tragique du roi spartiate (2). Mais ce cas est loin d'être isolé. R. Crahay, après avoir minutieusement analysé les réponses oraculaires citées par Hérodote, conclut que la plupart de ces oracles sont des faux (3). Sur quatre-vingt treize consultations mentionnées par Hérodote, une demi-douzaine seulement seraient authentiques ; quant aux autres, elles sont pour la plupart *ex eventu* et ont été fabriquées par des hommes ou des factions politiques qui y avaient intérêt ; au demeurant, la réponse oraculaire serait un genre littéraire dont on peut dégager les constantes et les ressorts ; c'est principalement dans les chroniques des villes et les manifestes des partis que l'historien a trouvé la source de la plupart des oracles politiques qu'il rapporte (4).

*Voir notes p. 88.

Certes il y a dans la thèse de R. Crahay quelques exagérations et un certain parti-pris que l'on n'a pas manqué de relever (5), mais il n'en reste pas moins vrai que de trop nombreux oracles ne peuvent être tenus pour les véritables réponses données à l'époque considérée. Du reste, divers travaux consacrés aux oracles ne manquent pas de conclure très souvent à l'inauthenticité de telle ou telle réponse oraculaire (6) ; d'autres, tout en pensant que certains oracles ont été réellement rendus, conviennent cependant qu'ils ont pu être «arrangés» dans tel ou tel sens par ceux qui avaient pour tâche de les faire connaître (7). Le problème n'est donc pas simple et, pour plus de clarté, il faudrait même distinguer parmi les oracles inauthentiques deux catégories :

1^o) Ceux qui sont probablement contemporains des événements auxquels ils se rapportent mais qui ont été volontairement orientés par les hommes qui, de près ou de loin, participèrent à leur élaboration (prêtres de Delphes (8), chresmologues (9)) ou qui ont été arbitrairement interprétés et, au besoin, déformés par ceux qui les recevaient (10).

2^o) Ceux qui semblent avoir été fabriqués *post eventum*, soit qu'ils aient été mis en circulation peu de temps après l'événement pour justifier une entreprise ou une attitude (11), soit qu'ils aient été inventés beaucoup plus tard en fonction d'un nouveau contexte politique ou, tout simplement, pour céder à une mode (12).

Quant aux oracles que nous pourrions accepter comme authentiques, nous ne le faisons que par convention, puisqu'aussi bien si leur sens général peut être tenu pour vrai, leur formulation est, en tout cas, très sujette à caution ; l'on sait, en effet, qu'aucune source épigraphique ne nous a transmis le texte des consultations oraculaires ayant trait aux événements militaires des V^e et IV^e siècles. La plupart d'entre elles ne contiennent que des prescriptions religieuses (13) et seuls quelques rares exemples concernent les affaires politiques (14).

Les difficultés sont donc bien grandes pour qui s'intéresse aux rapports de la guerre et de la religion et singulièrement à l'influence des oracles sur le comportement des belligérants. Au vrai, ces difficultés tiennent à deux raisons principalement : à l'origine de ces oracles, d'une part, au mécanisme de certaines consultations, d'autre part.

2. *Origine des oracles*

Les réponses oraculaires que nous avons été appelé à examiner dans le cadre de cette étude ont essentiellement trois origines : les oracles rendus directement par certains sanctuaires renommés pour leur mantique, les oracles colportés par les chresmologues, les oracles d'origine imprévue que la rumeur publique répand dans les cités à l'occasion de quelque grand événement.

Les grands sanctuaires

Delphes est assurément, de tous les sanctuaires, celui qui a fourni le plus grand nombre d'oracles pour la période considérée en raison de son autorité et du prestige considérable dont il jouissait dans toutes les cités grecques ; l'histoire de l'oracle de Delphes est trop connue pour que nous nous y attardions (15). Nous voudrions seulement insister sur les facteurs qui, nous semble-t-il, expliquent que les réponses de l'Apollon delphique aient pu prêter le flanc à la suspicion : ce sont les pressions extérieures, d'une part, et les motivations propres au clergé delphique, d'autre part. Ces pressions extérieures furent le fait non seulement des gouvernements, mais aussi de certaines personnalités agissant pour leur propre compte. L'histoire de Delphes offre, en effet, de

nombreux témoignages d'une lutte d'influence entre différentes cités pour s'assurer la bienveillance d'Apollon et les faveurs de son oracle. Favorable à Athènes sous l'influence des Alcéméonides à la fin du VI^e siècle (16), le dieu semble réserver sa bienveillance à Cléomène, roi de Sparte, au début du V^e (17) ; pendant la deuxième guerre médique, bien qu'il ne soit pas établi de façon certaine que la Pythie ait soutenu la cause de l'occupant perse (18), le moins qu'on puisse dire est que son attitude ne fut pas très claire en la circonstance. Lors de la seconde guerre sacrée, Delphes est l'enjeu d'une implacable rivalité entre Athènes et Sparte qui, tour à tour, en prennent le contrôle ; la défaite de la première à Coronée, en 447, marque le début d'une influence durable de la seconde sur l'oracle, influence qui se traduit par le soutien ouvert que Delphes accorde à Sparte au début de la guerre du Péloponnèse (19). Un rapprochement s'esquisse entre Athènes et Delphes après la paix de Nicias de 421, mais, avec la faillite de cette paix et la reprise des hostilités, l'oracle semble se tenir quelque temps à l'écart du conflit. Cependant le triomphe de Sparte dans la guerre du Péloponnèse s'accompagne d'un regain d'influence de cette cité sur l'oracle de Delphes et d'une particulière sollicitude de celui-ci à l'égard du Lacédémonien Lysandre (20). S'il n'est guère question de l'oracle dans les quarante premières années du IV^e siècle, avec la troisième guerre sacrée réapparaissent les luttes impitoyables autour de Delphes et l'utilisation parfois éhontée de l'oracle d'Apollon Pythien (21). Puis, quand Philippe de Macédoine se sera octroyé le contrôle de l'amphictyonie en 346, il sera clair pour tous que la Pythie ne fera plus que « philippiser ».

Ce bref rappel des vicissitudes que connut Delphes aux V^e et IV^e siècles montre que le crédit que nous pouvons accorder à ses oracles politiques durant cette période est sujet à caution ; au demeurant, la critique moderne n'est pas seule à s'en être avisée : ne faut-il pas voir une preuve de méfiance à l'égard de la Pythie dans la consultation insolite que les Athéniens font en 352 ? Hésitant sur l'opportunité de louer et de mettre en culture une partie de la plaine sacrée d'Eleusis, les Athéniens envoient des théopropes interroger l'oracle de Delphes ; mais, au lieu de demander à Apollon s'il convenait ou non de procéder à cette mise en culture, les émissaires lui présentèrent deux vases, l'un d'or, l'autre d'argent, dans lesquels étaient enfermées une formule affirmative et une formule négative de la question litigieuse. Le dieu devait dire simplement dans quel vase se trouvait la bonne réponse (22). Encore ne s'agissait-il pas d'une consultation à caractère politique !

Mais ce ne sont pas seulement des gouvernants qui font pression sur l'oracle. De l'avis même de leurs contemporains certains individus n'hésitaient pas à soudoyer l'oracle, comme ce fut le cas pour Pleistoanax, exilé de Sparte en 449, qui fit menacer Sparte des pires calamités s'il n'obtenait pas son rappel (23). L'on remarquera que dans ce cas précis l'accusation de subornation vient des Lacédémoniens eux-mêmes ; cela en dit long sur des pratiques qui devaient être, si l'on ose dire, monnaie courante à l'époque.

Quant aux motivations internes, les recherches de J. Defradas (24) ont montré que bon nombre de légendes furent inventées par le clergé delphique pour faire croire à l'influence universelle de Delphes. Il s'agit là d'une propagande consciente, organisée dès le IV^e siècle par les prêtres d'Apollon pour la plus grande gloire de leur dieu ; la préoccupation essentielle de ce clergé était de propager le culte d'Apollon Pythien et de faire qu'il s'élevât au-dessus de tous les autres dieux à l'exception de Zeus ; cette entreprise de magnification du dieu étant particulièrement visible dans le domaine de la colonisation et de la législation (25). Il est certain que cet effort de propagande ne dut pas se ralentir aux V^e et IV^e siècles, et si nous nous en tenons au sujet de notre étude, deux exemples nous viennent évidemment à l'esprit ; lors de la seconde guerre médique, à l'approche de

Xerxès, les Delphiens, atterrés, consultèrent l'oracle au sujet des trésors sacrés, demandant s'ils devaient les enfouir en terre ou les transporter dans un autre pays ; mais «le dieu leur défendit d'y toucher, rapporte Hérodote, et déclara qu'il était bien capable à lui seul de défendre ce qui était à lui». De fait, un certain nombre de prodiges obligèrent les Barbares à battre en retraite lorsqu'ils entreprirent de piller le sanctuaire (26). La facture du récit, la reprise d'un thème fréquent dans la littérature (par ex. Hérodote, II, 26), les contradictions de ce passage avec un autre texte d'Hérodote (IX, 42) où il est dit que les Perses ne pilleront pas Delphes, tout laisse à penser qu'il s'agit là d'un oracle fabriqué afin de montrer que Delphes aussi a glorieusement participé à la lutte contre les Perses (27). Il en est de même de l'oracle que la Pythie aurait rendu en 370 et que nous rapporte Xénophon : à la suite de préparatifs de guerre inquiétants, Jason, tyran thessalien, manifeste l'intention de se rendre aux Jeux Pythiques et d'organiser en personne jeux et concours. Craignant pour les trésors sacrés, les Delphiens interrogent l'oracle pour savoir ce qu'il fallait faire si Jason s'emparait du trésor de dieu. Celui-ci répondit «qu'il saurait y veiller lui-même» (28). La question est la même que dans l'exemple précédent et la réponse identique.

Il paraît bien légitime après cela de se poser la question de l'authenticité de certains oracles rendus par Delphes.

Les chresmologues

La seconde source d'où proviennent les oracles relevés dans notre étude est fournie par les chresmologues. Comme leur nom l'indique, ce sont des diseurs d'oracles qu'il ne faut confondre ni avec les devins (interprètes des présages et des entrailles des victimes, qui accompagnent l'armée), ni avec les exégètes (personnages chargés officiellement de l'interprétation des oracles) (29). Ceux à qui nos textes donnent le titre de chresmologues sont pour partie des prophètes inspirés qui disent leurs propres oracles, pour partie des collecteurs et colporteurs d'oracles qu'ils ont empruntés à des sources antérieures. Nous en voyons deux, nommément désignés, exercer leur talent pendant la période qui nous occupe : Onomacrite et Lysistratos. Du premier il nous est dit qu'il était chresmologue et compilateur des oracles de Musée (39) ; du second qu'il était ce chresmologue athénien qui fit, bien avant Salamine, une prophétie concernant cette bataille (31). D'où ces hommes tiraient-ils leurs prédictions ? On le voit : de prophètes inspirés plus ou moins légendaires dont les plus fréquemment cités sont Bakis et Musée, mais parmi lesquels on compte aussi Orphée (32) ; les prophéties des Sibylles étaient également la manne habituelle des colporteurs d'oracles (33). Et, bien entendu, ils collectionnaient un certain nombre d'oracles d'Apollon, de Zeus, d'Ammon. Or il n'est pas exclu que ces colporteurs aient été aussi des arrangeurs sinon des inventeurs d'oracles qu'ils prêtaient généreusement à quelque glorieux devancier. Pausanias ne nous dit-il pas : «Il n'y a rien qu'on puisse attribuer de façon certaine à Musée si ce n'est un hymne à Déméter écrit pour les Lycopédies» (34) ? Quant à Onomacrite, Hérodote nous le montre à la cour de Xerxès, où il était arrivé dans les fourgons des Pisistratides, récitant des oracles propres à encourager le Roi ; «s'il s'y trouvait l'annonce d'un revers pour les Barbares, de cela il ne disait rien, mais il faisait choix, pour le citer, de ce qui était de meilleur augure : qu'il était dans l'ordre du destin qu'un pont fût jeté sur l'Hellespont par un Perse, et l'annonce de la marche de l'expédition». Hérodote ajoute que son action, conjuguée avec les pressions des Pisistratides sur Xerxès, contribua en partie à décider ce dernier (35).

On pourrait donc raisonnablement penser que, d'une manière générale, les prédictions attribuées à ces chresmologues sont peu dignes de foi.

Les «logia»

La troisième source, enfin, est constituée par des rumeurs, des «on dit», qui naissent soudain dans l'atmosphère inquiète et tendue des veillées d'armes et se transmettent de bouche en bouche. Ces rumeurs font généralement état d'anciens oracles dont on avait perdu le souvenir ou de prédictions plus récentes mais dont l'origine reste imprécise. Ce sont des λόγια qu'il faut, là aussi, distinguer des prophéties répandues par les chresmologues et des oracles rendus par les sanctuaires. Plusieurs textes opposent, en effet, expressément λόγια et χρησμόλογου ou λόγια et χρήσου (36). Il va sans dire que l'origine incontrôlable de ces prédictions laisse également planer un doute sur leur authenticité.

3. Mécanisme des consultations

L'autre difficulté à laquelle se heurte toute étude des oracles tient, nous l'avons dit, au mécanisme même de certaines consultations. Dans son savant ouvrage sur le fonctionnement de l'oracle de Delphes, P. Amandry (37) a ouvert la voie à une réflexion qu'à son tour Ph.-E. Legrand a précautionneusement explicitée (38) et sur laquelle il faudrait peut-être revenir :

Constatant la présence à Delphes, à côté de la Pythie, d'un prophète, P. Amandry s'interroge sur leurs rôles respectifs et émet deux hypothèses : l'une, à laquelle on souscrit généralement, attribue à la Pythie le rôle principal, le prophète se contentant de mettre en forme la révélation ; l'autre fait de la Pythie un personnage au rôle plus modeste qui se borne à exprimer devant le consultant la réponse préparée par le prophète. Et l'auteur, tout en reconnaissant qu'il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de déterminer la part respective du prophète et de la Pythie, semble penser que la seconde hypothèse s'accorderait mieux à ce que nous pouvons savoir du fonctionnement de divers autres oracles. Allant plus loin, Ph.-E. Legrand incline plus franchement vers la seconde hypothèse et pense que c'est le prophète, non la Pythie – femme généralement illettrée – qui prenait, au préalable, connaissance du texte des questions et en préparait les réponses ; la Pythie se contentait donc de répéter ce que lui avait dicté le prophète et n'en était, en somme, que le porte-parole. Il en tire deux conclusions : la première est qu'on s'explique mieux ainsi la promptitude avec laquelle la Pythie répondait aux consultants et, parfois même, avant qu'ils n'aient formulé leur question ; la seconde conclusion, qui nous semble bien plus importante, est que, devant cette Pythie dont la première qualité devait être la docilité, le rôle du prophète était déterminant ; c'est à lui qu'incombait la responsabilité des réponses aux graves questions que les fidèles posaient à leur dieu ; dès lors, il va de soi que, dans les cas de corruption, ce n'est pas la Pythie qui fut directement soudoyée mais bel et bien le prophète.

Ces remarques vont très loin et, si l'on accepte les conclusions que voilà (39), ce sont *tous* les oracles de Delphes qui deviennent suspects. Car ces prophètes, choisis vraisemblablement parmi les notables de Delphes (40), n'étaient pas à l'abri – moins encore peut-être qu'une Pythie – des pressions de toutes sortes qui pouvaient s'exercer sur des notables enserrés dans tout un réseau de relations de parents, de clients, d'amis autochtones ou étrangers, avides de services et prêts à les payer de retour. Nous n'en dirons pas plus sur Delphes, mais sait-on s'il n'en fut pas de même ailleurs ? P. Amandry rappelle que dans d'autres oracles : celui d'Argos, celui de Didymes, celui de Dionysos de Thrace, la situation du prophète semble avoir été plus importante que celle de la prophétesse (41) ; nous n'avons pas, pour ces sanctuaires, de réponses oraculaires concernant l'objet de notre étude, mais on peut se demander si les trois délégués qui assistent à la consultation du

Carien Mys dans le sanctuaire d'Apollon Ptoion, pendant la seconde guerre médique, ne jouaient pas un rôle analogue à celui des notables de Delphes (42).

4. Portée pratique des oracles

Voilà donc un dossier bien lourd, et qui s'oppose à première vue à ce que nous poursuivions notre enquête sur les oracles. Pourtant il convient d'y regarder de plus près.

La première réplique qui vient à l'esprit est que, vrais ou faux, ces oracles ont été crus par l'immense majorité de ceux qui les reçurent ; sinon comment expliquer cette extraordinaire floraison d'oracles et de prédictions qui accompagnent les différents conflits qui jalonnent les V^e et IV^e siècles ? Mais nous ferons plutôt nôtre cette constatation de P. Amandry (43) : «La forme littéraire des oracles est une chose, la réalité des consultations en est une autre, la teneur des réponses et leur portée pratique en sont encore une autre». Le problème est ainsi posé en termes clairs : s'agissant de la forme des oracles, il n'y a pas là, à vrai dire, de vice rédhibitoire, car il faut bien avouer que nombre d'oracles authentiques utilisaient aussi bien la forme poétique que la forme prosaïque (44). Quant à la réalité de la consultation, de deux choses l'une : ou bien ces oracles ont été effectivement rendus et ils nous parleront d'eux-mêmes, ou bien ils ont été inventés et les intentions dans lesquelles ils le furent seront tout aussi révélatrices de la mentalité des hommes de ce temps (45). C'est dire que ce qui retiendra surtout notre attention ce sera la teneur des réponses et *leur portée pratique*. Nous aurons donc à rechercher pourquoi certains oracles furent consultés et certaines prédictions colportées, et, quand bien même certains d'entre eux nous apparaîtraient inventés de toutes pièces, il nous faudra nous demander si ce n'est pas là, précisément, le témoignage d'une certaine conception que l'on se faisait des rapports avec les dieux, singulièrement en temps de guerre.

Mais voyons d'abord les faits.

B) ÉTUDE ANALYTIQUE

Dans quelles circonstances consultait-on l'oracle en temps de guerre ?

Avant de déclarer une guerre, les belligérants ont naturellement comme premier souci de savoir s'ils le font à bon escient et si leur entreprise sera couronnée de succès ; ainsi les Lacédémoniens, à la veille de la guerre du Péloponnèse, envoyèrent à Delphes demander au dieu s'ils auraient avantage à faire la guerre ; le dieu répondit que «s'ils la faisaient avec énergie, ils auraient la victoire» et il ajouta qu'il leur prêterait lui-même son appui «sollicité ou non» (46). C'était plus que n'en pouvaient espérer les Lacédémoniens et il n'est pas exagéré de dire que cet oracle contribua, en partie, à mettre fin aux trôis longs atteroiements dont ses alliés accusaient jusque là Sparte. De même, en 368, les Lacédémoniens engagent, de gaité de cœur, une guerre contre les Arcadiens car les prêtresses de Dodone leur avaient prédit que cette guerre serait «sans larmes pour les Lacédémoniens» (47). Les deux exemples qui précèdent montrent que l'on ne se gênait pas pour consulter le dieu et lui arracher une promesse de victoire, même dans une guerre entre Grecs. Or, si l'on en croit un passage de Xénophon (48), c'était là chose interdite : en effet, vers la fin du V^e siècle, Agis, roi de Sparte, avait été envoyé, nous dit-il, à Olympie pour offrir à Zeus un sacrifice en vue d'obtenir un oracle, à la veille d'entrer en guerre contre Elis. «Mais les Eléens

l'avaient empêché de demander au dieu une guerre victorieuse, sous le prétexte que, de toute antiquité, l'usage interdisait de consulter le dieu à l'occasion d'une guerre de Grecs à Grecs». C'est la seule mention de ce genre que nous rencontrons dans l'antiquité grecque. Il ne semble pas, en tout cas, que de telles interdictions aient été en vigueur à Delphes ou à Dodone. A moins qu'il ne s'agisse ici d'un prétexte invoqué par les Eléens pour contrecarrer l'entreprise des Lacédémoniens, tout comme les Thébains le firent plus tard pour Agésilas lorsqu'il voulut sacrifier à Aulis avant de partir pour l'Asie (49). C'est, du reste, ainsi que le prirent les Lacédémoniens puisqu'en 400, ils menèrent contre l'Elide une guerre dont l'un des motifs fut, nous dit Xénophon, le ressentiment qu'ils éprouvèrent à la suite de cet affront.

Quant l'entreprise paraît singulièrement téméraire ou lourde de risques, il est plus que jamais nécessaire de consulter l'oracle et il arrive que celui-ci donne des *conseils de prudence* ou même *d'abstention*. Lorsqu'en 488/87, les Athéniens se préparent à la guerre contre Egine, il leur vient de Delphes un oracle qui leur conseille «de surseoir pendant trente ans à compter de l'injure des Eginètes, puis, la trente et unième année, après avoir consacré à Eaque un sanctuaire, d'entamer la guerre contre les Eginètes ; tout irait alors à leur gré». L'oracle pousse même la complaisance jusqu'à indiquer ce qui se passerait si les Athéniens tenaient malgré tout à se mettre en guerre sans tarder : il y aurait une période de revers et de succès alternés et, en fin de compte, ils triompheraient (50). On voit que des indications fort précises pouvaient être retirées de la consultation. Il arrive toutefois que les conseils ne soient pas toujours aussi clairs : aux mêmes Athéniens qui se demandent, en 415, s'ils ont raison de se lancer dans l'expédition de Sicile, un oracle ordonne d'amener de Clazomènes la prêtresse d'Athéna ; ils la font venir et apprennent qu'elle a nom *Hésychia* (Tranquillité) ; ce que la divinité conseillait ainsi à la ville, nous dit Plutarque, c'était «de se tenir, pour l'instant, en paix» (51). Il semble que les Athéniens ne surent pas interpréter correctement cet avis puisqu'ils ne renoncèrent pas à un projet qui eut les suites que l'on sait.

Parfois, ce sont les adversaires eux-mêmes qui, pour éviter le conflit, recourent à l'*arbitrage de l'oracle* ; à la veille de la guerre du Péloponnèse, les Epidamniens ont à souffrir, de la part de leurs aristocrates exilés, de raids incessants ; après le refus de leur métropole, Corcyre, de les aider, ils envoient à Delphes demander au dieu «s'ils devaient remettre leur ville aux mains des Corinthiens tenus pour fondateurs et tâcher de trouver auprès d'eux protection». La réponse étant affirmative, ils s'en remettent à Corinthe. Ce faisant, les Epidamniens savent bien que Corcyre ne saurait admettre pareil transfert de souveraineté, mais ils comptent bien éviter ses foudres en s'abritant derrière l'autorité de l'oracle. De fait, les Corcyréens font des représentations à leur ancienne colonie mais déclarent s'en remettre à l'arbitrage de plusieurs villes du Péloponnèse et aussi à celui de l'oracle de Delphes. Ce n'est que plus tard qu'ils décidèrent de recourir à la force et ce sera l'une des causes de la guerre du Péloponnèse (52). Un autre exemple nous est donné par la querelle qui oppose, au début du IV^e siècle, deux cités grecques d'Asie, Clazomènes et Cymé, pour la possession de la ville de Leuké, fondée récemment. Leur premier mouvement est de décider de l'affaire par la guerre, mais, sur le conseil d'un homme sage, ils interrogent le dieu pour savoir à laquelle des deux villes appartiendra Leuké. La Pythie répondit qu'elle serait à celle qui, la première, y offrirait un sacrifice, chacune des parties devant prendre le départ dans sa ville respective au lever du soleil, au jour fixé, d'un commun accord. Les Clazoméniens l'emportèrent en allant fonder une colonie au voisinage de Leuké, ce qui leur permit d'être les premiers au rendez-vous (53).

Plus nécessaire encore est la garantie de l'oracle lorsque l'on cherche à *garder sa neutralité* dans un conflit naissant. C'est le cas des Crétois pendant la deuxième guerre médique ; invités par les Grecs à se joindre à eux contre Xerxès, ils envoient à Delphes demander au dieu «s'il valait mieux pour eux porter secours à la Grèce» ; la Pythie leur répond qu'ils s'exposeront à la colère de Minos qui leur en veut déjà de leur indulgence à l'égard des Grecs : ils avaient aidé ceux-ci à combattre les Troyens alors que ces mêmes Grecs n'avaient pas cru devoir les aider à venger la mort de Minos (54). C'est également le cas des Argiens qui, prévoyant l'appel au secours des Grecs, à la même époque, envoient à Delphes des théores pour demander au dieu «ce qu'il serait préférable de faire». Et la Pythie de répondre : «Peuple détesté de tes voisins, cher aux dieux immortels, tiens-toi sur tes gardes, assis à l'intérieur, le javelot en main, et veille sur ta tête ; la tête sauvera le corps» (55). Aussi bien ni les Crétois ni les Argiens ne participèrent à la lutte contre les Perses pendant les guerres médiques.

Que surviennent de graves *difficultés au cours d'opérations militaires* et l'on voit parfois les belligérants consulter les dieux sur l'attitude à adopter : devant l'avance irrésistible de Xerxès et l'abandon par les Grecs de Tempé, l'un des derniers verrous qui barraient la route aux Perses, les Athéniens, suivant le conseil d'un oracle qui leur disait «d'appeler au secours leur gendre», adressent une prière à Borée, le Maître des Vents, et à sa femme Orithye (56). Cet avis est corroboré par celui que leur transmettent, dans le même temps, les Delphiens : comme ceux-ci consultaient Apollon «pour leur salut et celui de la Grèce», il leur fut répondu d'adresser des prières aux vents, «car les vents seraient pour la Grèce de puissants alliés» ; ce qui fut fait et l'on dédia aux vents un autel (57).

La consultation peut même porter sur la conduite exacte à tenir et il est clair que dans ce cas l'on attend du dieu qu'il se substitue au général. C'est le cas, par exemple, des chefs achéens devant Phana, ville fortifiée d'Étolie, dont ils font le siège. Désespérant de pouvoir emporter la place, ils consultent Delphes qui leur répond : «Habitants de la terre de Pélopes et d'Achaea, qui êtes venus vers la Pythie demander comment prendre la ville, venez donc et reconnaissez combien une grande ration quotidienne fortifie la ville lorsque le peuple boit et combien la ville est rafraîchie. Ainsi vous pourrez prendre le bourg fortifié de Phana». Les Achéens ne comprirent pas le sens de l'oracle jusqu'à ce qu'ils découvrirent, par hasard, que les habitants de la ville tiraient l'eau d'une source souterraine située à l'extérieur des murs. Ils la tarirent et Phana tomba (58).

Lorsqu'arrive le moment d'affronter l'ennemi, il n'est pas rare qu'à *la veille d'une bataille*, l'on fasse interroger un oracle ou que l'on se remette en mémoire d'anciennes prédictions. La plupart des grandes batailles sont accompagnées d'un cortège d'oracles et de prophéties de toutes sortes. Aux Thermopyles, Léonidas, sentant la partie mal engagée, décida de renvoyer ceux de ses combattants qui le désiraient, précipitant ainsi le dénouement. Ce faisant, nous dit Hérodote, il était poussé par le souvenir d'un oracle qui avait prédit, au début de la guerre, qu'il fallait ou que Lacédémone fût détruite par le Barbare ou que son roi pérît. Léonidas choisit de périr et le renvoi d'une partie de ses troupes n'est qu'une manière de hâter l'accomplissement de l'oracle (59). Le cas le plus célèbre est, assurément, celui de Salamine et les deux oracles rendus par la Pythie, ainsi que l'interprétation que donna Thémistocle du second, sont trop connus pour que nous ayons besoin de les rappeler (60). Mais l'oracle de Delphes ne fut pas le seul à être invoqué en la circonstance : les Athéniens durent avoir connaissance, avant l'engagement, d'une prédiction du prophète inspiré, Bakis, qui leur promettait la victoire : «Mais quand ils réuniront par un pont de bateau le

rivage sacré d'Artémis au glaive d'or et la marine Kynosoura, pleins d'une folle espérance, après avoir saccagé la brillante Athènes, la divine Dikè étouffera le violent Coros, fils d'Hybris, ivre de désirs, pendant qu'il engloutira tout d'un seul coup. L'airain heurtera l'airain, Arès rougira la mer de sang. Alors le fils de Cronos qui voit au loin et l'auguste Nikè amèneront pour la Grèce le jour de la liberté» (61). Enfin, Lysistratos, chresmologue athénien aurait fait, plusieurs années avant Salamine, une prédiction dont le sens avait alors échappé à tous : «Les femmes de Colias feront griller avec des rames» ; mais on sut s'en souvenir lorsque de nombreuses épaves, poussées par le vent, échouèrent sur la côte d'Attique au lieu dit Colias ; ainsi, précise Hérodote, s'accomplit, entre autres prophéties, celle de Lysistratos (62).

La bataille de Platées est également illustrée par plus d'une prédiction. Si l'on en croit Plutarque, bien que Tisamène, devin des Grecs, ait déjà prédit à ceux-ci la victoire s'ils se défendaient sans prendre l'offensive, Aristide croit devoir néanmoins envoyer consulter l'oracle de Delphes : celui-ci promet aux Grecs qu'ils l'emporteront s'ils souscrivent à un certain nombre de conditions qu'Aristide s'ingénie à remplir (63). L'issue victorieuse du combat est également prévue dans une prophétie de Bakis qui évoque «le concours des Grecs sur les bords du Thermodon et de l'Asopos au lit herbeux, les cris de voix barbares, là où beaucoup de Mèdes porteurs d'arcs tomberont, en avance sur les prévisions de la Parque et du Sort, lorsque le jour fatal sera venu» (64).

Si la période de la guerre du Péloponnèse est moins fertile en exemples d'oracles rendus avant une bataille, c'est que notre principal informateur, Thucydide, est peu loquace sur ce sujet. D'autres sources attestent cependant qu'à la fin du V^e siècle, les Grecs cherchaient encore à connaître l'issue d'une bataille imminente. Avant la bataille d'Aigos-Potamos qui vit la défaite d'Athènes, un oracle de la Sibylle prédisait : «Et alors sur Athènes s'abattront de graves soucis / envoyés par Zeus qui gronde du haut du ciel dont la puissance est la plus grande / Pour les navires de guerre ce sera le combat et la bataille / Et ils seront perdus par des manœuvres déloyales à cause de la lâcheté des chefs». Un autre oracle, attribué au célèbre Musée, prévoyait également une issue malheureuse pour ce combat naval : «Et en effet, sur les Athéniens se déversera une pluie sauvage à cause de la lâcheté de leurs chefs ; mais il y aura quelque compensation à cette défaite : ceux-ci n'échapperont pas à la cité, mais subiront le châtement» (65). Pausanias signale que, sur la foi de ces oracles, les Athéniens furent convaincus qu'ils devaient leur défaite à la trahison de leurs stratèges, Tydée et Adeimantos, achetés par Lysandre.

Cette référence aux oracles avant la bataille ne se dément pas au IV^e siècle. L'atmosphère d'angoisse et d'incertitude qui entoura l'épisode de Leuctres, en 371, était naturellement fort propice à l'éclosion d'oracles et de prophéties diverses. Avant la bataille, les Thébains envoyèrent consulter plusieurs oracles : ceux d'Apollon Isménien, d'Apollon Ptoien, celui d'Abai, celui de Delphes et l'oracle de Trophonios à Lébadée ; ce dernier leur répondit : «Avant de croiser la lance avec l'ennemi, dressez un trophée que vous ornerez avec mon bouclier, celui que le hardi Aristomène, le Messénien, a placé dans mon temple. Et moi, alors, je détruirai l'armée des hommes hostiles portant des boucliers». Ce que fit Epaminondas (66). Xénophon, de son côté, nous apprend que les Thébains trouvaient un encouragement dans l'oracle qu'on leur rapportait, d'après lequel «les Lacédémoniens devaient être vaincus là où était le tombeau des jeunes filles qui, d'après la légende, s'étaient donné la mort, après avoir été violentées par des Lacédémoniens» (67). Bien entendu, l'on évoque également de plus anciennes prophéties telles celles de Bakis dont l'une disait : «Et alors périra la brillante fleur de Sparte / et de nouveau la Messénie sera habitée pour

toujours» (68). Mais si les Thébains trouvent un encouragement dans ces prédictions, il ne devait pas en être de même des Lacédémoniens qui n'ignoraient rien du sort qui leur était promis, car «on disait depuis longtemps chez les Spartiates qu'ils perdraient leur suprématie lorsqu'ils seraient vaincus à Leuctres par les Thébains» (69). D'autre part, l'oracle de Zeus à Dodone qu'ils avaient envoyé consulter, avait vu la consultation troublée par un singe qui dispersa les sorts, et la prêtresse préposée à l'oracle avait alors déclaré aux envoyés lacédémoniens «qu'il fallait songer au salut de Sparte et non à la victoire» (70). Enfin la période qui nous occupe s'achève par des prophéties annonçant l'issue de la bataille de Chéronée qui vit en 338 la défaite d'Athènes devant Philippe de Macédoine : la Pythie, nous est-il dit, rendait de terribles oracles et l'on récitait aussi une ancienne prophétie des Sibylles : «Puissé-je être loin de la bataille du Thermodon / aigle des nuées, pour le contempler du haut des airs ! Le vaincu pleure, mais le vainqueur est perdu» (71).

Si l'ennemi sollicite une *trêve* dans des conditions qui font douter de sa bonne foi, il est demandé à l'oracle de trancher cette épineuse question. Ainsi, en 388, les Argiens, en guerre contre Sparte, demandent une trêve pour célébrer la fête dorienne des Carneia. Mais Agésipolis, roi de Sparte, interrogea l'oracle de Zeus à Olympie pour savoir «s'il pouvait, sans impiété, refuser la trêve demandée par les Argiens», étant donné que ce n'était pas à la date normale, mais juste au moment où les Lacédémoniens allaient envahir leur territoire qu'ils invoquaient le prétexte des des mois sacrés. Le dieu lui signifia qu'il n'y avait pas d'impiété à ne pas reconnaître une trêve injustement invoquée. Toutefois Agésipolis, pour plus de sûreté, se rendit également à Delphes et demanda à Apollon «s'il avait au sujet de la trêve la même opinion que son père» ; le dieu lui ayant répondu par l'affirmative, Agésipolis put poursuivre les hostilités (72).

Enfin il n'est pas jusqu'au *traitement des vaincus* qui ne fasse parfois l'objet d'une consultation oraculaire. Après l'écrasement, en 464, de la révolte des Messéniens dont l'épisode principal fut le siège d'Ithome pendant dix ans, les Lacédémoniens font preuve, à l'égard des vaincus, d'une certaine mansuétude, leur laissant la vie et la liberté et se contentant de les chasser du Péloponnèse. La raison de cette attitude, nous dit Thucydide, est un oracle de Delphes qui aurait ordonné aux Lacédémoniens «de laisser aller le suppliant de Zeus du mont Ithome» (73).

Ainsi, à différentes étapes du déroulement d'une guerre : engagement des hostilités, veille de bataille, siège d'une ville, conclusion d'une trêve, traitement des vaincus, l'on voit des belligérants éprouver le besoin de s'assurer, par la consultation d'un oracle ou par le rappel d'anciennes prédictions, que leur entreprise s'engage sous les meilleurs auspices ou que la conduite qu'ils entendent tenir a la faveur des dieux.

C) ÉTUDE ÉVOLUTIVE

Quels enseignements pouvons-nous tirer de ces pratiques ? Les exemples que nous avons signalés, et qui relèvent d'époques différentes, montrent qu'elles se retrouvent avec une certaine constance pendant toute la période de référence. Mais il va sans dire que la confiance mise dans les oracles se manifeste avec plus ou moins de force tout au long de ces deux siècles.

1. La période des guerres médiques

Crédulité générale

La période des guerres médiques est assurément, nous l'avons vu, celle qui fournit les exemples les plus nombreux et les plus significatifs. Jamais le recours aux oracles n'a été aussi fréquent et la crédulité populaire aussi grande. C'est l'âge d'or de l'oracle de Delphes dont les avis sont sollicités par toutes les cités et sur tous les problèmes posés par la guerre. Les autres sanctuaires ne sont pas moins recherchés et l'on voit les Barbares eux-mêmes tenter de connaître le sentiment des dieux grecs pour résoudre leurs difficultés (74).

L'on prête une oreille tout aussi complaisante aux vaticinations des chresmologues : des prophéties de Bakis et de Musée sont tirées de l'oubli et prennent une signification nouvelle, enrichies parfois des gloses de quelque Lysistratos ; quelquefois, même, des prédictions exhumées d'anciens recueils et que la rumeur publique colporte avec la plus entière bonne foi viennent jeter l'alarme jusque chez les dirigeants : aux exemples déjà cités, ajoutons celui-ci, des plus significatifs : après Salamine, Mardonios que Xerxès a laissé en Grèce fait des ouvertures aux Athéniens par l'intermédiaire d'Alexandre de Macédoine. Les Lacédémoniens craignent de voir ceux-ci se laisser persuader ; «se souvenant des oracles (*logia*) où il était prédit qu'eux-mêmes avec les autres Doriens devaient être chassés du Péloponnèse par les Mèdes et les Athéniens, ils furent pris d'une grande crainte que les Athéniens ne s'entendissent avec le Perse et, sur le champ, décidèrent l'envoi de députés». Cette crainte n'était pas fondée et les Athéniens les rassurèrent dans un long discours où ils protestèrent de leur attachement à la cause grecque (75).

Thémistocle et les oracles

Bien sûr, l'attitude d'un Thémistocle tranche sur cette crédulité générale. Mieux, Thémistocle utilise celle-ci à des fins stratégiques. Ses conceptions sont loin d'être partagées et il existe à Athènes un fort courant opposé à l'évacuation de la ville et à la résistance sur mer ; ce courant subsista malgré l'oracle et son interprétation, puisque Thémistocle dut à nouveau faire pression sur ses contemporains en exploitant la terreur causée par de funestes présages (76). Il était donc urgent que Thémistocle sollicitât le texte de la réponse comme il le fit, en donnant du passage concernant Salamine une interprétation conforme à ses propres vues. Ce faisant, l'homme d'État montre, assurément, qu'il garde à l'égard des oracles un certain détachement peu répandu chez ses contemporains. Nous ne rencontrons, en ce début du Ve siècle, une attitude voisine que chez Cléomène, roi de Sparte. Ce dernier a appris de l'oracle de Delphes qu'il prendrait Argos, et s'engage dans une campagne contre les Argiens ; les deux armées s'affrontent et les Argiens, surpris, sont massacrés en grand nombre ; plusieurs d'entre eux se réfugient dans un bois sacré ; Cléomène y met le feu et les fait brûler vifs. S'étant alors renseigné sur le dieu auquel le bois était consacré, il s'entend répondre : à Argos (le héros local). Il pousse alors un gémissement, disant qu'Apollon l'avait trompé en lui promettant qu'il prendrait Argos et, sur ce, s'en retourne à Sparte (77). De toute évidence, cet oracle est un prétexte invoqué par Cléomène pour se justifier de n'avoir pas emporté la ville ; Cléomène a trop souvent fait la preuve, en d'autres occasions, de son habileté à exploiter les présages et autres signes divins pour que nous puissions admettre ici sa sincérité. Il est plus que probable qu'il renonça à attaquer Argos parce qu'il s'estimait satisfait d'avoir battu l'ennemi, comme nous l'avons montré ailleurs (78).

Mais répétons-le, il s'agit là d'exceptions. D'une manière générale, dans cette première période, l'on est enclin à ajouter foi aux oracles et aux prophéties et la crédulité populaire se nourrit volontiers d'une abondante littérature oraculaire.

2. La période de la guerre du Péloponnèse

La période correspondant à la guerre du Péloponnèse est, nous l'avons vu, moins riche en exemples, mais les silences de Thucydide ne doivent pas faire illusion, car les indications qu'il laisse échapper, du bout des lèvres, semble-t-il, n'en permettent pas moins d'apercevoir l'importance qu'accorde encore aux oracles une grande partie de l'opinion publique. Toutefois deux étapes peuvent être distinguées : avant et après l'expédition de Sicile de 415.

Dans la première, il est certain que la croyance aux oracles et l'utilisation parfois abusive que l'on fut tenté d'en faire ne se démentirent pas. Thucydide lui-même nous rappelle, incidemment certes, mais à plusieurs reprises, que l'on chercha, dès le début du conflit, à en conjecturer la durée en interrogeant des oracles. « C'est même, reconnaît-il, la seule chose qui se soit réalisée pour ceux qui ont cherché à fonder quelque chose sur des oracles » (79). Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'à la veille du conflit, un peu partout en Grèce, les esprits baignaient dans une atmosphère de superstition : « Il y avait bien des prédictions répétées, bien des prophéties rendues par les chresmologues, soit dans les villes qui allaient entrer en guerre, soit dans les autres » (80). L'on serait tenté de croire que seules comptaient dans la faveur populaire les prédictions des chresmologues et les prophéties transmises par la rumeur publique, mais les oracles des grands sanctuaires connaissaient, eux aussi, le même crédit. On peut en juger par le texte des deux importantes trêves conclues entre Athènes et Sparte en 423 et 421 : dans l'un et l'autre cas, la première clause concerne le libre accès de tous aux oracles (81). C'est dire le prix qu'attachent à la consultation des dieux, et plus particulièrement d'Apollon Pythien, la plupart des belligérants, singulièrement Athènes qui s'était vue privée du soutien de Delphes dans la première partie du conflit (82). En tout cas, à la veille de l'expédition de Sicile, c'est une véritable fièvre de consultation qui s'empare des Athéniens ; tout est pris en considération quelle qu'en soit l'origine : Delphes, Dodone, Clazomènes, etc... sont sollicités ; on s'arrache devins et chresmologues et c'est à une bataille d'oracles — et aussi de présages — qu'il nous est donné d'assister entre partisans et adversaires de l'expédition (83).

Cette fièvre tombe après l'échec de l'expédition et une réaction de défiance naît des excès qui marquèrent les préparatifs de départ. Et Thucydide de noter : « La colère était vive contre les colporteurs d'oracles, les devins et tous ceux qui, par leurs prophéties, avaient fait naître l'espoir trompeur de conquérir la Sicile » (84). Il est probable que la vague des prophètes de tous poils fut tarie pendant quelque temps et l'on est frappé du silence des textes sur toute consultation de Delphes, du côté athénien du moins, pendant plusieurs années (85). Mais cette désaffection fut sans doute peu durable puisque l'on nous signale une prophétie de la Sibylle pour la bataille d'Aigos-Potamos en 404 (86).

Il faut évidemment relever, sur ce fond général de crédulité durant la guerre du Péloponnèse, le comportement désinvolte ou franchement critique de certains hommes à l'égard des oracles. Ainsi, Pleistoanax, fils du roi de Sparte Pausanias, ayant été rappelé de son commandement par les éphores, s'était retiré en exil en Arcadie ; là-dessus, la Pythie rendit, à plusieurs reprises, un oracle demandant aux Lacédémoniens « de rappeler de la terre étrangère dans son pays, la race du demi-dieu, fils de Zeus, faute de quoi ils devaient labourer avec un soc d'argent ». En d'autres termes,

si la bonne semence n'était pas ramenée à Sparte, il serait aussi coûteux et inutile de labourer que si on le faisait avec un soc d'argent. Mais les ennemis de Pleistoanax accusèrent celui-ci d'avoir, de concert avec son frère Aristoclès, persuadé la Pythie de faire cette réponse. Il faut croire que l'accusation était vraisemblable car ce n'est qu'au bout de dix-neuf ans que les Lacédémoniens se décidèrent à rappeler l'exilé (87). Que penser maintenant des réserves ou des railleries de certains auteurs dramatiques ? Laissons de côté, pour l'instant, Euripide dont nous aurons à étudier, dans un contexte plus général, l'attitude à l'égard des pratiques divinatoires (88). C'est chez Aristophane que la méfiance, voire l'hostilité à l'égard, non pas, à vrai dire, des oracles en général, mais des chresmologues en particulier, trouve son expression la plus vigoureuse. Dans les *Cavaliers*, représentés en 424, le Paphlagonien et le Charcutier s'efforcent, chacun de son côté, de convaincre Démos à grands renforts d'oracles : le premier dit en avoir un coffre plein, le second un étage et deux corps de logis ; ceux du Paphlagonien sont de Bakis, ceux du Charcutier du frère de Bakis, Glanès, et ils récitent tour à tour des oracles plus fantaisistes les uns que les autres (89). Dans les *Oiseaux*, représentés en 414, Pisthétairos, sur le point de fonder Coucou-les-Nuées, reçoit la visite d'un chresmologue qui lui récite des prophéties de Bakis concernant cette fondation ; impatienté, Pisthétairos le chasse (90) ; dans une troisième pièce encore, *Lysistrata*, qui fut jouée sans doute vers 411, Lysistrata, pour redonner du courage à ses compagnes avant de donner l'assaut à l'Acropole, leur récite un oracle obscur et burlesque à souhait (91). On remarquera toutefois qu'Aristophane ne s'en prend pas à l'autorité des grands oracles mais choisit pour cible des besogneux de la consultation oraculaire, beaucoup plus vulnérables, et dont il déplore, à juste titre, sans doute, les néfastes excès. Au demeurant, on ne voit pas que cet état d'esprit à l'égard des oracles, tel qu'il s'exprime chez ces intellectuels, ait été partagé par les chefs de guerre qui furent leurs contemporains. Ni Nicias ni Alcibiade ne se firent faute d'utiliser les services des chresmologues.

Répetons-le : cette désinvolture, ces réserves, ces railleries ne sont le fait que de quelques habiles ou de quelques esprits forts. La majorité de leurs contemporains, en dépit de quelques déconvenues, continue à accorder foi aux oracles.

3. Le IV^e siècle

Au IV^e siècle, les fréquents recours aux oracles que nous avons relevés dans les différents conflits qui marquèrent cette période (bataille de Leuctres, campagne des Lacédémoniens contre les Arcadiens ou les Argiens, bataille de Chéronée, etc...) montrent que cette pratique se perpétue et qu'elle connaît même une nouvelle vigueur. Delphes, Dodone, Olympie sont mises généreusement à contribution ; l'on voit reflourir les exégèses de Bakis et de Musée, et les prédictions des Sibylles connaissent à nouveau une certaine vogue.

Cela n'exclut pas que certains chefs de guerre ou responsables politiques aient fait preuve, en la matière, de duplicité, de mépris, voire de violence. Pausanias nous donne, à propos de Leuctres, un bien curieux texte de prophétie : il s'agit d'une réponse de Delphes, faite deux cents ans avant Leuctres, aux Thessaliens qui avaient tenté de s'emparer de la ville de Céressos en Béotie. Et voici ce que disait l'oracle : «Leuctres l'ombreuse me tient à cœur ainsi que le sol d'Alèse / Et me sont chères au cœur aussi les malheureuses filles de Scédasos / Là aura lieu bientôt une bataille qui fera couler beaucoup de larmes / Et aucun homme ne le pressentira jusqu'à ce que la glorieuse jeunesse dorienne périsse, lorsque le jour fatidique sera venu / Alors Céressos sera prise, mais pas à un autre moment» (92). De fait, après la victoire de Leuctres, Céressos tombe ; ce sont les

Thébains qui s'en emparent au cours d'une guerre contre les Thespiens qui s'y étaient réfugiés. Cet oracle est censé avoir été rendu au VI^e siècle, mais, si l'on en croit H.W. Parke (93), le style et la facture du poème suggèrent plutôt le IV^e siècle ; certes les critères qui tiennent compte de la forme et, plus précisément, de la métrique des réponses oraculaires ne peuvent être utilisés avec certitude (94), néanmoins il est fort probable que cet oracle a été mis en circulation peu de temps avant la bataille de Leuctres par Epaminondas ou les devins de son entourage. On sait en effet qu'Epaminondas manifesta, à cette occasion, une certaine désinvolture à l'égard des présages, considérant qu'il n'y avait pas lieu de s'attarder à certains signes prétendus divins ; on a vu aussi que le bruit avait couru à Thèbes qu'il avait contribué à faire naître ceux d'entre eux qui semblaient favorables à son entreprise (95). Il n'est donc pas interdit de penser qu'il en usa de même avec les oracles et que celui que nous rapporte ici Pausanias à été, sinon inventé, du moins modifié pour la circonstance.

Ce qui rend plausible, à nos yeux, cette interprétation, ce sont les circonstances dans lesquelles un autre oracle est porté à la connaissance des Thébains avant la bataille : Epaminondas vient de rassembler ses hommes frappés de crainte superstitieuse en raison des présages funestes qui se sont produits ; il persuade quelques hommes arrivés de Thèbes de faire part à tous d'un prodige survenu dans la ville et qui semblait annoncer l'appui des anciens héros thébains (96). Et là-dessus, il donna la parole à un nommé Léandrias, Lacédémonien exilé de Sparte, qui déclare devant l'assemblée que «l'on disait depuis longtemps chez les Spartiates qu'ils perdraient leur suprématie lorsqu'ils seraient vaincus à Leuctres par les Thébains». Sur ce, Epaminondas prend la parole à son tour et parvient à rétablir la confiance dans le cœur de ses soldats (97). L'oracle rapporté par Léandrias s'intègre trop bien dans ce processus de reprise en main des troupes thébaines pour ne pas avoir été sinon fabriqué, du moins arrangé par Epaminondas.

A côté de cette utilisation des oracles à des fins tactiques, on constate, chez certains responsables politiques et militaires du IV^e siècle, un comportement qui laisse mal augurer du respect et de la considération qu'ils pouvaient nourrir à l'endroit de certains oracles, notamment de l'oracle de Delphes. Ainsi, en 368, à l'occasion d'une conférence de paix, les Lacédémoniens, les Thébains et leurs alliés se réunissent à Delphes autour d'Ariobarzane représentant le Roi des Perses. Mais Xénophon qui nous rapporte cette entrevue constate avec surprise : «Une fois arrivés là, ils ne se mirent en aucune façon en rapport avec le dieu pour savoir comment on aurait la paix et s'en rapportèrent à eux-mêmes pour délibérer» (98). Cette attitude est, en effet, inhabituelle si l'on songe que le dieu de Delphes fut souvent dans le passé associé à la conclusion de nombreuses alliances ou trêves.

Plus révélatrices encore sont les violences de Philomélos, chef des Phocidiens, qui vient de s'emparer de Delphes au cours de la troisième guerre sacrée. Voici en effet ce que nous rapporte Diodore : «Devenu maître de l'oracle, il ordonna à la Pythie de faire ses prophéties, montée sur le trépied, selon les rites ancestraux. Mais comme elle lui rétorquait que cette manière n'était pas conforme aux rites ancestraux, il la menaça et la força à y monter ; et comme elle déclarait hautement, faisant allusion à cette violence qui la contraignait, que Philomélos pouvait faire ce qu'il voulait, il accepta avec satisfaction cette réponse (τὸ ῥηθῆέν) et déclara qu'il avait l'oracle qui lui convenait. Il le fit aussitôt mettre par écrit, et, l'ayant affiché à la vue de tous, il fit savoir que le dieu lui donnait l'autorisation de faire ce qu'il voulait» (99). On remarquera néanmoins le soin que Philomélos apporte à faire connaître l'oracle que vient de lui rendre la Pythie. Si son

premier geste témoigne, semble-t-il, du peu de crédit qu'il attache aux révélations divines, le second, en revanche, traduit la profonde connaissance qu'il a de ses contemporains et de leur foi sincère dans les oracles.

Démosthène, enfin, si l'on en croit Plutarque, n'avait que mépris pour les oracles et autres prophéties qui se répandaient à travers Athènes à la veille de la bataille de Chéronée ; de plus, nous est-il dit, «il soupçonnait même la Pythie de «philippiser» et rappelait aux Thébains Epaminondas, aux Athéniens Périclès qui, considérant les révélations de ce genre comme de lâches prétextes, ne s'inspiraient que de leurs réflexions» (100). En réalité, il est à craindre que Plutarque n'ait pris quelque liberté avec les faits, cédant à son penchant naturel pour les images fortes et à son goût pour les parallèles (101). En effet, c'est sans doute à une autre occasion que Démosthène aurait proféré ces accusations contre la Pythie : en 338, pendant la célébration des mystères d'Eleusis, un des participants, en entrant dans la mer, fut mordu par un requin ; un devin, du nom d'Ameiniadès, suggéra d'envoyer à Delphes consulter l'oracle sur le meilleur mode de purification, mais Démosthène s'y opposa, disant que la Pythie «philippisait» (102). Quoi qu'il en soit, même si la version de Plutarque n'était pas controuvée, elle prouverait simplement que Démosthène, comme bien d'autres chefs, ainsi que nous l'avons vu, s'appliquait à rejeter surtout les oracles et prédictions qui contrecarraient ses projets. En effet, Plutarque nous dit bien que «plein de confiance dans les armes de la Grèce et s'exaltant au spectacle de la vigueur et de l'enthousiasme de tant d'hommes qui réclamaient la guerre, il ne permettait pas, dit-on, de s'arrêter aux oracles ni d'écouter les prophéties...» (103).

Tels sont les exemples, assez rares en vérité, qui semblent montrer qu'au IV^e siècle, le recours aux oracles et la confiance placée dans les avis et avertissements divins n'étaient pas unanimement partagés. Mais d'une manière générale, il apparaît que, durant cette dernière période, tout comme pendant les précédentes, la grande majorité des hommes de ce temps continue à chercher dans les oracles les encouragements ou les conseils de la divinité avant de se lancer dans une entreprise guerrière.

D) SIGNIFICATION DU RITE

Comment expliquer cette constance ? Cela revient à poser le problème de la signification de l'oracle pour ceux qui y ont recours en temps de guerre.

L'oracle, conseil divin

Si les hommes de guerre acceptent d'emblée tous les oracles, y compris ceux que la ruse des chefs a arrangés, leur attitude relève moins de la naïveté ou de la sotte crédulité que de la conception qu'ils se font de leurs rapports avec les dieux, singulièrement à la guerre. Il a été relevé, depuis longtemps (104), que ce que les Grecs cherchent principalement dans la divination, c'est d'essayer de savoir par elle «ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire» (105) ; on interroge les dieux pour savoir s'il convient de mettre à exécution tel ou tel projet que l'on a conçu, quel parti il vaut mieux prendre s'il s'en présente plusieurs, quelle solution apporter à telle maladie ou à tel fléau, etc... (106). En d'autres termes, c'est un *conseil* que l'on demande généralement à la divinité lorsque l'on consulte un oracle. Or la guerre, plus que tout autre contexte, prédispose l'homme à

rechercher l'aide ou simplement l'avis des dieux. Pour le guerrier, en effet, les dieux sont les *symmachoi*, les *alliés*, par excellence. C'est d'eux, avant tout, qu'il attend l'aide qu'on espère d'un allié : appui, réconfort et, naturellement, conseils. Cette confiance et cet espoir qu'il place en eux, nous ne les trouvons nulle part aussi bien exprimés que dans l'admirable profession de foi de Thrasybule à la veille de la bataille de Mounychie : « Les dieux maintenant combattent visiblement avec nous » (107). Aussi bien avons-nous vu qu'à différentes étapes du déroulement d'un conflit, l'on se tourne vers ces alliés naturels pour sortir de l'indécision, de l'embarras ou de la difficulté. L'examen des réponses apportées à ces consultations nous a également montré que ces avis comportent souvent des indications précises, voire des consignes impératives : « Tiens-toi sur tes gardes », dit Apollon aux Argiens qui sont tentés de s'engager aux côtés des Grecs contre les Perses (108) ; « Adressez une prière aux vents », s'entendent dire les Grecs avant la bataille de l'Artémision (109) ; « Quitte ta demeure et les hauts sommets de ta ville circulaire », dit Delphes aux Athéniens avant Salamine (premier oracle) ; « Ne va pas attendre sans bouger la cavalerie et l'armée de terre qui arrivent en foule du continent, recule, tourne le dos, un jour viendra où tu pourras tenir tête », ajoute la Pythie dans le second oracle (110). « Ne touchez pas aux trésors sacrés, je me défendrai seul », dit, en substance, Apollon aux prêtres de Delphes effrayés par l'avance perse (111). On pourrait multiplier les exemples de ces réponses dans lesquelles le dieu montre qu'il n'est pas fait appel en vain à sa sagacité. Ces conseils aux guerriers sont parfois des invitations à compter d'abord sur eux-mêmes : aux Lacédémoniens qui demandent s'ils auront avantage à s'engager dans la guerre contre les Athéniens, le dieu répond que, s'ils la faisaient avec énergie, ils auraient la victoire (112). C'est assurément le meilleur réconfort que l'on puisse souhaiter d'un allié : qu'il vous donne confiance en vos propres capacités en attendant de recevoir des secours extérieurs.

Le « dit » oraculaire et sa réalisation

Mais ce qui fait le prix et le poids de ces conseils donnés par l'oracle, c'est sans nul doute la certitude, chez celui qui reçoit cet oracle que, quoi qu'il arrive, s'il suit scrupuleusement les indications qui lui sont données, la prédiction se réalisera. Car, ainsi que le rappelle P.-M. Schuhl, « prédire l'avenir implique qu'on le détermine et qu'on le fait » (113). Tout se passe comme si l'on prêtait au dieu la faculté de donner une *réalité* au futur, au moment même où il le *dit*. Dans un ouvrage récent, M. Detienne (114) donne de cette notion l'analyse suivante : « La parole du devin et des puissances oraculaires délimite un plan de réalité : quand Apollon prophétise il « réalise » (...). La parole oraculaire n'est pas le reflet d'un événement préformé, elle est un des éléments de sa réalisation ». Nous pensons toutefois qu'il faut nuancer cette opinion ; déjà Ph.-E. Legrand (115), s'interrogeant sur la manière dont les Grecs pensaient que le dieu trouvait sa réponse à la question posée, proposait deux explications :

1) Le dieu peut répondre parce qu'il a quelque science historique, si l'on peut dire, des événements futurs disposés selon un ordre donné.

2) Le dieu possède la faculté de disposer lui-même les événements dans un ordre donné ; il le fait au moment où on l'interroge, et c'est pour lui donner cette possibilité que les hommes l'interrogent.

Nous souscrivons volontiers, quant à nous, à la seconde hypothèse ; les exemples que nous avons cités montrent bien que le dieu attend souvent des hommes qu'ils l'aident à faire s'accomplir un oracle et par conséquent à infléchir, à point nommé, le cours des événements.

Quoi qu'il en soit, une fois prononcée la prédiction, le processus de sa réalisation est engagé ; nous avons, pour la période qui nous intéresse, un exemple significatif de cette croyance dans la vertu «réalisante» de la parole oraculaire : rapportant les bruits qui couraient à Athènes, en 415, selon lesquels d'anciens oracles annonçaient qu'une grande gloire viendrait aux Athéniens de l'expédition de Sicile, Plutarque ajoute : «Quant aux prophéties contraires, on les cachait, *par crainte de prononcer des paroles de mauvais augure*» (116). De même, quand Philomélos, faisant violence à la Pythie, lui arrache ce cri : «Tu peux faire ce que tu veux» (117), non seulement ses compagnons abusés ont cru que le dieu lui permettait désormais tout, mais qui sait si Philomélos lui-même n'a pas considéré que, dès lors que le dieu avait, bon gré, mal gré, prononcé cette formule par la bouche de sa prêtresse, il en serait réellement ainsi ?

Tout cela n'est pas sans nous rappeler ce qui a été dit plus haut du présage (118). Il est néanmoins aisé de voir ce qui sépare l'oracle du présage. Le caractère inéluctable du présage en tant que signe figuratif et prédéterminant entraînait, nous l'avons vu (119), l'absence de toute réaction et, en particulier, de toute démarche propitiatoire, de la part de ceux qui le recevaient. Il n'en va pas tout à fait de même de l'oracle qui admet l'intervention divine pour redresser le cours des choses et, par là-même, entraîne celui qui le reçoit à s'acquitter de toutes les démarches qui lui sont suggérées par le dieu pour aider à l'accomplissement de la prédiction : ainsi, lorsqu'Aristide envoie consulter Delphes avant la bataille de Platées, le dieu lui répond que les Athéniens l'emporteraient sur leurs adversaires s'ils faisaient un vœu à Zeus, à l'Héra du Cithéron, à Pan et aux nymphes Sphragitides, s'ils sacrifiaient aux héros Androcratès, Leucon, Pisandre, Démocrate, Hypsion, Actéon, Polyeidos, et s'ils affrontaient le péril sur leur propre territoire, dans la plaine de Déméter Eleusinienne et de Coré. Dès lors on voit Aristide s'évertuer à souscrire à ces conditions et les Platéens, alliés d'Athènes, vont jusqu'à céder leur pays aux Athéniens afin qu'il soit dit, comme l'exigeait l'oracle, que les Athéniens affrontaient le danger sur leur propre territoire (120).

Les raisons que nous venons d'invoquer pour expliquer la confiance que les hommes de guerre placent dans les oracles éclairent, du même coup, l'attitude de certains chefs militaires et dirigeants politiques. Nous avons vu en effet ces responsables prendre avec les oracles les plus grandes libertés, accommodant, orientant, dénaturant au besoin des consultations oraculaires pour mener à bien telle ou telle entreprise. C'est qu'ils sont parfaitement conscients de ce que la mentalité de leurs contemporains prédispose ceux-ci, en temps de guerre, à se placer d'emblée dans le domaine de l'irrationnel, et ils savent que le comportement de leurs troupes est souvent fonction de la qualité d'une prédiction. Significative, à cet égard, est l'attitude du Polynice de Sophocle à qui Œdipe vient d'annoncer qu'il ne prendra jamais Thèbes et qu'il tombera le premier devant les murailles de cette ville. A Antigone qui lui dit : «Ah ! misère ! Et qui t'osera suivre, s'il a seulement connaissance des prédictions de ton père ?», il répond superbement : «Je n'annoncerai pas de mauvaises nouvelles. Un bon capitaine proclame les avantages qu'il possède, jamais il ne parle de ceux qui lui font défaut» (121). Ici le silence semble une excellente tactique ; mais, plus souvent encore, l'on préfère se servir de l'oracle comme d'un instrument pour parvenir à ses fins, quitte à l'infléchir dans le sens désiré. Car l'on sait qu'il constitue une arme de persuasion efficace : quand Cléomène argue d'un oracle pour justifier son échec devant Argos, quand

Thémistocle interprète la réponse de Delphes pour entraîner ses concitoyens à se défendre sur mer, quand Epaminondas fait état, à point nommé, d'une prédiction annonçant la défaite de Sparte à Leuctres, quand Philomélos fait croire à ses hommes que le dieu de Delphes lui laisse carte blanche, ils savent qu'ils ne s'exposent guère à voir contester l'interprétation qu'ils suggèrent.

Croyance aux oracles et «laïcisation» de la cité

De telles pratiques sont lourdes de conséquences. Car on peut bien se demander, dès lors, dans quelle mesure le «processus de laïcisation» des structures de la cité auquel nous faisons allusion à la fin du chapitre précédent, ne risque pas, ici encore, d'être gravement compromis. On a souvent dit que ce processus se caractérisait, entre autres choses, par la substitution de la libre discussion à l'obéissance aveugle, par la victoire de la persuasion sur la crainte, par le triomphe de *Peitho* sur *Phobos*. Or il est clair qu'en temps de guerre, l'arme à laquelle ont volontiers recours certains chefs pour emporter la conviction est le dit oraculaire, qui dispense de tout débat, de toute argumentation et met ceux qui l'utilisent à l'abri de toute réfutation. Certes, persuader reste bien leur but et, comme le dit Euripide avec une nuance de mépris : "Ὅστις γὰρ αὐχελ θεῶν ἐπίστασθαι πέρι οὐδὲν τι μᾶλλον οἴδεν ἢ πείθειν λέγων.

. «Celui qui se vante de connaître les choses divines, ne sait rien de plus que persuader par la parole» (122) ; mais c'est là une forme de persuasion qui n'admet pas l'échange, la contradiction, le libre exercice du *logos*. Ici *Peitho* est bien proche de *Phobos* et il est intéressant de rapprocher la citation d'Euripide de ces vers d'Eschyle s'appliquant aux devins : κακῶν γὰρ διὰ πολυεπεῦς τέχνας θεσπιωδῶν φόβον φέρουσι μαθεῖν". «C'est par des malheurs que l'art verbeux des prophètes fait entendre le vrai sens de la terreur qu'il inspire» (123).

Plus grave encore, cette forme de persuasion va jusqu'à prétendre déposséder de leur crédit ceux qui, dans la cité, ont vocation et mission de persuader. N'est-il pas significatif, par exemple, de voir un Démosthène — dont nous avons vu qu'il est de ces responsables politiques qui utilisent les oracles à leur convenance — invoquer une prédiction d'Apollon pour clore la bouche à ses contradicteurs ? Invitant le peuple à ne pas faire confiance à certains dirigeants, il s'écrie : «Pour vous montrer que vous feriez bien de prendre garde à cela plutôt que d'avoir confiance, je vais vous lire une prédiction des dieux qui, en toute circonstance, *sauvent la cité mieux que ses dirigeants*». Et, après avoir lu le texte de l'oracle, il ajoute que le dieu invite ainsi les Athéniens à surveiller les stratèges et à se méfier des dirigeants politiques, car «ce sont eux qui vous guident, eux qui vous persuadent, eux dont il faut craindre qu'ils ne vous égarent» (124). Ainsi des chefs de guerre et des responsables politiques utilisent l'oracle sans scrupules quand ils ne sont pas assurés de faire prévaloir leurs vues par le discours. Que cela puisse, à la rigueur, se produire à Sparte où, de tous temps, l'on fut plus enclin aux joutes guerrières qu'aux jeux de la place publique, est peu fait pour nous surprendre ; mais il semble bien qu'ailleurs aussi, nous venons de le voir, tout se passe comme si la guerre favorisait la survivance, voire le renouveau, de conduites archaïsantes.

L'utilisation de l'oracle nous réintroduit donc dans un univers où les techniques s'effacent à nouveau devant le savoir révélé, et ce comportement qui est particulièrement répandu chez les guerriers, risque fort de devenir celui de toute la cité lorsque celle-ci, luttant pour sa survie, devient

singulièrement perméable à l'idéologie des hommes de guerre. Il y a là assurément l'indice d'une grave distorsion entre la conception que l'on pouvait se faire de la *polis* aux Ve et IV^e siècles et ce que les exigences de la guerre pouvaient la contraindre à devenir. Certains contemporains s'en sont avisés et alarmés, et nous aurons à revenir bientôt sur les témoignages qu'ils nous ont laissés de leur inquiétude.

NOTES DU CHAPITRE IV

- (1) Cf. HEROD., VIII, 114.
- (2) Cf. A.W. VERALL, *Two unpublished inscriptions from Herodotus*, in *C.R.*, XVII, 1903, pp. 98-102 ; cf. aussi HOW-WELLS, *Commentary...* II, p. 273 ; H.W. PARKE and B.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, I, p. 174.
- (3) R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956.
- (4) Cf. R. CRAHAY, *op. cit.*, notamment pp. 47-57 ; 346-351. Des conclusions voisines, quoique plus nuancées, peuvent être trouvées chez M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955, pp. 85-88. Sans prendre parti sur le problème de l'authenticité, J. KIRCHBERG, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodotos*, Göttinger, 1965, étudie l'utilisation que fait Hérodote des oracles en fonction de la technique de composition des *Histoires*.
- (5) Cf. le compte-rendu critique qu'en donne P. AMANDRY, *Oracles, Littérature et Politique*, in *R.E.A.*, 1959, pp. 400-413.
- (6) Cf., par exemple, l'oracle concernant la mort de Léonidas aux Thermopyles (HEROD., VII, 220), sur l'inauthenticité duquel tous les commentateurs sont unanimes (HOW-WELLS, II, p. 230 ; PARKE and WORMELL, I, p. 167 ; R. CRAHAY, pp. 310-311, etc...).
- (7) Cf., par exemple, le fameux oracle concernant Salamine (HEROD., VII, 140-141) dont il est à peu près établi qu'il a été, à tout le moins, arrangé par Thémistocle.
- (8) Cf. HEROD., VII, 36 ; XEN., *Hell.*, VI, 4, 30.
- (9) Cf. HEROD., VIII, 20 ; 77 ; IX, 43.
- (10) Cf. HEROD., VIII, 140-141 ; THUC., I, 118, 3.
- (11) Cf. HEROD., VII, 148 ; 169 ; 220.
- (12) Cf. HEROD., V, 89 ; PAUS., VIII, 11, 10.
- (13) Cf. la liste donnée par R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 6-22. Pour Delphes, cf. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, pp. 149-168.
- (14) Cf., par exemple, la convention entre Thasos et Neapolis (J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, Paris, 1959, I, pp. 178-192).
- (15) Cf. principalement H.W. PARKE, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1939, et la nouvelle édition augmentée d'un *corpus* des oracles de Delphes qu'il en a donnée avec B.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle : I, The history ; II, The oracular responses*, Oxford, 1959 ; cf. aussi M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955, et, pour le fonctionnement de l'oracle, P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950.
- (16) Cf. de nombreux exemples de cette bienveillance dans PARKE et WORMELL, I, pp. 144-150. Sur le début des relations d'Athènes et de Delphes, cf. G. COLIN, *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes*, Paris, 1905, et Ch. PICARD, *Le "présage" de Cléomène et la divination sur l'Acropole d'Athènes*, in *R.E.G.*, 1930, pp. 262-278, en partic. pp. 265 et 274-75. Sur le concours apporté par Delphes à Clisthène dans son œuvre législative et administrative, cf. P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, pp. 23-24.
- (17) Cf. PARKE and WORMELL, pp. 158-162.
- (18) Certains historiens ont récemment réfuté avec vigueur l'accusation de médisme que la critique moderne porte traditionnellement contre la Pythie. Pour M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, pp. 127-132, un examen critique des oracles habituellement invoqués montre qu'il est hors de doute qu'ils n'ont jamais été rendus par la Pythie elle-même, soit qu'il s'agisse d'interprétations postérieures, soit même qu'ils aient été fabriqués par certains hommes politiques. Même point de vue chez R. CRAHAY, *op. cit.*, p. 290, pour qui trois remarques s'imposent : 1°) Les oracles qui expriment le médisme de Delphes sont peu nombreux et il y a un nombre égal de réponses favorables aux Grecs ; 2°) Avant de conclure à l'existence d'une politique de Delphes, il faut prouver que les oracles, expression de cette politique, sont authentiques ; 3°) Les Anciens qui ont reproché à la Pythie de « philippiser » ne l'ont jamais accusée de « médiser ».
- (19) Cf. PARKE and WORMELL, I, pp. 185-186 ; Cf. aussi M. SORDI, *La posizione di Delfi e dell'anfizionia nel decennio tra Tanagra e Coronea*, in *Riv. di Filol. e di Istruz. Class.*, XXI, 1958, pp. 48-65.

- (20) Cf. PARKE and WORMELL, I, pp. 203-207.
- (21) Cf. M. SORDI, *La terza guerra sacra*, in *Riv. di Filol. e di Istruz. Class.*, XXXI, 1958, pp. 134-166 ; P. ROUSSEL, *Athènes et l'amphictyonie delphique*, in *R.E.A.*, 1941 = *Mélanges Radet*, pp. 330-339.
- (22) *I.G.*, II², 204. Cf. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne*, pp. 152-153. Tout en insistant, lui aussi, sur le caractère particulier de cette consultation pour Delphes, l'auteur fait remarquer toutefois que la méthode de consultation par écrit était de rigueur dans d'autres oracles, notamment en Égypte. Mais, plus que cette méthode elle-même, ce qui nous frappe, c'est que la Pythie ait été laissée dans l'ignorance de la question.
- (23) THUC., V, 16, 2.
- (24) J. DEFRADES, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954.
- (25) *Ibid.*, pp. 233-283.
- (26) HEROD., VIII, 36.
- (27) Cf. les commentaires de cet incident dans S. CASSON, *The Persian expedition to Delphi*, in *C.R.*, 1914, pp. 145-151 ; P. ROUSSEL, *Hérodote et l'expédition des Perses contre Delphes*, *R.E.A.*, XXIX, 1927, pp. 336-341 ; et, en dernier lieu, R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 334-336.
- (28) XEN., *Hell.*, VI, 4, 30.
- (29) Certains des auteurs qui ont abordé le problème des chresmologues ne nous semblent pas avoir fait ces distinctions nécessaires. Cf., par exemple, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination*, I, pp. 344-374 et II, pp. 93-163, S. REINACH in *Dict. des Ant.*, s.v. *Exegetae*, qui englobent sous la rubrique « exégète libre » tout à la fois le devin consultant, le collecteur et commentateur d'oracles, le prophète qui rend des oracles au nom d'autrui. En revanche, M.P. NILSSON, *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*, Lund, 1951, p. 130 n. 3, pose bien le problème et rappelle les distinctions que faisait déjà Pausanias en I, 34, 4. Ajoutons que dans certains cas, toutefois, les chresmologues peuvent être appelés, en raison de leur expérience, à donner leur avis sur des oracles obscurs rendus par un sanctuaire (par ex. dans HEROD., VII, 142-143). Mais ce ne sont pas pour autant des exégètes. Tout au plus en font-ils fonction ; cf. là-dessus J.H. OLIVER, *The Athenian expounders of the sacred and ancestral laws*, Baltimore, 1950, pp. 1-11, et la mise au point de J. DEFRADES, *Les thèmes de la propagande delphique*, pp. 205-207.
- (30) HEROD., VII, 6.
- (31) HEROD., VIII, 96.
- (32) Sur ces prophètes, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, pp. 105-116.
- (33) Sur les Sibylles, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, II, pp. 152-198.
- (34) PAUS., I, 22, 7.
- (35) HÉROD., VII, 6.
- (36) Cf., par exemple, THUC., II, 8, 2 ; PLUT., *Pélop.*, 20, 7 ; DIOD., XV, 54, 1-3. A.W. GOMME, *A historical commentary on Thucydides*, II, p. 9, discute avec raison le commentaire qu'un scholiaste de Thucydide croit devoir donner et selon lequel les λόγια seraient des oracles en prose et les χρήσιμου des oracles en vers. La véritable distinction, souligne Gomme, est à faire entre ἐλέγετο (ce qui est sur toutes les lèvres) et ce que les chresmologues proclament avec plus de solennité.
- (37) P. AMANDRY, *La mantique apollinienne*, pp. 118-122.
- (38) Ph.-E. LEGRAND, *Prophète et Pythie à Delphes*, in *R.E.G.*, 1951, LXIV, pp. 296-299.
- (39) Récemment, G. ROUX, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, p. 150, les a rejetées. Pour lui, le prophète n'était qu'un « coadjuteur » dont le rôle devait se borner à établir la liaison entre la Pythie et les consultants, lisant à haute voix les questions posées par écrit et rédigeant la réponse pour la communiquer à l'intéressé. L'auteur reconnaît avec honnêteté que cette interprétation n'est qu'une conjecture, mais n'en repousse pas moins avec force l'hypothèse émise par certains savants selon laquelle le prophète aurait préparé d'avance la réponse de la Pythie ou plusieurs réponses entre lesquelles elle choisissait par tirage au sort. « Toute la tradition affirme que la réponse émanait de la Pythie », oppose-t-il à cet argument (p. 150, n. 3). Il est certain que la tradition ne pouvait rien dire d'autre, dès lors que c'était bien la Pythie – comment le contester sérieusement ? – qui prononçait la réponse. Mais qui dira de quelles tractations était précédé l'énoncé de celle-ci ? Qu'on se rappelle seulement l'intervention de Timon, fils d'Androboulos, « citoyen de Delphes des plus considérés », qui suggéra aux théopropes athéniens, consternés par le premier oracle avant Salamine, de retourner consulter les dieux (HEROD., VIII, 140-141).

- (40) Cf. P. AMANDRY, *op. cit.*, p. 119.
- (41) P. AMANDRY, *op. cit.*, p. 121.
- (42) Cf. HEROD., VIII, 135. A moins que l'on ne considère leur présence comme exceptionnelle, compte tenu du caractère inhabituel de la consultation de cet oracle par un Barbare ; cf. là-dessus P. GUILLON, *Les trépieds du Ptoion*, Paris, 1943, p. 139.
- (43) P. AMANDRY, *Oracles, Littérature et Politique*, in *R.E.A.*, LXI, 1959, pp. 400-413 (p. 412).
- (44) Cf. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne*, pp. 165-168.
- (45) Que cette invention soit antérieure aux événements ou au contraire bien postérieure ne change rien à la crédibilité dont étaient chargés de tels oracles ni aux motivations de ceux qui s'en rendirent coupables, seules choses qui sont pour nous du plus grand intérêt.
- (46) THUC., I, 118, 3. Il est à nouveau question de cet oracle en I, 123, 1 et II, 54, 4-5. Cf. aussi PLUT., *De Pyth. orac.*, 19 (*Moralia*, 403 B) ; *Souda*, s.v. ὄκλιητον. Il est possible que cet oracle ait été inspiré ou à tout le moins arrangé par le parti de la guerre à Sparte, car il est assez rare qu'un oracle prenne aussi nettement le parti d'une cité en guerre. Comme le fait observer M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 134, «c'est Sthénélaïdas qui, en retouchant une réponse beaucoup plus prudente, l'a fait sonner comme une fanfare. Si la Pythie a eu la réputation de «laconiser», elle le doit beaucoup moins à ses propres paroles qu'au génie politique des gouvernants spartiates». A.W. GOMME, *A historical commentary on Thucydides*, I, p. 413, et PARKE and WORMELL, *The Delphic Oracle*, I, p. 189, émettent une opinion semblable. Mais, vrai ou faux, — et c'est ce qui importe à notre propos — cet oracle eut des répercussions considérables sur l'opinion qui ne douta pas un instant de sa véracité, au point que, lors de la grande peste qui frappa Athènes en 430, les Athéniens en parlaient encore : «On évoqua aussi chez les gens au courant l'oracle rendu aux Lacédémoniens quand ils avaient demandé au dieu s'ils devaient faire la guerre : il avait répondu que s'ils la faisaient avec énergie, ils auraient la victoire ; et il avait promis de prêter lui-même son appui. En ce qui concerne l'oracle, on trouvait donc dans les événements une confirmation» (THUC., II, 54, 4-5).
- (47) DIOD., XV, 72, 3.
- (48) XEN., *Hell.*, III, 2, 22.
- (49) XEN., *Hell.*, III, 4, 3.
- (50) HEROD., V, V ; 89. L'on n'a pas manqué de dire qu'il pouvait s'agir d'un oracle *post eventum* élaboré au moment de la victoire d'Athènes sur Egine en 458/57. Cf., à ce sujet, R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 274-75 qui rejoint en cela HOW-WELLS, *Commentary on Herodotus*, vol. II, p. 49. En revanche PARKE et WORMELL, *op. cit.*, I, pp. 150-151, semblent penser que l'oracle — qui a été bien rendu en 488/87 — est un conseil à Athènes de ne pas se mesurer à une cité qui était plus forte qu'elle, avant la construction de la flotte par Thémistocle. Sur cette difficile question, cf. A. ANDREWES, *Athens and Aegina, 510-480 B.C.*, in *A.B.S.A.*, 37, 1940, pp. 1-7.
- (51) PLUT., *Nic.*, 13.
- (52) THUC., I, 25, 1-2 et II, 28, 2.
- (53) DIOD., XV, 18, 2.
- (54) HEROD., VII, 165. Bien entendu, tout ceci respire la mauvaise foi. Mais ce qui importe ici, c'est que les Crétois aient cru invoquer l'oracle de façon plausible.
- (55) HEROD., VII, 148. Après cela les Argiens, recevant les députés des Grecs, posent comme condition de toute alliance une paix de trente ans avec les Lacédémoniens et le commandement par moitié de toutes les troupes alliées. Ils le feraient nonobstant l'oracle afin que leurs enfants puissent grandir en paix. Mais les Lacédémoniens repoussent ces prétentions et, dès lors, les Argiens se confinent dans la neutralité. L'on peut voir sans doute dans cet oracle une création *post eventum*. R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 321-324, pense, pour sa part, qu'il a été fabriqué vers 450, époque où Argos, jusque-là alliée d'Athènes, se rapproche de Sparte avec qui elle conclut une paix de trente ans ; il s'agissait de montrer que seule Sparte l'avait empêchée en 480 de se joindre aux Grecs, et c'était une manière de la mettre en garde contre une nouvelle erreur. Cette interprétation a été vivement combattue par P. AMANDRY, *op. cit.*, in *R.E.A.*, 1959, p. 404, qui trouve plus vraisemblable que les Argiens aient fait ou aient prétendu avoir fait approuver leur conduite par l'oracle dès le lendemain de la guerre quand ils se voyaient menacés d'exclusion de la représentation amphictyonique. Il nous semble en effet plus simple et tout aussi convaincant de situer à

à cette date la réponse de l'oracle delphique. Quoi qu'il en soit, et à supposer qu'elle fût fautive, elle ne témoigne pas moins de l'importance qu'accordent les Argiens à se couvrir de l'autorité de Delphes pour expliquer leur comportement.

- (56) HEROD., VII, 189. Borée, nous indique Hérodote, avait, aux dires des Grecs, pour épouse une princesse d'Athènes, Orithye, fille d'Erechthée.
- (57) HEROD., VII, 178. Bien entendu, il se peut fort que tout ceci n'ait été qu'une habile propagande destinée à encourager les Athéniens à se battre sur mer. Et l'on peut très bien concevoir qu'elle se situe dans le cadre de la stratégie thémistocléenne. Mais Hérodote qui, tout en ne mettant pas en cause la réalité de la consultation, doute de l'efficacité de l'invocation à Borée, n'en indique pas moins que les Athéniens, eux, y crurent et que, de retour chez eux, ils élevèrent à Borée une chapelle sur les bords de l'Illisos (VII, 189). Sur le culte des vents, cf. R. HAMPE, *Kult der Winde in Athen und Kreta*, Heidelberg, 1967.
- (58) PAUS., X, 18, I. La date de 189 a été proposée par W. WOODHOUSE, *Aetolia*, Oxford, 1897, pp. 141 sq., mais PARKE et WORMELL suggèrent plutôt une période comprise entre 404 et 367, eu égard à la forme de l'oracle.
- (59) HEROD., VII, 220. La plupart des commentateurs s'accordent à reconnaître qu'il s'agit là d'un oracle *post eventum* ; cf., par ex., HOW-WELLS, *Commentary...*, II, p. 230 : il y a eu une interprétation officielle de la mort de Léonidas comme une *devotio*, dans le dessein de faire apparaître sa défaite et sa mort comme le présage d'une victoire future ; Ph.-E. LEGRAND, éd. d'Hérod., *C.U.F.*, VII, pp. 189-190 : il fallait mettre la mémoire du mort à l'abri des critiques qui n'avaient pas manqué de lui être faites ; PARKE and WORMELL, I, p. 167 : l'oracle a été inventé pour mettre fin à toutes les suspensions et à tous les regrets ; R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 310-311 : Hérodote a essayé maladroitement de concilier le point de vue de l'échec militaire avec celui de l'acte héroïque, tentant de faire de ce qui fut un plan téméraire voué à l'échec un acte religieux. Il semble, en tout cas, assuré que nous avons là un bel exemple de création *a posteriori*. Mais l'on a vu plus haut que Léonidas est le centre de bien d'autres fabulations de ce genre ; le caractère religieux qui s'attachait à la fonction royale chez les Lacédémoniens rendait, à coup sûr, plausibles les interventions de la divinité dans la plupart des événements qui concernaient les rois. Quoi d'étonnant qu'à la guerre ces interventions se soient manifestées avec un bel à-propos. Nul doute que cette fable ait rencontré dans l'opinion le plus grand crédit.
- (60) Cf. HEROD., VII, 140-141 ; PLUT., *Thém.* 10, 1-3. Cet oracle a été abondamment commenté ; cf., entre autres, A. HAUVETTE, *Hérodote historien des guerres médiques*, Paris, 1894, pp. 322 sq. ; MUNRO dans *Cambridge Ancient history*, IV, pp. 282 sq. ; PARKE et WORMELL, I, pp. 169-171. Si la plupart de ces auteurs le tiennent pour authentique, certains le considèrent, en revanche, comme une *vaticinatio post eventum* ; cf., par ex., M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, pp. 128-131. Pour sa part, R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 295-304, met vigoureusement en doute le fait que l'oracle ait été rendu par Delphes : la Pythie n'a pu être consultée en l'automne 480, comme on l'admet généralement, car la session annuelle se situait au printemps ; elle n'a pu se voir poser deux fois la même question, car il est sans précédent que la Pythie ait fourni une seconde réponse corrigeant la première. « Le plus vraisemblable, conclut l'auteur, est que Thémistocle, déjà coupé de Delphes, supposa la double réponse et que le sanctuaire, après la victoire, se garda bien de démentir une prophétie qui semblait rendre hommage à sa clairvoyance ». Mais l'on peut objecter à cette thèse que le caractère inhabituel de cette double réponse n'aurait pas échappé aux Grecs eux-mêmes si quelqu'un avait eu la fantaisie de la fabriquer. Comme le soulignent PARKE et WORMELL, *op. cit.*, p. 170, « No forger would have perpetrated such a mistake as to show Apollo induced to change his mind about one of the most decisive events of greek history ». Quant à la date de la consultation, A.R. HANDS, *On strategy and oracles 489-79 B.C.*, in *J.H.S.*, LXXXV, 1965, pp. 56-61, a récemment montré qu'on pouvait la situer avec beaucoup de vraisemblance dès l'automne 481. Donc, si Thémistocle a, de toute évidence, usé de son crédit pour proposer de l'oracle une interprétation qui allât dans le sens de sa stratégie, il ne nous semble pas nécessaire d'admettre qu'il a fabriqué de toutes pièces la réponse oraculaire.
- (61) HEROD., VIII, 77. La trop grande précision de cette prophétie a fait parfois douter de son authenticité. Pour HOW-WELLS, *Commentary...*, II, pp. 261-262 et R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 338-339, il est manifestement *post eventum*. Mais l'on voudra bien noter que nous avons là le passage où Hérodote marque le mieux sa croyance aux oracles ; il conclut en effet le récit de cette prédiction par ces mots : « Quand Bakis

parle de tels événements en termes si clairs, je n'ai pas le front, quant à moi, de lui opposer des contestations au sujet des oracles, et je n'admets pas que d'autres le fassent». La crédulité de l'historien n'en rend que plus plausible celle dont durent faire preuve ses contemporains ; cf. Ph.-E. LEGRAND, *Hérodote croyait-il aux oracles ?* in *Mélanges Desrousseaux*, 1937, pp. 275-84.

- (62) HEROD., VIII, 96.
- (63) PLUT., *Arist.*, 11, 3. Il peut s'agir là d'une version tardive, puisqu'Hérodote n'en souffle mot, à moins que l'on ait affaire à un oracle original quelque peu déformé par une tradition postérieure.
- (64) HEROD., IX, 43.
- (65) PAUS., X, 9, 11.
- (66) PAUS., IV, 32, 5. On remarquera qu'ici, comme à Platées, l'accomplissement de la prédiction est subordonné à l'observance de certaines prescriptions édictées par l'oracle lui-même.
- (67) XEN., *Hell.*, VI, 4, 7. Cf. aussi PLUT., *Pélop.*, 20, 7. Sur les filles de Scédasos, cf. *supra*, page 65, n. 85.
- (68) PAUS., IV, 27, 4.
- (69) DIOD., XV, 54, 1-4.
- (70) CALLISTH., Jacoby, *F. Gr. Hist.*, 124, F 22.
- (71) PLUT., *Démosth.*, 19.
- (72) Comme le font remarquer PARKE et WORMELL, I, pp. 209-210, la conduite d'Agésipolis est étrange si l'on tient compte de la conception théologique qui voulait qu'Apollon n'exprimât pas son propre avis à Delphes, mais fût simplement l'interprète de la volonté de Zeus. Mais il faut avouer que, sur une matière aussi grave qu'une trêve sacrée, l'autorité de Delphes pouvait être une garantie infiniment précieuse.
- (73) THUC., I, 103, 2. Mais PAUS., III, 10, 8, associe cet oracle au devin Tisamène d'Elide. PARKE et WORMELL, I, p. 184, estiment cette attribution vraisemblable et pensent qu'il n'est pas exclu que Tisamène ait forgé cet oracle de toutes pièces : «As one not truly Spartan by birth, he may have had a sympathetic feeling for the Messenians».
- (74) Cf. HEROD., VIII, 133-135. L'on sait qu'après la défaite des Perses à Salamine, Mardonios, hivernant en Thessalie, dépêcha des émissaires dans différents sanctuaires pour y consulter les dieux. Un Carien, Mys, se rendit à Lébadée dans l'ancre de Trophonios, à Abai en Phocide, à Thèbes pour interroger Apollon Isménios et Amphiaraos, au Ptoion enfin. La version de PLUTARQUE, *Arist.*, 19 et *De defect. orac.*, 2-4 (*Moralia* 412 A-B), diffère quelque peu de celle d'Hérodote puisque, selon lui, Mardonios aurait envoyé un Carien au temple d'Apollon Ptoïen et un Lydien au sanctuaire d'Amphiaraos. Cf. aussi PAUS., IX, 23, 6. Ces différentes sources ne laissent pas de poser de difficiles problèmes. Le texte d'Hérodote reste vague, confus et même, par endroits, contradictoire : on ne voit pas, par exemple, comment les Perses auraient pu consulter l'oracle du sanctuaire d'Abai qu'ils avaient incendié quelque temps auparavant (VIII, 33). Chez Plutarque (*Arist.*, 19), vient se greffer l'annonce, par l'oracle d'Amphiaraos, de la mort de Mardonios ; version tardive, à coup sûr, que reprend le *De defect. orac.* dont le texte est, il est vrai, passablement corrompu ; cf. la restitution qu'en donne R. FLACELIÈRE, *Plutarque et les oracles béotiens*, in *B.C.H.*, 70, 1946, pp. 199-207. Quoi qu'il en soit, il n'est pas impossible que Mardonios ait effectivement fait consulter divers oracles. Sa qualité de Barbare était-elle un obstacle ? Peut-être, mais Mys sut déjouer les interdits en se faisant accompagner ou représenter dans chacune de ces consultations par un Grec. R. CRAHAY, *op. cit.*, pp. 291-93, qui tient cet oracle pour apocryphe, objecte que ni Darius, ni Xerxès, ni aucun roi de Perse n'ont reçu d'oracles sauf celui de Buto qui, au demeurant, précise-t-il, se trouvait dans une ville égyptienne. Mais c'est oublier l'intérêt porté par Xerxès aux oracles colportés par Onomacrite (HEROD., VII, 6) et celui du même Mardonios pour tout oracle qui aurait prédit la défaite des Perses (HEROD., IX, 42). Quant à l'argument qui consiste à récuser l'oracle parce qu'il aurait été donné à Mys en langue carienne, cf. à ce sujet, Ch. PICARD, *Apollon et son clergé pouvaient-ils être polyglottes ?* in *R.A.*, XXXIV, 1952, pp. 84-89, qui estime que cette réponse est fort plausible.
- (75) HEROD., VIII, 141. Pour Ph.-E. LEGRAND, éd. d'Hérod., *C.U.F.*, VIII, p. 157, n. 4, il s'agit sans doute des oracles qu'avaient collectionnés les Pisistratides et dont Cléomène s'était emparé, comme l'indique Hérodote en V, 90. Ch. PICARD, *Le "présage" de Cléomène et la divination sur l'Acropole d'Athènes*, in *R.E.G.*, XLIII, 1930, pp. 262-78, a montré que, contrairement à ce que l'on croit généralement, il ne s'agissait pas d'oracles rendus par Delphes, dont les relations avec les Pisistratides étaient mauvaises, mais certainement de prédictions rendues par Athéna Polias dont l'oracle fonctionnait près du *chasma*

tellurique de Poseidon et d'Erechthée sur l'Acropole. R. CRAHAY, pour sa part (*op. cit.*, pp. 315-317), pense qu'il faut réintégrer cet oracle dans son contexte et le rattacher au discours des Athéniens et des Lacédémoniens durant l'ambassade d'Alexandre de Macédoine, car ces discours recèlent des traces d'anachronisme : il y est, en effet, question de «l'empire» d'Athènes et l'on peut en conclure qu'Hérodote utilise un document athénien de l'époque de Périclès qui défend alors les prétentions impérialistes d'Athènes. Hérodote y aurait ajouté l'oracle qui fait partie de souvenirs anciens et qui appartient à la propagande de Thémistocle, lequel trouvait là un excellent moyen de faire pression sur Sparte. L'hypothèse est ingénieuse, trop peut-être. On peut faire observer qu'elle repose essentiellement sur la leçon de certains manuscrits qui donnent en VIII, 142, ἀρχῆς et non ἀρχῆθεν que suivent la plupart des éditeurs modernes. D'autre part, pour refuser de rattacher cet oracle aux textes découverts par Cléomène en 511, R. CRAHAY soutient qu'en trente ans, «ils n'auraient pas manqué de perdre en force persuasive». C'est faire bon marché de tous les témoignages qui nous montrent l'opinion sensibilisée par des oracles vieux parfois d'un bon siècle. Enfin l'auteur a une curieuse propension à se référer à la «propagande de Thémistocle» quand aucune autre explication n'est en vue (cf. par ex., p. 308) ; en l'occurrence, il aurait fallu un singulier machiavélisme au vainqueur de Salamine pour effrayer les Lacédémoniens par la menace d'une alliance avec les Perses ; au demeurant, on ne voit pas que Sparte ait montré quelque tiédeur à poursuivre la lutte après Salamine.

- (76) HEROD., VIII, 41 et 55 ; cf. *supra*, p. 46.
 (77) HEROD., VI, 76-80.
 (78) Cf. *supra*, p. 29.
 (79) THUC., II, 17, 1-2 ; II, 54, 2 ; V, 26, 3.
 (80) THUC., II, 8, 2.
 (81) THUC., IV, 118, 1 et V, 18, 1.
 (82) C'est peut-être pour regagner la faveur d'Apollon qu'Athènes met quelque empressement et, sans doute même, une certaine rudesse, à procéder à la purification de Délos en 426/25. «Pour obéir à un oracle, dit Thucydide, les Athéniens procédèrent à la purification de Délos» (III, 104, 1). En 421, la purification est complétée par l'expulsion des Déliens de leur île (V, 1) ; ce n'est qu'en 420, peu de temps après la prise de Skionè, que les Athéniens firent revenir les Déliens à Délos «en considération des défaites qu'ils avaient eux-mêmes subies et pour obéir à un oracle de Delphes» (V, 32, 1). On ne sait trop à quelle question le premier oracle répondit en ordonnant la purification de Délos. Peut-être s'agissait-il (cf. A.W. GOMME, *A historical commentary on Thucydides*, II, p. 494) d'offrir à Apollon une action de grâces pour la cessation de la peste. Mais l'on peut penser également que les Athéniens saisissaient la première occasion de rentrer en grâce auprès d'Apollon dont on soupçonnait l'oracle de «laconiser». Quant à l'éviction pure et simple des habitants de Délos en 421, elle peut être mise au compte d'un regain de zèle envers Apollon, à moins, comme le suggère Diodore (XII, 73, 1), que les Athéniens n'en aient voulu aux Déliens qu'ils soupçonnaient d'entretenir des tractations secrètes avec les Lacédémoniens.
 (83) Cf. PLUT., *Nic.*, 13 ; PAUS., VII, 11, 12.
 (84) THUC., VII, 1.
 (85) La seule consultation qui ait lieu à Delphes dans les derniers temps de la guerre du Péloponnèse concerne une famine qui ravage Locres en 409. (cf. OENOMAOS, *ap. EUS., P.E.*, 6, 7).
 (86) PAUS., X, 9, 11.
 (87) THUC., V, 16, 2.
 (88) Cf. *infra*, pp. 190-194.
 (89) ARISTOPH., *Cav.*, 997-1095.
 (90) ARISTOPH., *Oiseaux*, 957-990.
 (91) ARISTOPH., *Lysistrata*, 765-780.
 (92) PAUS., IX, 14, 3.
 (93) PARKE and WORMELL, I, p. 217 et II, p. 103.
 (94) Cf. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne*, pp. 165-168 ; R. FLACELIÈRE, *Controverses autour des oracles*, in *Cahiers du Sud*, 1963, pp. 410-439, en partic. pp. 411-414.
 (95) Cf. *supra*, p. 52.
 (96) Cf. *supra*, *ibid.*

- (97) DIOD., XV, 53, 4 ; 54, 1-4.
- (98) XEN., *Hell.*, VII, 1, 27.
- (99) DIOD., XVI, 27, 1. A propos des « rites ancestraux », il faut rappeler que c'est Apollon qui est assis sur le trépied ; la Pythie n'y prend place qu'exceptionnellement comme substitut du dieu : cf. là-dessus P. AMANDRY, *La mantique apollinienne*, p. 140.
- (100) PLUT., *Démosth.*, 19.
- (101) Cf. *supra*, p. 53.
- (102) ESCH., *C. Crés.*, 130 et schol., *ad loc.* ; cf. PARKE and WORMELL, I, p. 237.
- (103) PLUT., *loc. cit.*
- (104) Cf. Ph.-E. LEGRAND, *Quo animo Graeci praesertim V^o et IV^o seculis tum in vita privata tum in publicis rebus divinationem adhibuerint*, Paris, 1898, p. 7.
- (105) Cf., XEN., *Mém.*, I, 4, 14, 15.
- (106) Cf. Ph.-E. LEGRAND, *op. cit.*, pp. 7-16. Les intentions des consultants ressortent en partie de la manière dont leurs questions sont formulées ; cf., à ce sujet, P. AMANDRY, *La mantique apollinienne*, pp. 155-159.
- (107) XEN., *Hell.*, II, 4, 14-15 ; cf. *supra*, p. 50.
- (108) HEROD., VII, 148.
- (109) HEROD., VII, 178.
- (110) HEROD., VII, 140-141.
- (111) HEROD., VIII, 36.
- (112) THUC., I, 118, 3.
- (113) P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pp. 44-46. L'auteur cite, entre autres, cette apostrophe d'Agamemnon à Calchas : « Prophète de malheurs, jamais tu ne m'as rien dit d'agréable ; toujours les maux te sont chers à prédire ; de bien, tu n'as jamais rien dit ni fait s'accomplir » (*Il*, I, 106 sq.) ; et ce cri de frayeur du même Agamemnon à qui Polymnestor révèle sa destinée : « Es-tu fou, et veux-tu mon malheur ? ... Lui clorez-vous la bouche ? » ; « Fermez-la moi, répond Polymnestor, j'ai dit » (*EUR.*, *Héc.*, 1279-1284).
- (114) M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, pp. 55-58.
- (115) Ph.-E. LEGRAND, *Quo animo...*, pp. 34-36.
- (116) PLUT., *Nic.*, 13.
- (117) DIOD., XVI, 27, 1.
- (118) Ajoutons que, tout comme le présage, l'oracle doit être « accepté » par celui qui le reçoit. Ainsi Créon, à qui Tirésias vient d'apprendre qu'il doit sacrifier son fils Ménécée pour avoir la victoire, s'efforce de refuser l'horrible prédiction en s'écriant : « Je n'ai pas écouté, je n'ai pas entendu ! » (*EUR.*, *Phénic.*, 919). De son côté, Hécube répond à Polymnestor qui vient de lui annoncer le sort affreux que lui promet l'oracle thrace de Dionysos : « J'ai craché ; que sur toi retombe cette prédiction ! » (*EUR.*, *Héc.*, 1276).
- (119) Cf. *supra*, p. 57.
- (120) PLUT., *Arist.*, 11.
- (121) SOPH., *O.C.*, 1427-30.
- (122) *EUR.*, fr. 795, 4-5.
- (123) ESCH., *Agam.*, 1130-35 (trad. P. Mazon, *C.U.F.*).
- (124) DEMOSTH., *Ambass.*, 92-99.

CHAPITRE V

LES SACRIFICES AVANT LE COMBAT

Dans les *Héraclides* d'Euripide, Démophon, roi d'Athènes, s'apprête à repousser l'armée argienne qui attaque sa ville ; passant en revue son dispositif de défense, il s'écrie : «Cependant toutes mes mesures sont déjà arrêtées comme il sied ; la cité est en armes, et les victimes se tiennent prêtes pour ceux des dieux à qui il les faut égorger. La ville sacrifie par les soins des devins, gage de déroute pour l'adversaire et de salut pour la cité. Après avoir réuni tous les diseurs d'oracles, j'ai sondé les antiques prophéties salutaires à notre pays, celles que tous connaissent et celles qui demeuraient secrètes...» (1)*. Voilà, en un saisissant raccourci, un éventail des différentes garanties dont les chefs de guerre aimaient à s'entourer avant d'affronter l'ennemi ; à côté des oracles et prédictions, figurent en bonne place les sacrifices. Démophon n'a garde de les oublier, car l'usage veut qu'ils soient offerts par toute armée en opérations, dès le moment où elle quitte les portes de la cité et jusqu'à l'ultime affrontement sur le champ de bataille où se joue le sort des armes.

A) LES OCCASIONS DE SACRIFICES

En quelles occasions étaient donc offerts les sacrifices ? Trois étapes nous semblent pouvoir être déterminées : à la veille du départ en campagne, pendant la progression de l'armée, avant la bataille (2).

1. Avant le départ en campagne

Sur le premier point, c'est pour les Lacédémoniens que nous sommes le mieux renseignés. Décrivant les règles qui président au départ en campagne du roi de Sparte, Xénophon nous dit : «D'abord, avant de sortir de la ville, il fait un sacrifice à Zeus Agétor et aux dieux qui lui sont associés. Si les présages sont bons, le porte-feu prend le feu à l'autel et marche en tête de l'armée jusqu'aux frontières du pays. Là, le roi sacrifie à nouveau à Zeus et à Athéna. Quand ces divinités

*Voir notes p. 111.

donnent des signes favorables, alors il franchit les frontières du pays et le feu de ces sacrifices conduit la marche...» (3).

L'entrée en campagne de l'armée lacédémonienne est donc précédée de deux sortes de sacrifices qui se situent à deux moments distincts : les premiers ont lieu à Sparte avant que l'armée n'ait quitté la ville, les seconds prennent place au moment où les troupes lacédémoniennes vont laisser le territoire civique. D'autres exemples confirment le principe général énoncé ci-dessus par Xénophon : en 386, Agésilas convainc les éphores de faire la guerre aux Thébains qui refusent d'accepter la paix du Roi : «Après avoir convaincu les éphores, il fit aussitôt un sacrifice ; et, une fois accomplis les rites de passage des frontières, dès son arrivée à Tégée, il envoya des cavaliers ...» (4) Les premiers sacrifices ont pour objet de se concilier les dieux et de se faire confirmer par eux le bien-fondé de la décision d'entrer en guerre ; les seconds sont proprement des rites de passage, celui des frontières dont le franchissement matérialise en quelque sorte le début des hostilités. Le terme généralement utilisé pour ce sacrifice de passage est *δισβατήρια* (5).

Toutefois le processus que nous venons de rappeler n'est pas toujours aussi rigoureusement respecté : il arrive, par exemple, que le premier type de sacrifice fasse défaut (6). Ainsi Agésipolis vient de recevoir le commandement d'une expédition contre Argos en 388 : «Quand il eut appris que c'était lui qui commandait l'armée et qu'il eut accompli avec succès les sacrifices de passage, il vint à Olympie interroger l'oracle» (7). Il semble bien qu'Agésipolis n'ait pas d'abord sacrifié à Zeus et aux autres dieux, mais se soit contenté de procéder aux sacrifices de passage, donnant rendez-vous à son armée à Phlonte, pendant qu'il se rendait à Olympie (8). Il arrive également que les deux sacrifices soient accomplis à Sparte même, avant le départ de l'armée : c'est ce qui se produit avant le départ d'Agésilas pour l'Asie en 396 : «Après avoir fait tous les sacrifices rituels et, en particulier, ceux qui assurent un bon passage (*καὶ τὰλλα καὶ τὰ δισβατήρια*), il se mit en route» (9). On remarquera que, dans ce cas, les *diabateria* n'ont pas lieu au passage des frontières, mais avant de quitter la ville. Cette entorse à la règle serait-elle due au fait qu'il s'agit d'une expédition transmarine et que, Sparte n'ayant pas de port d'embarquement vers l'Asie, il convenait de procéder à ce sacrifice dans la cité elle-même ? Il ne le semble pas puisqu'arrivé à Aulis, d'où il s'embarquera, Agésilas offre un sacrifice à Artémis (10). D'autre part, alors même qu'il s'agit d'expéditions contre des régions voisines, nous voyons des rois lacédémoniens s'acquitter des *diabateria* avant leur départ : en 381, les éphores décident la mobilisation contre Phlonte ; Agésilas est chargé du commandement : «Comme, après les sacrifices de passage (*τῶν δισβατηρίων γενομένων*), il s'était, sans tarder, mis en route, plusieurs ambassades vinrent à sa rencontre et lui apportèrent de l'argent pour l'empêcher d'envahir le territoire» (11). De même, lorsqu'en 370, Agésilas est placé à la tête des troupes lacédémoniennes qui vont envahir l'Arcadie, il nous est dit qu'«après avoir fait les sacrifices de passage, il marcha droit sur l'Arcadie», ce qui laisse supposer que les *diabateria* ont été vraisemblablement accomplis sinon à Sparte même, du moins avant de quitter le territoire spartiate (12).

Pour les autres cités grecques, les exemples sont plus rares. Pour Athènes, Thucydide, dans un passage bien connu, rapporte les manifestations religieuses qui entourèrent le départ de la flotte pour l'expédition de Sicile. Mais s'il est question de prières, de libations, de péans, nous ne trouvons aucune mention de sacrifices. Rien non plus dans Diodore de Sicile qui nous dit simplement que «toute l'enceinte du port était garnie de vases à parfum et de cratères d'argent où l'on puisait, avec des coupes d'or, du vin pour faire libation à la divinité et lui demander un succès heureux de

cette expédition» (13). Est-ce à dire que les Athéniens ne pratiquaient pas de sacrifices sanglants à l'occasion d'un départ en campagne ? Il n'en est rien : en 369, Iphicratès est chargé par la cité de diriger une expédition : «Quand les signes favorables eurent été obtenus (14) et qu'il eut convoqué ses troupes pour le repas du soir à l'Académie, beaucoup de gens se mirent en route, dit-on, avant Iphicratès lui-même» (15). Le terme de ἕρα utilisé ici peut s'appliquer, comme l'ont montré plusieurs auteurs (16), aux parties des victimes d'où l'on tire des présages.

2. Pendant le déplacement de l'armée

Les garanties ainsi prises lors de l'entrée en campagne ne dispensent pas, pour autant, l'armée de multiplier les précautions pendant tout le temps que dure l'expédition. Les occasions ne manquent pas, en effet, où il lui faut s'assurer le concours des dieux et chercher à prévoir la réussite ou l'insuccès de la moindre de ses démarches. Une règle semble, en tout état de cause, bien établie : tout déplacement en pays ennemi ne peut s'opérer qu'après que l'on a sacrifié et obtenu des signes favorables. Nous en trouvons l'illustration dans la mésaventure qui arriva au Lacédémonien Anaxibios : il devait se rendre d'Antandros à Abydos et, pour cela, traverser une région déserte. Sur le chemin du retour, il tomba dans une embuscade que lui tendait l'Athénien Iphicratès ; c'est que, nous dit Xénophon, «Anaxibios s'en revenait sans avoir obtenu, à ce qu'on dit, des signes favorables ce jour-là ; il ne s'en était pas inquiété, puisqu'il allait, *par un territoire ami, vers une ville amie*» (16). Il faut donc comprendre qu'Anaxibios ne se serait jamais rendu coupable d'une pareille négligence s'il avait eu à traverser un pays ennemi. De fait, l'on est frappé par la fréquence des sacrifices qui jalonnent la progression de toute armée en campagne.

Qu'il s'agisse simplement de se remettre en route après une halte (17), de décider de la route à prendre (18), de choisir le moment le plus propice pour lever le camp (19), de juger de l'opportunité d'une sortie pour trouver des vivres ou pour porter secours à des amis en difficulté (20), les dieux sont consultés par des sacrifices. Il est vrai qu'ils poussent parfois la complaisance jusqu'à répondre avec la plus grande précision aux questions qui leur sont posées. Ainsi, avant d'entrer chez les Cardouques, farouches montagnards dont le pays est d'accès difficile, les chefs des Dix-Mille font un sacrifice «afin de partir au moment voulu», car ils craignent que l'ennemi ne s'empare des hauteurs avant eux. La réponse des dieux dut être des plus précises, car les stratèges firent immédiatement passer l'ordre aux soldats de plier bagages quand ils auraient pris le repas du soir, de se reposer et d'être prêts à les suivre au premier signal. Celui-ci est donné à l'heure de la dernière garde, quand il ne restait de la nuit que juste le temps nécessaire pour traverser la plaine dans l'obscurité, de sorte que les Grecs arrivèrent avec le jour à la montagne (21).

Lorsque se présente, au cours de la progression de l'armée, un obstacle naturel à franchir, il ne saurait être question de s'y risquer sans avoir au préalable sacrifié. La régularité des rites qui sont pratiqués à cette occasion, tout au long de notre période, montre que le cas était prévu et ne souffrait pas d'hésitation. Qu'il s'agisse d'un fleuve ou d'un bras de mer, on y égorge une victime dont le sang est offert à la divinité qui est censée y résider. Ainsi Cléomène, roi de Sparte, ayant entrepris de s'emparer d'Argos, offre d'abord un sacrifice à l'Erasinos, fleuve qui barre l'accès à cette ville. Les signes étant défavorables, il ramène l'armée en Thyreatide (au sud du golfe d'Argolide) et là, après avoir sacrifié à la mer, embarque ses troupes et les conduit dans la région de Tirynthe et Nauplie (sur la rive opposée au golfe) (22). Un siècle plus tard, lorsque les Dix-Mille sont arrêtés par le Centritès (qui sépare l'Arménie du pays des Cardouques), Chirisophe qui

commande l'avant-garde s'approche du fleuve, une couronne sur la tête, cependant que les devins y égorgent des victimes. Les signes étant favorables, les soldats commencent la traversée (23).

Les expéditions navales n'échappent pas à la règle. En 387, le Lacédémonien Téléutias prend le commandement d'une escadre. Après avoir harangué ses hommes, il fait un sacrifice et les invite à rejoindre leurs vaisseaux, «pour que nous partions pour l'endroit où la divinité veut nous conduire afin d'y parvenir au bon moment». Là-dessus, il fait voile pour Athènes où il fera un coup de main sur le Pirée (24). L'on remarquera que le sacrifice a lieu avant que l'équipage ne soit embarqué. Mais il peut se faire que l'on ait à sacrifier en pleine mer lorsque, par exemple, le sort semble contraire et que les dieux manifestent leur hostilité en déchaînant les éléments : ainsi, quelque temps avant la bataille de l'Artémision contre les Perses en 480, la flotte grecque est prise dans une tempête : «Dès qu'ils s'aperçurent que l'orage grandissait, ils offrirent des sacrifices à Borée et à Orithye et les prièrent de prendre leur défense, de détruire les vaisseaux des Barbares ainsi qu'ils l'avaient déjà fait auparavant à l'Athos» (25).

3. Avant la bataille

Une fois l'armée parvenue en présence de l'ennemi, elle doit s'assurer, avant toute chose, que l'action peut être engagée avec toutes les chances de succès. Un dernier sacrifice a lieu alors dont le moment, l'emplacement, les formes, même, semblent s'être conformés, à peu près partout et à toutes les époques, à des règles strictes qui souffrirent peu d'exceptions.

Les deux armées sont déjà face à face et en formation de bataille lorsque le général procède au sacrifice. Alors seulement — et si les signes s'annoncent favorables —, l'ordre d'attaquer est donné. Plutarque nous en rappelle le principe tel qu'il est établi chez les Lacédémoniens : «Quand ils avaient formé la phalange et se trouvaient en vue des ennemis, le roi immolait une jeune chèvre, ordonnait à tous de se couronner la tête et commandait au flûtiste de jouer l'air de Castor ; en même temps, il entonnait le péan de marche» (26). Mais il en est de même chez bien d'autres peuples : c'est ce que font, par exemple, les Athéniens à Marathon en 490 : «Lorsque les troupes eurent pris leurs positions et que les sacrifices donnèrent des signes favorables, aussitôt le signal donné, les Athéniens se lancèrent au pas de course contre les Barbares» (27). A Platées en 479, l'on attend patiemment que chaque contingent occupe la place qui lui est dévolue avant de sacrifier aux dieux : «Après que tous eurent été rangés par peuple et par bataillon, l'un et l'autre parti offrent le lendemain des sacrifices» (28). Un siècle après, l'on voit agir pareillement les Lacédémoniens et leurs alliés d'une part, les Thébains et leurs alliés d'autre part, à la fameuse bataille de Mantinée en 362 : «Les deux partis étant disposés avec ardeur à engager la bataille décisive et les deux armées étant rangées en ordre de bataille, les devins, après avoir sacrifié, annoncèrent, des deux côtés, que les dieux promettaient la victoire» (29).

Il va de soi que, pendant qu'on procédait ainsi au sacrifice, l'on se trouvait à faible distance de l'armée ennemie. Xénophon nous donne, à cet égard, une indication précieuse, à propos de la bataille de Némée en 394 : «Il n'y avait plus qu'un stade entre les deux armées quand les Lacédémoniens, après avoir sacrifié à Agrotéra la chèvre habituelle, avancèrent vers l'ennemi» (30). Mais, bien souvent, l'intervalle devait être encore moindre puisqu'il arrivait que l'on fût exposé aux atteintes des armes de jet de l'infanterie légère adverse. Le sacrifice n'en avait pas moins lieu, soit que l'on ripostât par un tir d'armes légères en attendant que des signes favorables permissent d'engager la phalange, soit que celle-ci attendît stoïquement le signal de l'attaque, en dépit de

pertes plus ou moins lourdes. La première tactique est décrite avec minutie par Thucydide, à propos de la bataille de l'Olympieion entre Syracusains et Athéniens en 415 : «D'abord, des deux côtés, lanceurs de pierres, frondeurs, archers, engagèrent une escarmouche en avant des lignes et, comme il est normal avec les troupes légères, c'est l'un, puis l'autre, qui fuit. *Ensuite*, les devins apportent sur les fronts les victimes rituelles, les trompettes donnent aux hoplites le signal de l'attaque et les deux armées s'ébranlent» (31). La seconde tactique s'impose lorsque l'examen des victimes du sacrifice reste obstinément négatif ; la phalange ne bronche pas, les pertes peuvent être alors très lourdes (32), mais les ordres sont formels et au besoin ils sont clairement rappelés par le général : ainsi procède Phocion, en 350, devant Philippe de Macédoine : «Quand les ennemis attaquèrent, il donna l'ordre de rester immobile sous les armes, jusqu'au moment où il aurait sacrifié» (33).

Ainsi le sacrifice se situe, en règle générale, après la formation de la phalange, dans le laps de temps assez bref qui s'écoule entre l'attaque des troupes légères et l'ébranlement des hoplites qu'il rend possible s'il est favorable. Il est très rare que le sacrifice ait lieu avant que l'armée ne soit disposée en ordre de bataille ; le seul exemple que nous ayons rencontré est le suivant : au cours d'une de leurs sorties pour se procurer des vivres, les Dix-Mille aperçoivent un fort contingent de cavaliers et fantassins perses, à une distance d'environ quinze stades ; l'ennemi les attend de pied ferme, déjà rangé en ordre de bataille ; aussitôt, Arexion, le devin des Grecs, égorge une victime et, du premier coup, les signes sont favorables. Alors seulement, Xénophon donne des instructions pour disposer ses troupes en ordre de bataille et s'avance à la rencontre de l'ennemi (34). Il est probable qu'étant sorti sans intention précise de livrer bataille, Xénophon aurait purement et simplement battu en retraite si les signes avaient été défavorables. Le sacrifice est plus précisément destiné à lui faire savoir s'il peut poursuivre sa marche en avant ; de fait, il doit parcourir encore plus de deux kilomètres et franchir de nombreux obstacles avant de se trouver au contact de l'ennemi.

D'une manière générale, la cérémonie est brève. Elle a lieu sur le front des troupes, comme nous l'indique Xénophon (35), c'est-à-dire sous les regards de tous. Toutefois, dans le cas où l'armée se trouvait déjà exposée aux attaques des troupes légères ennemies, il est probable que le général se retirait à l'écart des lignes pour sacrifier. C'est ce que laisse entendre un passage de Plutarque relatif à la bataille de Platées. Pausanias, raconte-t-il, s'étant écarté des lignes pendant le sacrifice, un détachement de l'armée perse composé de Lydiens tomba sur lui et dispersa le matériel du sacrifice, mais Pausanias et son entourage, faute d'armes, les frappèrent avec des baguettes et des fouets et les mirent en fuite» (36).

Ce qui vient d'être dit des sacrifices avant le combat et qui concerne surtout les batailles rangées, en rase campagne, vaut tout aussi bien pour d'autres types de combat : attaque d'une ville ou d'un fort, bataille navale. Quelles que soient la nature et les conditions de l'affrontement, il est en effet hors de question de s'y engager sans avoir consulté les dieux et s'être assuré de leur appui. Devant Kébren, ville forte d'Asie Mineure qu'il assiège, le Lacédémonien Dercylidas sacrifie quatre jours durant avant de donner l'assaut (37). Xénophon agit de même au moment d'attaquer les forts qui défendent le pays des Tibarènes (38). La légende veut que Thémistocle ait sacrifié trois prisonniers perses avant la bataille de Salamine ; quoi qu'il en soit de cette histoire, il reste qu'il était déjà en train de procéder aux sacrifices habituels quand on lui amena les jeunes gens (39). Enfin, l'on voit Callicratidas, chef de la flotte péloponnésienne, offrir un sacrifice sur le rivage avant d'engager ses navires dans la bataille des Arginuses en 406 (40).

Telles sont les différentes occasions : départ de l'armée, déroulement de la campagne, préparatifs de bataille, au cours desquelles des sacrifices sont offerts.

B) CRÉDIT ACCORDÉ A CE RITE

Quel crédit les Grecs accordèrent-ils à ce rite aux Ve et IV^e siècles ? Les différents témoignages que nous fournissons nos sources montrent qu'il fut considérable et ne se démentit pour ainsi dire jamais, du début à la fin de l'époque considérée.

Confiance générale

La meilleure preuve en est d'abord *l'entêtement* que mettent les généraux à obtenir des signes favorables lorsque la première victime n'a pas répondu aux espérances : à Platées, Lacédémoniens et Tégéates sont face à Mardonios qui a déjà donné à ses troupes légères l'ordre d'attaquer ; abrités derrière leurs boucliers, les Perses criblent de traits les Grecs qui comptent dans leurs rangs de nombreux morts et blessés ; cependant toute riposte est interdite car, en dépit de sacrifices répétés, les signes ne sont pas favorables. Après avoir immolé victime sur victime, Pausanias, désespérant d'obtenir les présages attendus, tourne ses regards vers le sanctuaire d'Héra de Platées et implore la déesse ; alors les signes espérés se manifestent, le devin annonce la victoire et les Lacédémoniens marchent contre les Perses (41). Un siècle plus tard, nous rencontrons plusieurs exemples d'un comportement semblable. Dercylidas, faisant des préparatifs d'assaut devant Kébren, offre un sacrifice. Comme le premier jour il n'eut pas de signes favorables, il sacrifia de nouveau, le lendemain ; cette fois encore les signes n'étant pas bons, il sacrifia le troisième jour et s'entêta à sacrifier jusqu'au quatrième jour, malgré son impatience. Sur ces entrefaites, les assiégés, de guerre lasse, entrent en pourparlers avec lui pour négocier leur capitulation ; ils lui ouvrent les portes et sont prêts à lui faire bon accueil. Cela n'empêche pas notre général de ne se mettre en mouvement que parce qu'il avait enfin « obtenu ce jour-là, par chance, des signes favorables » (42). Mais la palme de l'obstination revient aux Dix-Mille : sur le chemin du retour, ils ont fait halte à Calpé, port situé sur le Pont-Euxin ; cependant les vivres sont rares et il faut penser à quitter cette ville ; pour cela, on décide de sacrifier et les stratèges y procèdent avec, à leur côté, le devin Arexion d'Arcadie ; mais les victimes n'étant pas favorables ce jour-là, on ne bougea pas ; le lendemain on recommença à trois reprises, mais les signes étaient encore contraires ; alors la disette commençant à se faire sentir, l'on décida de faire un nouveau sacrifice, non plus pour quitter la ville, mais dans le dessein de faire une sortie pour se procurer des vivres. Hélas ! Trois fois de suite, les signes sont défavorables. C'est en vain que l'on recommence le lendemain ; les victimes commencent même à manquer et, faute de moutons, on sacrifie des bœufs d'attelage (43). Xénophon va alors jusqu'à demander à un autre stratège de sacrifier à sa place, pour le cas où ce changement aurait quelque importance, mais c'est peine perdue ; finalement, le sixième jour, Xénophon, s'étant levé de bon matin, se met à sacrifier et, dès la première victime, les signes sont favorables. Les Grecs peuvent alors sortir (44).

Aussi bien, cette foi obstinée dans les signes obtenus par les sacrifices conduit-elle souvent à *mettre fin à une entreprise*, si elle paraît s'engager sous de mauvais auspices. Les Lacédémoniens, pour leur part, se conformèrent scrupuleusement, en tous temps, à cette interdiction : ainsi

Cléomène, dont on sait par ailleurs qu'il n'était pas toujours respectueux des prescriptions religieuses (45), renonce à investir Argos, car les signes fournis par les victimes s'opposaient à ce qu'il traversât le fleuve Erasinos ; il le fit de mauvaise grâce, déclarant «qu'il approuvait l'Erasinos de ne pas trahir ses concitoyens, mais que, même dans ce cas, les Argiens n'auraient pas lieu de se réjouir» ; néanmoins il battit en retraite (46). Parfois même, les Lacédémoniens décident de surseoir à l'entrée en campagne si les *diabateria* ne sont pas favorables : ainsi procèdent-ils en 429, en 419 et en 414 (47). Bien mieux, alors que les opérations sont déjà engagées et que les troupes ont pénétré fort avant dans le territoire ennemi, l'on n'hésite pas à faire demi-tour si les dieux semblent hostiles ; l'un des signes les plus manifestes et les plus inquiétants de cette défaveur est le mauvais état du foie des victimes : en 396, Agésilas qui mène campagne en Phrygie offre un sacrifice pour savoir s'il doit mettre ses troupes en mouvement ; on trouve alors aux victimes un foie incomplet et cette constatation le décide à faire demi-tour et à revenir à la mer (48). En quoi consistait cette anomalie du foie ? En l'absence de lobe, semble-t-il : le terme utilisé ici est ἄλοβα (ἔρα) (49). En tout cas ce signe a suffisamment de poids pour obliger un Agésipolis à interrompre sa campagne d'Argolide en 396, alors qu'il ne s'était laissé impressionner ni par un tremblement de terre ni par la foudre (50).

Pareils scrupules ne se rencontrent pas seulement chez les Lacédémoniens. On peut estimer, sur la foi d'un passage d'Eschyle, que c'était là une réaction naturelle chez bien d'autres peuples grecs. Dans les *Sept contre Thèbes*, le Messager annonce à Étéocle que Tydée, arrêté sur l'Isménios au moment de donner l'assaut à la ville, bout d'impatience : «C'est Tydée qui gronde déjà devant la porte Proitide ; mais le devin l'empêche de franchir l'Isménios, car les victimes restent défavorables» (51). Au reste, chez les Dix-Mille, dont le corps expéditionnaire est composé, on le sait, d'échantillons de nombreuses cités grecques, on observe, devant les signes défavorables, la même prudente circonspection : ils sont chez les Tibarènes dont le pays est défendu par des forts qui semblent faciles à emporter ; malgré les offres d'hospitalité des indigènes, certains stratèges veulent les attaquer pour se procurer du butin ; on s'accorde, après discussion, pour répondre aux députés tibarènes d'attendre le résultat de la délibération des Grecs et l'on commence à sacrifier. «Après avoir immolé force victimes, à la fin les devins émirent tous l'avis que les dieux n'approuvaient en aucune façon qu'on attaquât ces gens-là ; alors on accepta leurs présents» (52).

Il va de soi que, dans ces conditions, toute *tentative pour passer outre* des signes défavorables est condamnable et vouée à l'insuccès. L'on se souvient qu'avant la bataille de Platées, les devins donnent, de part et d'autre, le conseil de s'en tenir à la défensive la plus stricte. Si Pausanias, du côté grec, s'y conforme avec l'obstination que l'on sait, en revanche, du côté perse, Mardonios las d'attendre décide, le onzième jour, de passer outre ; on connaît la suite. Hérodote est sévère pour Mardonios dont il juge la décision «inconsidérée» et il n'est pas loin de penser que ce fut la cause de son échec (53). Pareillement Cléarque, chef des mercenaires qui aidèrent Cyrus le Jeune dans sa tentative contre son frère Artaxerxès, impute le désastre de Cunaxa au fait que les sacrifices qui précédèrent le départ de l'expédition n'avaient pas été favorables (54).

Un *sacrifice interrompu* est aussi, en soi, un signe défavorable qu'il convient de ne pas négliger à la veille d'une expédition : au moment de partir pour l'Asie en 396, Agésilas entreprenait d'offrir un sacrifice à la déesse Artémis à Aulis, lorsque les Béotiens, furieux de ce que les rites propres à leur peuple n'avaient pas été respectés en la circonstance, interrompirent le sacrifice et arrachèrent de l'autel les cuisses des victimes. Agésilas en conçut de la colère, mais aussi une

certaine appréhension, persuadé, nous dit Plutarque, que ce fâcheux incident «laissait entrevoir une entreprise incomplète et une issue peu satisfaisante pour sa campagne» (55).

Il est donc de la plus grande imprudence de transgresser les interdictions signifiées par un sacrifice défavorable sauf, bien entendu, s'il n'y a pas d'alternative : c'est le cas des Lacédémoniens de Léonidas qui, pendant plusieurs jours, mènent aux Thermopyles une bataille perdue ; le dernier jour du combat, le devin Mégistias, après examen des entrailles des victimes, leur annonça qu'ils devaient mourir à l'aurore. Ici l'on n'avait pas le choix : que les signes fussent ou non favorables, il fallait se battre (56).

Exemples de désinvolture ou de duplicité

On le voit : d'un bout à l'autre de notre période, les hommes de guerre mettent le plus grand soin à s'acquitter de ces rites et attachent la plus grande importance aux indices qu'ils peuvent en tirer. Rares sont les cas où certains d'entre eux paraissent afficher, à cet égard, une attitude désinvolture. Nous n'en avons rencontré — sauf erreur — qu'un seul : alors que Dercylidas sacrifiait sans succès devant Kébren qu'il se préparait à emporter, un certain Athénadas de Sicyone, «qui pensait que Dercylidas perdait son temps à des niaiseries» attaqua avec son unité ; sa tentative échoua et eut, du reste, un effet désastreux sur le moral des troupes (57).

Mais — ce qui nous semble beaucoup plus significatif — nous avons cru percevoir, chez quelques-uns de ceux-là même qui observaient les usages avec la plus grande minutie, une certaine tendance à s'y conformer, non pas pour se concilier les dieux ou prévoir l'issue de l'entreprise, mais dans le dessein de s'en servir à des fins pratiques : en 394, à la bataille de Némée, les Béotiens et les Athéniens sont en face des Lacédémoniens et des Achéens ; les Béotiens ne tiennent pas à affronter les Lacédémoniens et attendent que les Athéniens aient pris place en face de ceux-ci. Mais écoutons Xénophon : «Les Béotiens, tant qu'ils avaient l'aile gauche, n'insistaient pas du tout pour qu'on livrât bataille ; mais, quand ce furent les Athéniens qui prirent place en face des Lacédémoniens, qu'eux-mêmes tinrent la droite et se furent rangés en face des Achéens, aussitôt ils déclarèrent que les signes étaient favorables et ils donnèrent l'ordre de se préparer pour un combat imminent» (58). Tout se passe donc comme si l'on ne suivait ces rites que par pur conformisme et non par sincère conviction. La même attitude se rencontre quelque quarante ans plus tard : l'Athénien Phocion commande une expédition en Eubée contre les Macédoniens qui se sont infiltrés dans l'île : quand les ennemis attaquèrent, il donna l'ordre à ses hommes de ne rien faire jusqu'à ce qu'il ait sacrifié et, ajoute Plutarque, «il passa plus de temps que d'habitude à cette cérémonie, soit que les signes fussent défavorables, soit qu'il voulût attirer les ennemis de plus près» (59). La seconde hypothèse est la plus vraisemblable, puisqu'aussi bien l'un des alliés de Phocion, Plutarque d'Erétrie, se méprend sur ces hésitations et l'accuse de manquer de courage. Voilà donc les sacrifices utilisés à des fins tactiques ; nous ne sommes pas loin, apparemment, de ces «présages-prétextes» dont nous parlions dans un chapitre précédent (60).

Est-ce à dire que certains chefs de guerre en prennent à leur aise avec ces rites, comme s'il ne s'agissait plus guère, dans leur esprit, que de souscrire à une formalité, comme si, en vérité, aux rites de conviction avaient succédé des rites d'habitude, si l'on nous permet ces expressions ? Faut-il aller plus loin et penser qu'en dehors de ces cas flagrants, bien d'autres généraux, sans aller jusqu'à cette franche duplicité, ont peut-être sacrifié plus par superstition ou par routine que par conviction religieuse profonde ? Semblable hypothèse serait sans doute téméraire, car rien ne nous

permet pareille généralisation. Nous serions plutôt tenté de croire que certains capitaines considéraient que ce n'est pas se moquer des dieux ni traiter leurs avis avec désinvolture que de biaiser, voire de tricher avec eux. Car les rapports avec la divinité, tels que la religion grecque les conçoit, admettent la tricherie ; la mythologie grecque abonde en ruses et en feintes auxquelles les mortels ont recours pour triompher des pièges que leur tendent les dieux ou tout simplement pour obtenir d'eux une faveur qu'ils refusent (61) ; le sacrifice est ici une arme dont on se sert avec l'aide volontaire ou involontaire des dieux.

Au demeurant, ces cas sont rares, on l'a vu, et tous les autres témoignages attestent que l'on semble accorder une foi entière à des pratiques dont on attend, parfois avec obstination, qu'elles éclairent ceux qui s'y livrent sur l'issue heureuse ou malheureuse de leur entreprise.

C) SIGNIFICATION DU RITE

Il nous faut maintenant nous interroger sur la signification profonde de ces sacrifices et plus exactement sur l'intention précise qui animait ceux qui les offraient en temps de guerre.

1) L'INTENTION MANTIQUE

L'obstination du rite dont nous venons de relever les manifestations ne peut s'expliquer que par la confiance absolue que les hommes de ce temps avaient dans les sacrifices comme l'un des plus sûrs moyens de connaître la volonté divine. Mais comment expliquer cette confiance elle-même ?

Aspect « figuratif » du sacrifice

L'une des principales raisons est qu'il est extrêmement rare que les indications données par l'examen des victimes ne se vérifient pas à l'épreuve. Nous n'avons relevé, pour toute notre période, que deux exemples d'espoir déçu. Encore peut-on se demander si la prédiction avait été correctement interprétée : à Pergame, les Dix-Mille décident un coup de main contre la demeure d'Asidatès, riche notable des environs. Avant toute chose, Xénophon fait un sacrifice et le devin qui l'assiste lui apprend que les victimes sont favorables ; mais l'entreprise échoue et les Grecs battent en retraite. Le lendemain, Xénophon repart à l'attaque, non sans avoir sacrifié de nouveau ; cette fois, l'expédition réussit. Et, ajoute curieusement Xénophon, « ainsi se réalisa la prédiction du premier sacrifice » (62). Faut-il comprendre que, si la première tentative échoua, c'est parce qu'il était prévu que l'entreprise ne réussirait pas du premier coup ?... Autre exemple : à la veille des Arginuses, Callicratidas, le chef de la flotte des Lacédémoniens, fait un sacrifice ; certes un fâcheux présage, survenant au cours de la cérémonie, lui laisse entrevoir sa mort (63), mais les victimes présentent, en revanche, la victoire pour la flotte lacédémonienne. En fait, non seulement Callicratidas est tué comme prévu, mais sa flotte est vaincue, car, à la nouvelle de sa mort, les équipages sont pris de panique (64). Est-ce à dire que le présage, en se réalisant, introduit un élément extérieur qui rompt la continuité de l'action prévue par l'examen des victimes ? A la limite, on peut se demander si, dans le cours d'un événement dont le déroulement a été annoncé par les dieux, il n'y a pas place, malgré tout, pour une détermination extérieure à leur volonté, indépendante de celle-ci et, en définitive, plus forte qu'elle. C'est du moins ainsi que durent l'interpréter les contemporains, puisque Diodore ne nous fait nullement part de leur surprise.

Mais de tels «accidents» sont exceptionnels et les Grecs restaient persuadés que les indications données par les victimes étaient absolument dignes de foi et que les événements qu'elles annonçaient ne pouvaient manquer de se produire. On n'en veut pour preuve supplémentaire que cette déclaration, bien significative, que Xénophon place dans la bouche d'un des Dix-Mille retenus à Calpé par des signes défavorables, dans les conditions que l'on a vues : «*C'est bien naturel*, dit-il, que les victimes ne nous soient pas favorables. Hier, par hasard, un bateau ayant abordé ici, j'ai entendu dire que l'harmoste Cléandre devait venir de Byzance avec des navires de charge et des trières» (65). C'est donc à juste titre, semble-t-il dire, que les signes s'opposaient au départ des Grecs, puisque l'arrivée prochaine — mais non connue jusque-là — de Cléandre apportera à l'armée la fin de ses maux.

Sacrifice et présage : la thèse de Loisy

A première vue, l'on serait tenté, à la lumière des témoignages qui mettent l'accent sur le caractère figuratif des signes ainsi obtenus, de rapprocher le sacrifice du présage. C'est un peu dans cette voie que s'est engagé, par exemple, A. Loisy (66). Certes, dit-il «le présage s'offre tandis que l'action sacrée se fait», mais «l'action sacrée est un signe de ce qu'elle veut produire tout comme le présage est un signe de ce qui doit arriver». Il n'y a donc pas, ajoute-t-il, une grande différence entre ces deux formes de prédétermination : «La recherche du signe révélateur tient, comme l'emploi de la figuration efficace, au système de protections et de garanties dont l'homme est préoccupé de s'entourer, tant qu'il n'est pas entièrement dégagé de la pensée magique». Pareille explication est séduisante et comporte sans doute une part de vérité. Mais nous pensons que l'on ne peut voir dans les sacrifices divinatoires des actes relevant de la seule mentalité magique comme c'était le cas, nous l'avons montré, pour les présages. Il faudrait, pour cela, admettre les preuves que A. Loisy avance pour étayer son hypothèse : à savoir, d'une part, que les sacrifices divinatoires n'étaient offerts à aucune divinité, ce qui tend à montrer que ce type de sacrifice est, par lui-même, «un acte magique pour pénétrer le secret du destin, non un moyen de solliciter les révélations de la divinité» ; d'autre part, qu'«ils n'étaient accomplis ni par les chefs de l'armée ni par les prêtres des dieux, mais par des devins professionnels» (67).

Critique de cette thèse

Aucun de ces deux arguments ne nous semble décisif. Et tout d'abord, il serait inexact de dire que les sacrifices que nous avons relevés n'ont été offerts à aucune divinité. Maints exemples s'inscrivent en faux contre cette opinion. Nous l'avons vu : avant de partir en campagne, les Lacédémoniens sacrifient à Zeus et à Athéna (68) ; en outre, la plupart des sacrifices qu'ils font avant la bataille sont offerts à Artémis Agrotéra : Xénophon nous dit bien qu'à la bataille de Némée les Lacédémoniens lui sacrifièrent une chèvre «comme il est de règle» (69). L'utilisation de chèvres devait être si fréquente qu'à son départ en campagne l'armée emmenait, dans ses bagages, des troupeaux entiers de chèvres (70). Mais il n'est pas exclu que les Athéniens aient également sacrifié à Agrotéra dans les mêmes circonstances : Aristote nous apprend que l'une des fonctions du polémarque, à Athènes, est de sacrifier à Artémis Agrotéra et à Enyalios (71) et l'on sait par Pausanias que, de l'autre côté de l'Ilissos, dans le district d'Agrai, se trouvait un temple consacré à Artémis Agrotéra (72).

En second lieu, il n'est pas vrai de dire que les sacrifices sont accomplis par les seuls devins.

Sacrifice et devin

Il est certain que ceux-ci jouaient un rôle considérable. Presque tous les textes que nous avons utilisés montrent la présence d'un devin ou même de plusieurs devins dans les armées, et cela à toutes les époques considérées. Certains d'entre eux nous sont connus : aux Thermopyles, c'est le devin Mégistias, Acarnanien descendant de Mélampous, qui annonce aux Grecs qu'ils périront dès l'aurore, et meurt avec eux après avoir refusé de partir (73). A Platées, c'est Tisamène qui donne aux Grecs le conseil de se tenir sur la défensive s'ils veulent avoir la victoire ; ce Tisamène était de l'illustre famille des Iamides d'Olympie, devins de père en fils ; servi par un talent certain, il fit gagner, nous dit-on, cinq batailles aux Lacédémoniens (74). Nous ne savons si Lampon accompagna Périclès dans ses expéditions, mais l'on sait qu'il était, en quelque sorte, son devin attitré (75). Nicias avait comme devin favori Stibildès, dont la perte se fit cruellement sentir pendant l'expédition de Sicile, et qui était renommé non seulement pour son savoir-faire mais aussi pour sa sagesse (76) ; un autre compagnon habituel de Nicias était l'Athénien Diopeithès qui joua, de surcroît, un rôle important dans la vie politique athénienne (77). Si l'on en croit Pausanias, c'est grâce aux prédictions du devin Agias que Lysandre put triompher de la flotte athénienne à Aigos-Potamos ; reconnaissants, les Lacédémoniens lui firent élever, à Delphes, une statue à côté de celle de Lysandre (78). Des nombreux devins qui accompagnèrent le corps expéditionnaire des Dix-Mille en Asie, certains émergent de l'anonymat tels Arexion de Parrhasie, Basias d'Elide, Euclide de Phliunte, et Silanos qui fut d'abord au service de Cyrus le Jeune (79). Aux côtés de Pélopidas, à la bataille de Leuctres, le devin Théocrite interprète avec bonheur les présages envoyés au chef thébain pendant son sommeil (80). Enfin Miltas, Thessalien d'origine, homme d'une grande curiosité d'esprit et d'un grand savoir (il participa, nous dit-on, aux entretiens de l'Académie), accompagna le jeune Dion dans son expédition contre Denys de Syracuse en 357 (81).

A travers ces exemples, nous voyons que la profession de devin requérait certaines qualités ou certains atouts naturels : parfois la faveur particulière d'un dieu, souvent la connaissance des livres sacrés où se trouvaient consignés les préceptes de la science divinatoire, et surtout une longue pratique de la divination. C'est d'Apollon lui-même que Tisamène dit tenir ses dons prophétiques : alors qu'il consultait le dieu sur un tout autre sujet, celui-ci lui aurait spontanément révélé qu'il remporterait cinq victoires ; les Lacédémoniens s'empressèrent d'accueillir chez eux cet homme porte-bonheur. Stibildès et Miltas étaient particulièrement versés dans la mantique grâce à leur long commerce avec les ouvrages spécialisés ; quant aux devins de la famille des Iamides, des Mélampodides ou des Telliades, l'expérience de leurs aïeux répondait de leur savoir-faire.

Le devin est donc un expert et c'est essentiellement à ce titre que les armées s'attachent les services d'un ou plusieurs devins. Quelles sont exactement ses attributions au cours d'un sacrifice ? C'est lui qui amène les victimes sur l'emplacement du sacrifice (82), ce qui laisse supposer qu'il devait les choisir lui-même parmi les animaux prévus à cet effet dans les bagages de l'armée ; il n'est pas exclu qu'il soit aidé dans cette tâche par quelques serviteurs : on sait qu'il existait dans certaines cités des hommes nommés *θύται* ou *ἱεροθύται* qui servaient d'auxiliaires aux sacrificateurs (83). C'est également le devin qui, dans les sacrifices qui ne comportent qu'un simple égorgement – c'est le cas de tous ceux qui sont accomplis avant la bataille –, immole lui-même la victime (84). Et, bien entendu, il lui appartient d'interpréter les signes fournis par le sacrifice ; l'extispicine ou examen des entrailles de la victime est la méthode la plus simple et la plus connue ; elle semble avoir été remise à la mode par les Iamides d'Olympie, dès le VI^e siècle, et se pratique

de préférence sur le petit bétail : chèvres, agneaux, veaux. Parmi les entrailles, le foie est l'objet d'un examen particulier et l'on s'applique surtout à en observer la conformation : l'absence de lobe constitue un signe défavorable (85). Le devin peut également pratiquer l'empyromancie : dans les sacrifices où l'on livre au feu certaines parties des victimes, il examine la manière dont se dirige la colonne de fumée qui s'en dégage (droit vers le ciel ou selon un trajet tortueux) ; l'aspect de la flamme peut, lui aussi, donner lieu à une interprétation utile : ainsi c'est en voyant la flamme du foyer s'élever « haute et claire au-dessus des victimes » que Thémistocle était en train de sacrifier, que le devin Euphrantidès en conclut que les dieux étaient favorables aux Grecs avant Salamine (86).

Cependant, si les attributions du devin sont importantes, il serait exagéré d'en conclure que c'est lui qui accomplit le sacrifice, car le rôle du général est, à cet égard, capital.

Le général, véritable officiant

Décrivant les sacrifices qui précèdent, à Sparte, tout départ en campagne, Xénophon nous dit : « Aux sacrifices sont présents les polémarques, les lochages, les pentécontères, les commandants des contingents étrangers, les chefs du train des bagages, et ceux des généraux des cités qui le désirent ; y assistent aussi deux éphores, qui ne se mêlent de rien à moins que le roi ne les appelle, mais ont l'œil sur tout ce qui se passe et contiennent, tout naturellement, tout le monde dans le devoir » (87). La présence des chefs aux sacrifices est donc de règle. Chez les Lacédémoniens, c'est le roi, quand il se trouve là, qui assume la responsabilité de cet acte ; chez les Athéniens, c'est le polémarque (88). Le général peut être accompagné de ses chefs de corps, comme on l'a vu plus haut, et plusieurs textes nous montrent qu'il ne l'est pas seulement dans la solennité du sacrifice qui précède le départ en guerre, mais, en toutes occasions, au cours de la campagne elle-même (89).

Mais cette présence du général est-elle passive ? Plusieurs exemples nous montrent les généraux « assistant » (*παρόντες*) au sacrifice. Il est certain que, dans tous les cas où le sacrifice ne comporte qu'un égorgement, c'est, nous l'avons vu, le devin qui y procède. Mais, même dans ce cas, seul le général a qualité pour recevoir la réponse de la divinité et s'en faire l'écho auprès de ses troupes. Lorsqu'à Platées les soldats de Pausanias, sans broncher devant l'attaque ennemie, attendant que les sacrifices soient accomplis, Plutarque nous dit qu'ils restaient impassibles, « attendant le moment favorable révélé par la divinité et par leur général » (90). On ne saurait exprimer avec plus de force l'importance du rôle du général comme porte-parole de la volonté divine. Mais il y a mieux : dans de nombreux cas c'est le général lui-même qui officie et l'on nous montre alors le devin « assistant » (*πάρων*) au sacrifice (91). Cela requiert du stratège certaines qualités : il faut, par exemple, qu'il soit en état de recevoir la réponse du dieu ; s'il estime que, pour une raison qui lui échappe la divinité refuse de se manifester à lui, il peut se faire remplacer par un autre chef : ainsi, lorsqu'à Calpé, après quatre jours de sacrifices ininterrompus, les Dix-Mille n'obtiennent pas les signes espérés, Xénophon va jusqu'à demander à un autre stratège, Cléanor d'Arcadie, de sacrifier à sa place « au cas où ce changement aurait quelque importance » (92).

D'autre part, il n'est pas inutile qu'il ait quelque compétence en matière d'interprétation des signes. S'il lui est difficile de tirer des enseignements de l'examen minutieux des entrailles ou du feu sacrificiel — ce qui exige, nous l'avons vu, un savoir que seul le devin possède —, il peut, en revanche, procéder lui-même à une observation sommaire du foie, ou relever toute autre anomalie

décélable. Il a trop souvent assisté à des sacrifices pour n'en avoir pas tiré quelque profit. C'est de cette expérience que se targue Xénophon lorsqu'il dit à ses hommes : «Silanos, le devin, m'a répondu, ce qui est de la plus grande importance, que les victimes étaient défavorables : il savait bien qu'en ces sortes de choses, je ne suis pas sans expérience, parce que, continuellement, j'assiste aux sacrifices» (93). Xénophon est, en effet, en désaccord avec Silanos sur l'opportunité de quitter Sinope où les Dix-Mille sont arrivés au terme de leurs prodigieuses pérégrinations ; le devin est d'avis qu'on laisse partir par bateau ceux qui le veulent ; Xénophon pense qu'il vaut mieux que tous partent ensemble ; les sacrifices semblent trancher en faveur de la thèse de Silanos, mais Xénophon conteste l'exactitude de son interprétation.

Il peut donc y avoir conflit de compétence entre le devin et le stratège, mais c'est généralement ce dernier qui l'emporte. Ce n'est pas seulement parce que la loi lui donne le pas sur le devin. On a souvent fait état d'un passage de Platon dans lequel le philosophe marque bien ce rapport de subordination : «Quant aux choses de la guerre, vous pouvez certes attester que la stratégie sait parfaitement pourvoir à tout et notamment à l'avenir, sans croire nécessaire de recourir à la divination, à qui elle donne des ordres, au contraire, comme sachant mieux qu'elle les actions des guerres présentes et futures : c'est pourquoi la loi met le devin sous le commandement du général, non le général sous celui du devin» (94). Mais l'on remarquera qu'ainsi Platon détermine deux domaines distincts, celui du devin et celui du général, la mantique et la stratégie, et établit ensuite, entre les deux, des rapports de priorité (95). Ce n'est pas sous cet angle qu'il convient, pensons-nous, d'expliquer la prééminence du général dans les sacrifices. Ce qui est plus important, c'est que le général est, en vérité, le seul qui soit apte à recevoir la réponse du dieu. Le sacrifice est en effet offert par l'armée tout entière, c'est un acte collectif auquel les soldats participent tous, mais, dans la mesure où ils ne peuvent le faire par leur présence physique, ils entendent être présents par le truchement de leur général qui est le dépositaire de leurs vœux et leur intermédiaire auprès de la divinité.

On voit donc que des deux critères avancés pour étayer l'hypothèse selon laquelle les sacrifices divinatoires seraient des actes «magiques» : à savoir le caractère impersonnel du dédicataire et le rôle prépondérant, voire exclusif, du devin, aucun n'est confirmé par un examen approfondi des sources.

2) L'INTENTION PROPITIATOIRE

Mais il y a plus : nous pensons qu'il n'y a pas, à la guerre du moins, de sacrifices qui ne seraient que divinatoires. Dans la plupart des sacrifices offerts par les armées en campagne, l'intention mantique se mêle étroitement à l'intention propitiatoire ; les deux démarches sont intimement associées et il serait vain d'isoler l'une de l'autre. Une étude attentive, cas par cas, des différents exemples relevés dans notre étude, nous a convaincu de la difficulté de séparer l'intention mantique de l'intention propitiatoire dans un sacrifice donné.

Problèmes de terminologie

On ne saurait rien fonder de certain, en tout cas, sur la terminologie utilisée pour désigner l'acte du sacrifice. Peut-on, par exemple, déterminer l'intention d'un sacrifice en fonction de l'emploi de termes comme θύειν, θύεσθαι, σφαγλάζεσθαι, σφάγλα ou les mots de la même famille ?

La forme active $\thetaύειν$ traduit-elle une intention mantique ou propitiatoire ? Ni l'une ni l'autre, pense J. Rudhart : ce verbe « désigne rarement le sacrifice qui précède une action périlleuse, mais, plus souvent, le sacrifice qui suit cette action et en célèbre la réussite ». Il ne saurait donc, précise-t-il, être ni mantique, ni même propitiatoire, mais s'applique plutôt à des rites de reconnaissance et d'action de grâces (96). Certes l'auteur reste prudent : « rarement », dit-il, mais il se trouve que, précisément, les « exceptions » se rencontrent dans les exemples que nous avons relevés : ainsi nous voyons que, lorsque les Grecs attaquent un fort chez les Mossynèques, ils le font $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\lambda\ \thetaύσαντες\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\lambda\lambda\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\tau\omicron$ (97). Quand Xerxès passa sur l'emplacement de l'Ilion de Priam, il sacrifia ($\acute{\epsilon}\thetaυσε$) mille bœufs à Athéna Ilias ; on voit mal en quoi il était désireux de manifester à cette divinité sa reconnaissance ; on comprend mieux, à la rigueur, qu'il ait cherché à se la concilier (98). Voilà donc deux exemples qui montrent que $\thetaύειν$ peut être employé aussi bien dans un sens mantique que dans un sens propitiatoire.

S'agissant de la forme moyenne $\thetaύεσθαλ$, si certains textes semblent indiquer qu'on offre souvent ce sacrifice dans une intention mantique, nous en trouvons pourtant où le sens propitiatoire semble l'emporter : quand la flotte grecque se trouve en difficulté avant la bataille de l'Artémision, les Athéniens offrent des sacrifices aux vents ($\acute{\epsilon}\thetaύοντο$) (99). De plus, il n'est pas rare de trouver des cas où, cette fois, sans doute possible, l'intention est propitiatoire en même temps que mantique ; ainsi pendant un sacrifice offert par Agésilas ($\thetaυομένω\ τῷ\ 'Αγεσύλαῳ$) pour se mettre en route ($\acute{\epsilon}\pi\lambda\ \pi\rho\omicron\delta\delta\omega$), on trouve aux victimes un foie incomplet (100). L. Casabona (101), après une longue et minutieuse analyse de cette forme, en arrive à une conclusion qui traduit bien son embarras : si l'on offre souvent ce type de sacrifice dans une intention mantique, dit-il en substance, il est possible toutefois que le sens fondamental de $\thetaύεσθαλ$ soit la recherche de la bienveillance des dieux, et le sens mantique qu'on peut lui donner est affaire de circonstances.

Quant aux mots de la racine $\sigma\phi\alpha\gamma-$ certains auteurs ont tendance à donner aux sacrifices qu'ils désignent une signification plutôt mantique. Pour L. Casabona (102), les mots de cette famille font penser essentiellement à du sang et plusieurs textes semblent suggérer l'existence d'un mode de divination par le sang ; ce serait généralement le cas dans les sacrifices offerts avant le combat et c'est probablement dans ces circonstances que serait née la coutume de tirer des signes de ce genre d'offrande. Mais l'on concilie mal cette hypothèse avec une autre affirmation du même auteur qui écrit ailleurs : « Il semble établi que les sacrifices offerts avant d'engager le combat ont un caractère chthonien. Le sang versé doit satisfaire les dieux et héros qui habitent le sol et épargner celui des combattants » (103). Cette contradiction illustre bien la difficulté où nous sommes de démêler la part du mantique et celle du propitiatoire. Il est très vraisemblable que les sacrifices désignés par les termes du groupe $\sigma\phi\alpha\gamma-$ étaient accomplis à la fois dans le dessein de prévoir l'issue du combat et celui de se concilier les dieux. On peut se demander si la solution à cet irritant problème ne serait pas de distinguer entre les deux éléments d'un même sacrifice de type $\sigma\phi\acute{\alpha}\gamma\lambda\alpha$: le sang qui aurait une vertu proprement propitiatoire et le feu qui servirait à des fins divinatoires. Voici en effet deux exemples qui semblent appuyer notre hypothèse : dans les *Héraclides* d'Euripide, après une offre vaine de combat singulier, la bataille va s'engager entre Argiens et Athéniens : « Les devins, voyant qu'un combat singulier ne réalisait pas l'accord, se mirent à sacrifier sans retard ($\acute{\epsilon}\sigma\phi\alphaζον$) et, d'une gorge humaine, ils firent aussitôt couler un sang propice ($\acute{\alpha}\phi\lambda\acute{\epsilon}\sigma\alpha\nu\ \lambda\alpha\iota\mu\acute{\omega}\nu\ \beta\rho\tau\epsilon\acute{\iota}\omega\nu\ \epsilon\acute{\upsilon}\theta\acute{\upsilon}\varsigma\ \omicron\upsilon\beta\rho\iota\omicron\nu\ \varphi\ \acute{\sigma}\ \nu\ \omicron\ \nu$) » (104) ;

dans les *Phéniciennes* du même Euripide, avant le combat qui allait opposer Etéocle à Polynice, «les devins égorgèrent (ἔσφαζον) les bêtes et ils observaient les jets du feu (ἐμπύρους ἀκμάς), les fentes nées des morceaux mal cuits qui y produisent un vacillement contraire (ῥήξις τ' ἐνώμων ὑγρότητ' ἐναντίαν) et la pointe de la flamme où se détermine le double présage de la victoire et de la défaite (ἄκραν τε λαμπάδ' ἢ δυοῶν ὄρους ἔχει, νύκτας τε σῆμα καὶ τὸ τῶν ἡσσομένων)» (105). Chacun de ces exemples insiste sur l'un des éléments (ici le feu, là le sang) pour mettre l'accent sur sa signification particulière, mais cela n'exclut pas que, dans le même temps, l'autre soit utilisé à des fins différentes.

On le voit : à elle seule, la terminologie ne saurait nous être d'un grand secours pour déterminer l'intention particulière – et exclusive de toute autre – d'un sacrifice (106). Il faut se résoudre à admettre que, dans tout sacrifice, à côté de l'intention mantique se manifeste également une intention propitiatoire : le sacrifice vise, dans une proportion plus ou moins grande, à s'assurer aussi la bienveillance des dieux.

Les divinités sollicitées

Quelles sont ces divinités ? Il est bien difficile d'établir une règle générale. Tout dépend des circonstances et des traditions ethniques ou locales. Cependant plusieurs auteurs semblent admettre que, dans les sacrifices qui précédaient immédiatement le combat du moins, on cherchait à se concilier surtout les puissances chthoniennes (107). Peut-on trouver pour la période classique des exemples qui vont dans le sens de cette interprétation ? Dans la mesure où les auteurs tragiques se réfèrent souvent à des usages fréquemment pratiqués par leurs contemporains, les vers suivants d'Euripide peuvent paraître énoncer une sorte de règle générale : à Antigone qui observe, du haut des remparts, les préparatifs d'assaut contre Thèbes, l'une de ses suivantes dit : «Tu vois, maîtresse, le devin Amphiaraios. Avec lui sont les victimes dont la terre aime le sang qui ruisselle» (108). Mais peut-on admettre qu'il en soit toujours ainsi ? Les exemples que nous avons relevés au cours de notre étude ne viennent guère appuyer cette règle. Nous n'en avons trouvé qu'un dans lequel les puissances invoquées à cette occasion peuvent être qualifiées de chthoniennes : avant la bataille de Leuctres, Pélopidas est sollicité de sacrifier une vierge rousse aux mânes des filles de Scédasos (109). C'est tout. Pour le reste, c'est à Artémis Agrotéra que sont offerts, nous l'avons vu, la plupart des sacrifices avant combat. Faut-il faire d'elle une divinité chthonienne ? Certes diverses épithètes, en rapport avec plusieurs de ses activités, peuvent conférer à Artémis cette qualité (110). Mais pour Agrotéra, la plupart des représentations que nous avons d'elle et des textes qui la mentionnent la montrent essentiellement comme une chasserresse (111), et rien n'indique que dans cette fonction elle puisse être assimilée à une divinité chthonienne (112). C'est donc comme déesse chasserresse et, par extension, guerrière (113) qu'Artémis est invoquée au moment des combats. Certes il serait tentant d'affirmer que les divinités sollicitées avant le combat sont des puissances chthoniennes ; cela permettrait de lier encore plus étroitement l'intention mantique à l'intention propitiatoire, dans la mesure où ce sont souvent des divinités chthoniennes qui président à la mantique (114), mais les textes ne nous autorisent pas, on l'a vu, à établir ici cette relation.

Du reste, point n'est besoin que quelque qualité particulière prédispose les divinités invoquées avant le combat à se prêter à des révélations, car, répétons-le, l'intention du sacrifice n'est pas uniquement mantique : lorsque le guerrier interroge les entrailles de la victime ou le feu

sacrificiel pour savoir si l'action qu'il entreprend sera couronnée de succès, les signes positifs qu'il y lit sont, en même temps qu'une réponse à sa question, l'indice tangible de la présence à ses côtés de la divinité qu'il cherche à se concilier. C'est pour ainsi dire d'une *épiphanie* qu'il s'agit, et ce n'est pas là l'un des moindres aspects de la signification du sacrifice en temps de guerre. Le sacrifice est par excellence le moyen de s'assurer que la collaboration des *theoi symmachoi*, que le guerrier appelle de ses vœux, est effective. Et quelle meilleure preuve de cette collaboration peut-il souhaiter que l'épiphanie de l'être divin qu'il invoque ? Nous avons vu à propos des prodiges avec quel soulagement était saluée l'apparition présumée, sur le champ de bataille, de Thésée à Marathon, des Dioscures à Aigos-Potamos (115). Encore s'agissait-il, si l'on peut dire, d'épiphanies spontanées, sur le secours desquelles l'on ne comptait pas. Le sacrifice, lui, a pour objet de provoquer ces apparitions, et l'on comprend mieux, dès lors, l'obstination mise à recommencer un sacrifice infructueux : il ne s'agit pas de constater si le dieu est ou n'est pas déjà présent ; un seul acte y suffirait ; il s'agit de l'inviter, avec insistance au besoin, à se manifester ; et l'on s'estimera satisfait lorsque cette présence se sera manifestée sous forme de signes visibles dans les entrailles des victimes ou le feu sacrificiel. Point n'est besoin, alors d'εἶδωλα ou de φάσμα ; des σημεῖα suffisent pour attester l'épiphanie.

Le sacrifice : rite charnière

Ainsi l'intervention du dieu au moyen de ce que nous considérons comme une sorte d'épiphanie, intervention qui constitue un «gage de déroute pour l'adversaire et de salut pour la cité» (116), confirme, s'il en était besoin, ce que nous avons dit plus haut de l'unité de la démarche mantique et de la démarche propitiatoire dans le sacrifice. Qu'il s'agisse des sacrifices accomplis au moment du départ, de ceux qui jalonnent les déplacements de l'armée en campagne, ou de ceux qui précèdent immédiatement la bataille, on sollicite l'aide des dieux en même temps qu'on cherche à savoir ce que réserve le futur. Entre les rites proprement divinatoires et les rites proprement propitiatoires, les sacrifices constituent en quelque sorte des rites-charnières où se manifeste la double inquiétude qui habite l'homme de guerre : se concilier les dieux et prévoir l'issue de ses entreprises.

NOTES DU CHAPITRE V

- (1) EUR., *Héraclides*, 398-409.
- (2) H. POPP, *Die Einwirkung von Vorseichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Ch.*, Würzburg, 1959, a étudié certains de ces aspects dans le chapitre consacré aux sacrifices, pp. 39-74. L'auteur s'en tient cependant à un point de vue analytique ; il ne s'interroge pas sur l'évolution qui a pu se produire entre le V^e et le IV^e siècle et ne tire de l'examen de ces pratiques aucune conclusion concernant la religiosité des hommes de ce temps. Cf. les critiques qui lui ont été adressées sur ce point par E. WILL, in *R.E.A.*, LXII, 1960, pp. 164-165 et Ph. BRUNEAU, in *R.E.G.*, LXIII, 1960, pp. 261-262.
- (3) XEN., *Rép. Lacéd.*, XIII, 2-3. Sur les fonctions du porte-feu, cf. *Souda*, s.v. *Pyrphoros* ; NIC de DAM., *F. Gr. Hist.*, 90, F 103 ; E. SAGLIO in *Dict. des Ant.*, s.v. *Pyrphoros*.
- (4) XEN., *Hell.*, V, 1, 33.
- (5) Cf. XEN., *Hell.*, V, 3, 15 ; V, 4, 37, 47 ; VI, 4, 19 ; VI, 5, 12, etc...
- (6) A moins que l'auteur n'ait omis de le rapporter. Mais quand il s'agit de Xénophon, pareille omission serait surprenante.
- (7) XEN., *Hell.*, IV, 7, 2.
- (8) Pour d'autres exemples d'un seul type de sacrifice, cf. XEN., *Hell.*, III, 5, 7 ; V, 3, 14 ; VI, 5, 12.
- (9) XEN., *Hell.*, III, 4, 3.
- (10) XEN., *Hell.*, III, 4, 3 ; PLUT., *Agés.*, 6.
- (11) XEN., *Hell.*, V, 3, 14.
- (12) XEN., *Hell.*, VI, 5, 12.
- (13) THUC., VI, 32, 1-2 ; DIOD., XIII, 3.
- (14) Ἐπεὶ δὲ ἕρᾳ ἐγένετο . Nous préférons cette traduction à celle de J. Hatzfeld, *C.U.F.*, ad loc. : «Une fois accomplis les sacrifices de départ», qui force le sens.
- (15) XEN., *Hell.*, IV, 8, 36.
- (16) Cf. J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce*, Paris, 1966. L'auteur analyse (pp. 7-17) les différents sens de ἕρᾳ à l'époque classique et, tout en reconnaissant que le mot n'a qu'exceptionnellement le sens général de «victimes», admet que dans certains cas il désigne plus particulièrement les parties de la victime qui sont brûlées sur l'autel et dont l'observation peut fournir des présages. Cf. déjà sur le même point, J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse...*, p. 274.
- (17) XEN., *An.*, VI, 5, 2 ; *Hell.*, 4, 15 ; IV, 6, 6 ; IV, 7, 7 ; V, 4, 41 ; V, 4, 49 ; VI, 5, 17.
- (18) XEN., *An.*, II, 2, 3.
- (19) XEN., *An.*, III, 5, 18.
- (20) XEN., *An.*, VI, 4, 9 ; *Hell.*, IV, 5, 10 ; VI, 5, 49.
- (21) XEN., *An.*, III, 5, 18 et IV, 1, 5.
- (22) HEROD., VI, 76.
- (23) XEN., *An.*, IV, 3, 17, 18.
- (24) XEN., *Hell.*, V, 1, 18.
- (25) HEROD., VII, 189. Sur Borée et Orithye, cf. *supra*, p. 156 et n. 56. Sur le culte des vents, cf. *R.E.*, I, 1883, 2076-2180 (Tempel) ; STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, 1910, pp. 146 sq. ; M.P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, Munich, 1955, I, pp. 116-17 ; et en dernier lieu R. HAMPE, *Kult der Wind in Athen und Kreta*, Heidelberg, 1967.
- (26) PLUT., *Lyc.*, 22, 4-5.
- (27) HEROD., VI, 112.
- (28) HEROD., IX, 33.
- (29) DIOD., XV, 85, 1.
- (30) XEN., *Hell.*, IV, 2, 20.
- (31) THUC., VI, 69, 2.
- (32) Cf. HEROD., IX, 61 ; XEN., *Hell.*, IV, 6, 10.

- (33) PLUT., *Phoc.*, 13, 1.
- (34) XEN., *An.*, VI, 5, 8-9.
- (35) XEN., *Hell.*, VI, 5, 18. Cf. aussi THUC., VI, 69, 2.
- (36) PLUT., *Arist.*, 17. «C'est pourquoi, ajoute-t-il, maintenant encore, à l'imitation de cette incursion ennemie, l'on célèbre à Sparte la cérémonie de la flagellation des jeunes gens autour de l'autel, à laquelle fait suite la procession des Lydiens». H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Paris, 1939, pp. 517 ss., a vivement critiqué cette interprétation que donne Plutarque de ces rites spartiates ; il suggère de remplacer πομπή Λυδῶν par πομπή Λύκων et rattache l'origine de ces rites au thème de la lycanthropie qui tient une grande place dans toutes les cérémonies d'initiation à Sparte.
- L'on notera, sur un autre plan, qu'à la lumière de ce passage, il semble que le général devait se rendre sans armes sur l'emplacement du sacrifice, ses fonctions religieuses prenant ici le pas sur ses fonctions militaires ; quant aux baguettes et fouets dont se servent providentiellement Pausanias et son entourage, ils devaient servir à conduire sur les lieux le bétail destiné au sacrifice.
- (37) XEN., *Hell.*, III, 1, 17.
- (38) XEN., *An.*, V, 5, 2-3.
- (39) PLUT., *Thém.*, 13.
- (40) DIOD., XII, 97-99.
- (41) HEROD., IX, 61 ; PLUT., *Arist.*, 17-18, qui avoue suivre Hérodote pour le récit de cet événement.
- (42) XEN., *Hell.*, III, 1, 17-19.
- (43) On sait que les sacrifices de bœufs d'attelage étaient interdits à Athènes. Cf. ELIEN, *Var. hist.*, V, 14.
- (44) XEN., *An.*, 4, 12-25.
- (45) Cf. HEROD., V, 72 ; VI, 81.
- (46) HEROD., VI, 76. HOW-WELLS, II, p. 93, placent cet événement vers 500.
- (47) THUC., V, 54, 2 ; V, 55, 3 ; V, 116.
- (48) XEN., *Hell.*, III, 4, 15 ; PLUT., *Agés.*, 9, 3.
- (49) Cf. aussi EUR., *Electre*, 826 ss.
- (50) XEN., *Hell.*, IV, 7, 7 ; cf. *supra*, pp. 101-102.
- (51) ESCH., *Sept.*, 378.
- (52) XEN., *An.*, V, 5, 2-3.
- (53) HEROD., IX, 41. Les motivations de Mardonios sont peu claires. Certes son impatience est compréhensible, mais Hérodote place également dans sa bouche une déclaration qui nous laisse perplexes : «Il fallait, dit-il, se passer des signes, plutôt que de vouloir les obtenir par force, *suivre la coutume des Perses* et combattre». Est-ce à dire que Mardonios considère en définitive les prescriptions de son devin, le Grec Hégésistratos, comme une coutume purement grecque dont les Perses n'avaient pas à s'embarrasser ? Nous avons pourtant la preuve que les Perses, en maintes occasions, recouraient au sacrifice au cours d'entreprises militaires (cf., par ex. HEROD., VII, 43 ; 113-114 ; 191) ; il est vrai que, dans tous les cas, il s'agit d'apaiser les vents ou de se concilier une divinité avant la traversée d'un fleuve ou d'un bras de mer, et non de sacrifier avant une bataille. Sans doute les Perses ignoraient-ils cette dernière pratique, et l'on comprend que Mardonios, qui jusque-là avait volontiers observé des coutumes grecques et recouru aux services de devins grecs (cf. VIII, 133, 136), ait cru pouvoir revenir, sans danger pour lui, à un comportement plus conforme aux usages perses.
- (54) XEN., *An.*, II, 2, 3.
- (55) PLUT., *Agés.*, VI, 6.
- (56) HEROD., VII, 219.
- (57) XEN., *Hell.*, III, 1, 17.
- (58) XEN., *Hell.*, IV, 2 ; 18.
- (59) PLUT., *Phoc.*, 13, 1.
- (60) Cf. *supra*, p. 91.
- (61) Il faut voir là, assurément, l'un des effets de la *métis* des Grecs. Sur cette *métis*, cf. M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris 1974.
- (62) XEN., *An.*, VII, 8, 10-12.
- (63) La tête de la victime que l'on était en train de sacrifier roula sur le rivage et fut emportée par une vague.
- (64) DIOD., XIII, 97, 5 ; 98, 5.

- (65) XEN., *An.*, VI, 4, 18.
- (66) A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, p. 259.
- (67) A. LOISY, *op. cit.*, p. 273.
- (68) Cf. XEN., *Rép. Lac.*, XIII, 2, 3.
- (69) Cf. XEN., *Hell.*, IV, 2, 20. Pour d'autres exemples, cf. XEN., *Hell.*, III, 4, 3 ; VII, 1, 34 ; PLUT., *Agés.*, 6. Sur Artémis Agrotéra, cf. entre autres STENGEL, in *R.E.*, s.v. Ἀγροτέρως θυσιῶν. La chèvre semble avoir été l'animal de prédilection d'Artémis alors que pour d'autres divinités, le sacrifice de cet animal était interdit : cf., pour Héraclès, F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément*, Paris, 1962, 57, 12 ; 63, 2 ; pour Héra, *ibid.*, 72, 2.
- (70) Cf. XEN., *Rép. Lac.*, XIII, 3, 8.
- (71) ARIST., *Ath. Pol.*, 58, 1. Il est probable qu'il s'agissait de sacrifices avant la bataille. Enyalios se confond en effet, de très bonne heure avec Arès, dieu de la fureur guerrière que l'on invoque précisément avant le combat. Le nom d'Enyalios est, du reste, fréquemment associé au péan que chantent les soldats avant de s'ébranler vers l'ennemi : cf. XEN., *Hell.*, II, 4, 17. Sur Enyalios, cf. encore, PAUS., II, 14, 9 ; III, 15, 7 ; V, 18, 5 ; SOKOLOWSKI, *L.S.S.*, 85.
- (72) PAUS., I, 19, 6.
- (73) HEROD., VIII, 219 et 221.
- (74) HEROD., IX, 36 ; PLUT., *Arist.*, II, 3 ; PAUS., III, 11, 6-8. Sur les Iamides, cf. L. WENIGER, *Die Seher von Olympia*, in *A.R.W.*, 1915, pp. 53 sq. Notons qu'à Platées, l'adversaire de Tisamène dans le camp des Perses est Hégésistratos, Grec lui aussi, personnage haut en couleurs, «qui ressemble autant à un chef de bande qu'à un devin» (A. BOUCHE-LECLERCQ, *Hist. de la Divin.*, II, p. 71). Quant aux Grecs qui combattent du côté perse, ils ont eux aussi, bien entendu, leur devin : Hippomachos de Leucade (HEROD., IX, 38).
- (75) Cf. PLUT., *Pér.*, 6. Au vrai, les fonctions de Lampon restent assez mal définies : le scholiaste d'Aristophane (*Nuées*, 332) fait de lui tout à la fois un chresmologue, un devin et un exégète ; il est également qualifié d'exégète dans un fragment d'Eupolis (fr. 297). Mais la fonction d'exégète lui est contestée par J.H. OLIVER, *The athenian expounders of sacred and ancestral laws*, Baltimore, 1950, p. 24 sq., qui pense que le scholiaste lui donne ce titre par dérision ; pour J.H. OLIVER, il n'y a pas en effet d'exégètes officiels à Athènes avant le début du IV^e siècle. Pour J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, p. 207, si Lampon est qualifié d'exégète par Eupolis, c'est probablement en raison de ses prétentions à assumer un rôle qui n'était pas le sien ; mais cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas, pour autant, d'exégètes officiels, car il faut bien qu'il y en ait eu pour que Lampon ait cherché à se faire indument passer pour l'un d'entre eux. Il ressort de cette controverse que les deux auteurs s'accordent au moins sur un point : Lampon n'était probablement pas exégète. Ce fut essentiellement un devin ; du reste, c'est le seul titre que lui décerne Plutarque.
- (76) PLUT., *Nic.*, 23.
- (77) SCHOL. ARISTOPH., *Cav.*, 1085 ; PLUT., *Pér.*, 32. L'appartenance politique de ce personnage a donné lieu à de multiples controverses : on le tient généralement pour un oligarque, mais plusieurs témoignages laissent penser qu'il fut l'inspirateur de mesures tout à fait démocratiques ; cf. à ce sujet W.R. CONNOR, *Two notes on Diopieithes the seer*, in *Class. Philol.*, LVIII, 1963, pp. 115-119. Ne pas confondre ce Diopieithès, devin athénien, avec le chresmologue lacédémonien du même nom qui joua un rôle important à Sparte (PLUT., *Agés.*, 3 ; *Lys.*, 22 ; XEN., *Hell.*, III, 3, 2).
- (78) PAUS., III, 11, 5 ; X, 9, 7.
- (79) XEN., *An.*, VI, 5, 2 ; VII, 8, 1-6 ; V, 6, 29.
- (80) PLUT., *Pélop.*, 22.
- (81) PLUT., *Dion.*, 24, 3.
- (82) Cf. par ex., THUC., VI, 69, 2.
- (83) Cf. Ph.-E. LEGRAND in *Dict. des Ant.*, s.v. *Sacerdos*
- (84) Cf. XEN., *An.*, IV, 3, 18 ; V, 5, 3 ; VI, 5, 8 ; DIOD., XV, 85, 1 ; PLUT., *Arist.*, 18.
- (85) Cf. XEN., *Hell.*, III, 4, 15 ; PLUT., *Agés.*, IX, 3. Sur l'extispicine, cf. A. BOUCHE-LECLERCQ, *Hist. Div.*, I, pp. 169-173.
- (86) PLUT., *Thém.*, 13.

- (87) XEN., *Rép. Lac.*, XIII, 4-5.
- (88) ARIST., *Ath. Pol.*, 58, 1.
- (89) Cf. XEN., *An.*, IV, 3, 9.
- (90) PLUT., *Arist.*, 17, 7.
- (91) Cf. par ex. XEN., *An.*, VI, 4, 13 ; VII, 8, 10.
- (92) XEN., *An.*, VI, 4, 22. L'une des conditions requises du général est la pureté, comme l'indique, par exemple, le dialogue suivant entre Oreste, meurtrier de sa mère, et Ménélas qui doute que le premier puisse régner sur Argos en raison de la souillure qui s'attache à lui : Ménélas : « Bel officiant pour l'eau lustrale ! » – Oreste : « Pourquoi pas ? » – Ménélas : « Et le sacrifice avant la bataille ? » – Oreste : « Et toi ? » – Ménélas : « Je le pourrais : mes mains sont pures » (EUR., *Oreste*, 1602-1604).
- (93) XEN., *An.*, V, 6, 29.
- (94) PLAT., *Lachès*, 199 a. Rapprocher cette observation d'un passage d'Eschyle dans lequel le chœur semble faire grief à Agamemnon de ne pas avoir tenu tête au devin comme il en avait le droit (ESCH., *Ag.*, 184).
- (95) Comme le fait observer A. BOUCHE-LECLERCQ (*op. cit.*, II, p. 90, n. 1), « on rencontre ici une préoccupation constante des Socratiques : maintenir la foi dans la divination et prévenir l'ingérence des prêtres et des devins dans les affaires publiques ».
- (96) J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 265.
- (97) XEN., *An.*, V, 4, 22.
- (98) HEROD., VII, 143. Pour Ph.-E. LEGRAND, éd. d'Herod., *C.U.F.*, VI, p. 84, n. 3 : « Passant à Ilion, théâtre d'un triomphe de la Grèce sur l'Asie, Xerxès, vengeur de l'Asie, voulait se concilier les divinités du pays ». Une opinion voisine est émise par HOW-WELLS, *Commentary...*, II, p. 147.
- (99) HEROD., VII, 189.
- (100) XEN., *Hell.*, III, 4, 15.
- (101) L. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce*, Paris, 1966, p. 87.
- (102) L. CASABONA, *op. cit.*, p. 318.
- (103) *Ibid.*, p. 165.
- (104) EUR., *Héracl.*, 821-822.
- (105) EUR., *Phénic.*, 1255-58.
- (106) Il faudrait renoncer sans doute, une fois pour toutes, à tirer des conclusions générales du vocabulaire des sacrifices. Les flottements de ce vocabulaire sont tels que tous les auteurs qui se sont risqués à quelque classification en le prenant comme critère, n'ont pas manqué de se heurter à des difficultés insurmontables ; et la prudence et les réserves qu'ils sont bien forcés d'observer finissent par ôter toute portée à leur démonstration. Quelques tentatives ont été faites pour sortir de certaines classifications stéréotypées, comme celles qui opposent notamment Θύελλν et ἔνναγύζελλν : cf. K. MEULI, *Griechische Opferbräuche*, in *Phyllob. Von der Mühl*, 1945, pp. 185-186 ; mais les catégories nouvelles que l'auteur propose n'entraînent pas toujours l'adhésion ; cf. les objections de A.J. FESTUGGIÈRE, *Une nouvelle théorie du sacrifice chez les Grecs*, in *R.E.G.*, 1946-47, pp. 447-455.
- (107) Cf. P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, p. 92 ; M.P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, I², p. 133 ; L. CASABONA, *op. cit.*, p. 165.
- (108) EUR., *Phénic.*, 173-174.
- (109) PLUT., *Pélop.*, 22, 1. On a néanmoins pensé que ce sacrifice pouvait être expiatoire ; J. RUDHARDT, *op. cit.*, p. 277, refuse avec raison cette hypothèse : Pélopidas, dit-il, n'a rien à expier ; il ne craint des jeunes filles aucune animosité, car ils ont mêmes ennemis. Il est plus vraisemblable de penser qu'il sollicite leur appui dans le combat qui se prépare. Notons d'autre part que c'est une pouliche que Pélopidas sacrifie au lieu de la jeune vierge qui lui était demandée. Il n'y a donc pas ici de sacrifice humain et l'on n'en rencontre, du reste, aucun dans la période qui nous occupe. On nous objectera le sacrifice des trois prisonniers perses par Thémistocle avant Salamine (PLUT., *Thém.*, 13) ; mais nous avons dit ailleurs ce que nous pensions de l'authenticité de cette histoire (cf. *supra*, p. 92, n. 44). Toutes les fois que nous avons évoqué cet incident au cours de notre étude, c'était moins en considération des victimes de ce sacrifice que pour ce qu'ils nous apprenait des méthodes, des circonstances ou des officiants d'un acte sacrificiel ; au demeurant, nous avons davantage tenu compte alors des σφάγλα traditionnels auxquels procédait déjà

Thémistocle quand on lui amena les jeunes gens. On sait d'autre part qu'Agésilas refusa d'envisager, à l'instar d'Agamemnon, un sacrifice humain avant son départ d'Aulis pour l'Asie (PLUT., *Agés.*, 6). Nous n'avons donc pas cru devoir aborder ce problème dans le cadre de cette étude. Sur les sacrifices humains en Grèce, cf. F. SCHWENN, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Giessen, 1915, pp. 18-21.

- (110) Cf. P. SECHAN et P. LÉVÉQUE, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris, 1966, pp. 352-359.
- (111) Cf. P. STENGEL, in *R.E.*, s.v. Ἀγρότερα ; P. PARIS, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Diana*. N'oublions pas, d'autre part, que dans Ἀγρότερα il y a ἄγρα : proie.
- (112) L'on a remarqué qu'une chèvre lui était sacrifiée. Or cet animal ne figure pas généralement parmi les victimes offertes à des puissances chthoniennes (dieux ou héros) ; cf. L.R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, p. 95.
- (113) Nous reviendrons plus loin sur ces rapports entre la chasse et la guerre chez Artémis ; cf. *infra*, pp. 432-438.
- (114) Cf. A. BOUCHE-LECLERCQ, *Hist. div.*, I, pp. 330-343.
- (115) PLUT., *Thés.*, 35, 8 ; *Lys.*, 12.
- (116) Ce sont les propres termes appliqués par Euripide à un sacrifice accompli avant le combat : τροπαῖα τ' ἐχθρῶν καὶ πόλει σωτήρια (EUR., *Héracl.*, 390-409).

CHAPITRE VI

LE PEAN

Le péan est généralement défini comme une invocation rythmée à Apollon ou à un autre dieu afin de détourner la peste, la maladie ou d'autres fléaux. A partir de ce sens déprécatore, il serait devenu tantôt un chant propitiatoire que l'on entonne pour invoquer le secours du dieu avant toute opération et, en particulier, avant le combat, tantôt un hymne de joie et d'action de grâces pour remercier le dieu du concours apporté à l'entreprise, notamment après un succès militaire (1)*.

Nous n'insisterons pas sur le sens premier qui est bien connu et que de multiples témoignages attestent (2), ni sur les utilisations moins fréquentes du péan comme chant funèbre (3) ou comme simple élément d'un ensemble de rites dont il est censé assurer l'efficacité (4). Nous nous intéresserons ici aux deux autres sens qu'on lui a prêtés : le sens propitiatoire et le sens gratulateur, car c'est dans ces deux acceptions surtout que le péan pourrait apparaître, à l'occasion de la guerre. Les scholiastes distinguaient d'ailleurs, dès l'antiquité, deux sortes de péans guerriers : celui que l'on entonnait avant le combat et celui que l'on chantait une fois l'action terminée (5). Examinons d'abord le premier de ces péans.

A) LE PEAN D'ATTAQUE

1. Les exemples

Plutarque, dans sa *Vie de Lycurgue*, résume ainsi les différentes opérations auxquelles se livre l'armée lacédémonienne quand elle se trouve en présence de l'ennemi : «Quand ils avaient formé la phalange et se trouvaient en vue de l'ennemi, le roi immolait une jeune chèvre, ordonnait à tous de se couronner la tête et commandait aux flûtistes de jouer l'air de Castor. En même temps, il entonnait le péan de marche et c'était un spectacle à la fois majestueux et effrayant de les voir s'avancer en cadence au son de la flûte, sans disloquer les rangs de la phalange, sans éprouver de trouble dans le cœur, et marcher au danger tranquillement et joyeusement en suivant la musique» (6). Cette pratique n'était pas propre aux Lacédémoniens, puisqu'on la rencontre, aussi

*Voir notes p. 125.

bien, chez les Athéniens (7), les Thébains (8) et les Corinthiens (9). Il va sans dire que certains peuples non-grecs en usaient de même, au point de certains auteurs grecs ont pu désigner improprement du terme de péan les hymnes que Perses (10) ou Lusitaniens (11) chantaient en allant au combat.

C'est généralement après le sacrifice et les prières et immédiatement avant de se mettre en mouvement que le péan était entonné : «Les stratèges firent passer l'ordre de prier les dieux. On les pria, on chanta le péan, on s'ébranla», dit plus d'une fois Xénophon (12). Le plus souvent une sonnerie de trompettes en donne le signal et la masse des hoplites avance alors en cadence (13). Ce chant est si étroitement associé à l'idée d'attaque que le seul fait pour l'ennemi de l'entendre est interprété par lui comme le signal que l'affrontement se prépare. Voici, par exemple, ce qui se produit à la bataille de Némée : «Pendant un certain temps, les Lacédémoniens ne s'aperçurent pas de l'approche de l'ennemi, car le terrain était fourré ; c'est quand les autres entonnèrent le péan qu'ils s'en rendirent compte et, aussitôt, ils donnèrent de leur côté l'ordre à tous de prendre leurs dispositions pour le combat» (14). Il arrive que le péan soit chanté plusieurs fois au cours d'une même bataille si l'une des parties, après s'être temporairement repliée, repart à l'attaque (15). Ces règles observées pour le combat terrestre se retrouvent également dans le combat naval, aussi bien au départ d'une expédition (16) qu'au moment de l'engagement (17).

2. Signification de ce péan

Il est évident que le péan n'est pas ici un simple chant de marche ou d'attaque destiné à assurer la cohésion de la phalange ou à remplir le cœur des combattants d'une mâle assurance. Il est une invocation précise à une divinité dont on attend qu'elle apporte son concours dans l'action qui se prépare. Mais à quelle divinité ?

C'est à tort, pensons-nous, que l'on croit généralement que le péan chanté avant le combat s'adressait à Apollon. On se fonde, pour le dire, sur la tradition selon laquelle les Grecs n'auraient fait qu'imiter en cela le cri d'exhortation que les hommes du Parnasse et les Nymphes Corykiennes auraient poussé pour encourager Apollon dans sa lutte contre Python (18). Or l'on peut déjà faire observer qu'il n'est pas sûr que ce soit avant le combat contre Python que le péan retentit, mais plutôt après qu'Apollon eut terrassé le monstre ; ce serait alors un péan après combat et non un péan d'attaque (19). D'autre part l'on n'a pas suffisamment remarqué que dans leurs définitions les scholiastes de Thucydide que nous signalions plus haut, distinguaient expressément les deux divinités auxquelles chacun des deux péans était respectivement adressé : Arès (Enyalios) d'une part, Apollon d'autre part : «Les Grecs chantaient deux sortes de péan, l'un avant le combat, adressé à Arès, l'autre après le combat, en l'honneur d'Apollon» (20) ; ou encore : «Il y avait deux péans, l'un à Enyalios, lorsque débutait l'action, et qui était chanté avant le combat, et l'autre lorsque la victoire était remportée» (21).

Une invocation à Arès

Si l'on en croit donc les scholiastes, le péan qui précède l'affrontement de deux armées est chanté en l'honneur d'Arès (22). Un texte de Xénophon peut nous apporter, à cet égard, une indication précieuse : avant la bataille de Mounychie en 403, Thrasybule exhorte ses troupes en ces termes : «Maintenant, quand le moment sera venu, j'entonnerai le péan et, lorsque nous en serons à invoquer Enyalios, alors, d'un seul cœur, nous ferons payer les outrages que nous avons

reçus à ces gens-là» (23). Il ne s'agit pas de deux actes distincts mais de deux moments d'un même acte : ἐπάρξω μὲν παλᾶνα , ὅταν δὲ τον Ἐνυάλλιον παρακαλέσωμεν, κτλ. . . . Le général commence donc le péan que les soldats reprennent avec lui, le temps fort de ce chant étant l'invocation à Enyalios.

On a pensé que les scholiastes s'étaient trompés et qu'ils avaient confondu, en fait, l'invocation à Enyalios avec le cri de guerre poussé par les soldats au moment de s'ébranler (24). Ce qui a pu le faire croire, c'est, d'une part, que l'invocation à Enyalios prend elle aussi la forme d'un cri, d'autre part, que les termes utilisés pour le cri de guerre et l'invocation sont très voisins. Mais ils ne sont que voisins et il ne faudrait pas s'y tromper. Ainsi un passage de Xénophon nous dit à propos du cri de guerre : "ἐπαλάνιζον πάντες οἱ στρατιῶται καὶ ἀνηλά-

λαζον" («Tous les soldats se mirent à entonner le péan et à faire retentir le cri de guerre») (25). Mais lorsqu'il s'agit de l'invocation à Enyalios, le terme utilisé est différent. Voici en effet deux exemples tirés également de Xénophon : «Déjà les deux armées n'étaient plus qu'à trois ou quatre stades l'une de l'autre, quand les Grecs entonnèrent le péan et s'ébranlèrent pour attaquer ; en même temps, ils poussèrent tous l'ensemble l'eleleu qu'ils font retentir en l'honneur d'Enyalios et se mirent à courir» (καὶ ἅμα ἐφθέγγαντο πάντες οὖον τῷ Ἐνυαλίῳ ἐλελύσουσι καὶ πάντες δὲ ἔθειον) (26). De même, à propos d'un autre combat, il nous est dit : «Quand ils eurent entonné le péan et que la trompette se mit à sonner, les hoplites poussèrent un eleleu en l'honneur d'Enyalios et se mirent en même temps à courir» (ἅμα τε τῷ Ἐνυαλίῳ ἠλελιξαν καὶ ἔθειον δρόμῳ οἱ ὀπλι-ταί) (27).

On le voit : le verbe utilisé est pour le cri de guerre ἀλαλάζω et pour le péan ἐλελύζω . Cela a son importance car un texte de Plutarque vient précisément éclairer pour nous le sens de ce dernier verbe. Plutarque raconte, en effet, comment Thésée, au retour de son expérience en Crète, apprend la mort de son père ; alors ses compagnons et lui remontent vers la ville en poussant des cris et des gémissiments : «De là vient, dit-on, qu'aujourd'hui encore, à la fête des Oschophories (...), au moment des libations, les assistants crient : Eleleu, iou, iou ! Le premier de ces cris est celui qu'on pousse d'habitude quand on se hâte et qu'on chante le péan, tandis que le second marque la stupeur et le trouble» (28). Ainsi, quand on chante le péan, on crie : ἐλελεῦ ; or, étymologiquement, ἐλελύζω vient de ἐλελεῦ tandis qu' ἀλαλάζω vient de ἀλαλά (29). Le péan comporte donc un cri distinct du cri de guerre. Ce cri, poussé par les soldats, vraisemblablement à la fin du chant qu'a entonné le général et que tous ont repris en chœur, est une invocation à Enyalios. Il ne fait donc guère de doute que le péan chanté avant le combat s'adressait à cette divinité. On ne voit pas qu'Apollon intervienne ici, à un moment quelconque du processus que nous venons de décrire.

Au demeurant, l'un des effets du péan est de remplir l'ennemi d'effroi (φόβος). Thucydide raconte comment, lors de l'attaque des Epipoles pendant l'expédition athénienne de Sicile, les Syracusains et les Lacédémoniens d'une part, les Athéniens et leurs alliés d'autre part, se trouvent face à face par une nuit sans lune. Un grand désordre règne chez les Athéniens et leurs alliés, dès le premier assaut. «Rien, néanmoins, ajoute-t-il, ne leur causa, et de beaucoup, plus de préjudice que le chant du péan. Semblable ou presque dans les deux camps, il désorientait : quand les gens d'Argos ou de Corcyre et tout ce qu'il y avait d'éléments doriens dans l'armée athénienne l'entonnaient, ceux d'Athènes prenaient peur (φόβον παρεῦχε τοῖς Ἀθηναίοις), tout

comme lorsque c'était l'ennemi» (30). Or, on le sait, *Phobos* est, parmi les acolytes d'Arès, l'une des divinités le plus fréquemment associées à ce dieu (31) et parfois même elle apparaît comme l'équivalent d'Arès (32).

D'autre part, le nom d'Arès, si l'on en croit un fragment de Tyrtée (33), est étroitement associé aux rythmes de marche qui ponctuaient les pas des soldats lacédémoniens quand ils s'ébranlaient vers l'ennemi et il n'y a pas lieu de croire que ces «rythmes de marche» (ἔμβατηρίου ῥύθμου) différaient du péan de marche (ἔμβατηρίου παλάν) que Plutarque nous a décrits dans le passage signalé plus haut. Enfin, pour invoquer un témoignage non équivoque sur la destination du péan chanté avant le combat, rappelons ces vers de la *Paix* d'Aristophane dans lesquels Hermès et Trygée, libérant la Paix, entonnent un péan à l'occasion duquel l'opposition entre les deux sortes de péan est fortement soulignée et la divinité invoquée dans le péan d'attaque expressément désignée (34) :

- Hermès : Et qu'à nous il n'arrive que de bonnes choses !
Ié, Péan, Ié !
- Trygée : Enlève ce «payant» et dis seulement : Ié !
- Hermès : Ié, Ié donc ! Je dis seulement : Ié !
- Trygée : A Hermès, aux Charites, aux Heures, à Aphrodite, au Désir !
- Hermès : Mais à Arès, non !
- Trygée : Non !
- Hermès : Ni à Enyalios !
- Trygée : Non !

Arès dieu de la fureur guerrière

Si l'on admet l'interprétation du péan chanté avant le combat comme étant destiné à invoquer Arès Enyalios, voilà qui peut nous permettre de mesurer à sa juste importance la place d'Arès dans le culte. L'on a parfois l'impression que ce dieu n'a joué qu'un rôle médiocre dans les préoccupations religieuses des Grecs. De fait, comme l'ont relevé certains auteurs, s'il a beaucoup de mythes, il n'est guère l'objet d'un culte et connaît même un relatif effacement dans la littérature et l'art (35). Mais cela est dû, moins comme on l'a cru quelquefois, à une origine étrangère (thrace) – car son nom est bien attesté dans les tablettes de Cnossos (*a-re*) –, qu'au fait qu'Arès n'est pas à proprement parler une divinité guerrière ; c'est bien plutôt la personnification de la fureur guerrière. C'est déjà sous ce jour qu'il apparaît dans Homère, saisi d'une folie meurtrière, assoiffé de sang et de mort, poussant une horrible clameur (36) ; c'est comme dieu de la mort violente que l'invoquent Eschyle et Sophocle (37). Son nom finit par être utilisé pour désigner la guerre elle-même et l'épithète Areios ou Areia accolée à une divinité marque souvent les rapports de cette divinité avec la guerre (38).

Tout cela a été maintes fois souligné par divers auteurs, mais notre étude des rites observés dans la conduite de la guerre le confirme bien : les seuls cas où Arès est invoqué sont précisément le péan chanté avant le combat et peut-être le sacrifice offert par le polémarque athénien avant la bataille (39). On remarquera de surcroît que, dans les deux cas, c'est sous le nom d'Enyalios qu'il est sollicité. Cette très ancienne divinité dont le nom est déjà mentionné dans les tablettes mycéniennes (*e-nu-wa-ri-jo*) (40), apparaît à plusieurs reprises comme une divinité indépendante, distincte, semble-t-il, d'Arès. Enyalios a en effet son temple à Salamine, que Solon aurait fait

construire au promontoire du Skiradion (41) ; à Athènes il est invoqué dans le serment des éphèbes aux côtés d'Arès et d'autres dieux (42) ; sur l'Acropole d'Argos on a trouvé une plaque de bronze représentant des guerriers avec une inscription à Enyalios (43). A Sparte, avant le combat du Platanistas qui oppose des groupes de jeunes gens, c'est à Enyalios que chaque groupe sacrifie un chien (44). Pausanias dit avoir vu dans cette même ville une statue de type ancien représentant Enyalios, les pieds entravés (45). A Mégare, Thucydide signale un temple d'Enyalios (46). A Lindos, une inscription de la fin du V^e siècle nous apprend que «tous ceux qui quitteront Lindos pour partir en campagne, soit dans les armées de la cité, soit à titre personnel, verseront à Enyalios le soixantième de leur solde» ; le décret recommande, d'autre part, le sacrifice d'un chien à Enyalios (47). Dans tous ces exemples, Enyalios apparaît comme une divinité de la guerre, disons, plus généralement, de l'affrontement violent, comme le prouve l'exemple du Platanistas. Mais d'un autre côté, Enyalios est étroitement associé à Arès dans certains documents. Pausanias dit avoir vu dans le temple d'Héra à Olympie Arès en armes reconnaissable au fait qu'il emmène avec lui Aphrodite, avec cette inscription : Enyalios (48). A Tarente, sur un cratère qui représente Arès délivrant Héra enchaînée, le dieu est appelé Enyalios (49).

On peut donc se demander si Enyalios qui fut sans doute à l'origine une divinité indépendante n'est pas devenu par la suite tout simplement le nom cultuel, d'Arès. L'évolution a dû se produire dès avant Homère, puisque le poète qui qualifie Arès au chant XVII de «terrible Enyalios» (50), emploie par la suite, à deux reprises au moins, le nom d'Enyalios seul, et, dans ce cas, nul doute qu'il ait voulu désigner par là Arès (51). A supposer qu'Arès ait pu avoir d'autres caractéristiques dans un passé lointain (52), il ne représente plus, dès Homère et peut-être même avant, que la violence du combat, la guerre porteuse de mort violente que symbolisait la vieille divinité Enyalios. A l'époque classique rien n'a changé de ce point de vue puisque, quand il apparaît dans les rites religieux de la guerre, c'est encore sous le nom d'Enyalios qu'il est invoqué.

B) LE PÉAN DE VICTOIRE

L'usage de chanter le péan après la victoire semble être très ancien puisqu'Achille, après avoir tué Hector, y invite ces compagnons par ces mots : «Pour l'instant, fils des Achéens, en chantant le péan, retournons aux nef et emmenons cet homme» (53).

1. Une pratique répandue

Le péan peut être entonné pendant la bataille après un succès tactique, même provisoire : ainsi, au cours d'un engagement entre Syracusains et Athéniens sous les murs de Syracuse, ceux des Syracusains qui assistent, du haut des remparts, à l'affrontement manifestent leurs sentiments de la sorte : «Toutes les fois qu'ils voyaient les leurs l'emporter, ils chantaient le péan et, toutes les fois qu'ils les voyaient en mauvaise posture, ils poussaient des lamentations en implorant les dieux» (54). Il arrive même que le péan soit chanté prématurément, comme en fait foi l'anecdote amusante racontée par Hérodote, à propos des Périnthiens en lutte contre les Péoniens du Strymon. Ces derniers avaient accepté de s'en remettre au verdict de trois combats singuliers opposant un homme à un homme, un cheval à un cheval, un chien à un chien. Vainqueurs dans les deux premiers combats, les Périnthiens entonnèrent le péan ; c'est ce qu'attendaient les Péoniens pour

attaquer, car un oracle leur avait conseillé d'attaquer lorsque les Périnthiens «les interpelleraient par leur nom» ; ce qu'ils firent avec succès (55).

Mais, le plus souvent, le péan n'est entonné qu'une fois la victoire assurée. Dans le cas d'une bataille sur terre, c'est au moment de l'érection du trophée que retentit le péan de victoire ; les deux actes semblent être d'ailleurs intimement liés comme l'indique clairement un passage de Xénophon : les Phliasiens, après avoir bousculé leurs ennemis, «dressèrent un trophée en chantant un beau péan, comme il était naturel» (56). Lorsqu'il s'agit d'une bataille navale, c'est également quand les navires ennemis font demi-tour que leurs poursuivants chantent le péan de victoire (57), ou quand la flotte regagne sa base de départ, en remorquant les navires capturés (58). Dans la plupart des cas, le péan est accompagné de libations, «comme il convient lors d'un succès» (59).

2. La divinité invoquée

Il est curieux de constater qu'en ces différentes occasions, la divinité à laquelle s'adresse ce péan n'est jamais précisée.

Apollon ?

Sans doute peut-on penser qu'il va de soi qu'il s'agit d'Apollon, comme nous l'indiquent, on l'a vu, les scholiastes. Le seul cri de «Ié Paian» peut avoir en effet la valeur d'une invocation à Apollon. Mais ce cri peut aussi avoir simple valeur d'interjection et, dans ce cas, il est raisonnable de penser que d'autres divinités qu'Apollon pouvaient être invoquées dans le péan chanté après la bataille, soit en même temps que lui, soit même exclusivement.

L'on aura remarqué, du reste, que chez Homère, alors que le péan chanté pour la cessation de la peste est expressément dédié à Apollon (60), il n'est fait, en revanche, nulle mention de ce dieu dans celui que les compagnons d'Achille chantent après la défaite d'Hector. Tout au plus le poète indique-t-il le thème de ce péan : «Nous nous sommes acquis une grande gloire, car Hector le divin sous nos coups est tombé, lui que, dans sa cité, l'on priait comme un dieu» (61). Commentant ce passage, un scholiaste de l'Iliade (62) se demande comment Achille et ses compagnons auraient pu entonner le péan en l'honneur d'Apollon qui était l'ennemi des Grecs et l'ami des Troyens. Il propose alors deux explications : «Ou bien ils cherchent à se concilier la divinité, tout comme l'avaient fait les Troyens pour Athéna (63), ou bien le péan est une invention d'Apollon, mais l'hymne ne lui est pas dédié dans tous les cas». Il est peu probable que les Grecs aient cherché à se concilier Apollon, dans la mesure où, malgré les sacrifices qu'ils lui ont faits pour apaiser son courroux, le dieu n'a pas cessé tout au long de l'*Iliade* de prendre le parti des Troyens ; il intervient encore au moment du duel Achille-Hector pour protéger ce dernier (64). La seconde hypothèse, en revanche, mérite examen : le péan est bien — et nous l'avons vu — une création d'Apollon, mais d'autres divinités que lui peuvent avoir été invoquées dans le péan chanté après le combat. A quelle autre divinité pouvait bien s'adresser ce péan ?

Dionysos ?

Dans les *Sept*, Eschyle emploie en effet l'expression *παλῶν ἑπεξλαχχάσας*, à propos du chant que veut entonner l'un des Sept après avoir victorieusement escaladé les remparts de Thèbes (65). On serait tenté de traduire littéralement cette expression par : «entonner le péan

en l'honneur d'Iacchos», c'est-à-dire de Dionysos. Certes on peut évidemment se demander si, dans ce vers d'Eschyle, ἰακχᾶζω ne signifie pas tout simplement : «crier comme on le fait en l'honneur d'Iacchos» ; on peut également penser que ἰακχᾶζω est employé par Eschyle pour ἰάχω verbe fréquemment utilisé par les Tragiques pour dire : pousser un cri (66).

Il reste néanmoins que ἰακχᾶζω, chez certains auteurs, veut bien dire : invoquer Iacchos (67). Bien mieux, dans une des pièces d'Aristophane, *Lysistrata*, après l'heureuse conclusion du conflit qui opposait les femmes d'Athènes à leurs époux, le chœur des Athéniens entonne un péan qui se termine ainsi : «Alalai, lé paian ! Bondissez en l'air, iai ! Comme à l'occasion d'une victoire, iai ! évohé, évohé, évohé !» (68). Ainsi, «à l'occasion d'une victoire», on poussait le cri cher aux fidèles de Dionysos : évohé ! Cette pratique nous est confirmée par un passage des *Trachiniennes* de Sophocle : pour célébrer le retour triomphal d'Héraclès, le chœur entonne un péan qui comporte lui aussi le cri bachique : évohé, évohé ! (69). Mais ce qu'il est intéressant de relever, c'est que, chez Aristophane, le chœur invite en même temps l'assistance à invoquer plusieurs divinités parmi lesquelles Dionysos (70).

Il ne fait donc pas de doute que le péan chanté après une victoire ne concernait pas toujours le seul Apollon. Mais pourquoi Dionysos ? Nous n'avons guère de témoignages de l'intervention de ce dieu dans un combat. Un passage d'Hérodote (71) nous parle bien de ces myriades d'êtres surnaturels qui semblent se diriger vers Salamine au moment de la bataille et qui poussent un cri en l'honneur d'Iacchos. Mais il n'y a peut-être pas lieu de faire un sort particulier à ce prodige qui s'insère dans la longue série des présages et prodiges qui précèdent cette bataille (72). D'autre part, Plutarque nous rapporte qu'à la veille de partir en expédition contre les Perses en 451, Cimon fit un sacrifice à Dionysos (73). Mais on peut penser que, petit-fils de Cimon le Lourdaud qui avait passé une grande partie de sa vie en Thrace, fils lui-même d'une princesse thrace, Cimon manifeste ainsi un attachement tout personnel à un dieu qui était particulièrement honoré en Thrace (74). Au vrai, le rôle de Dionysos dans le péan pourrait peut-être s'expliquer autrement.

Dionysos dieu victorieux

A travers le mythe, Dionysos apparaît comme un dieu fréquemment victorieux : il triomphe des persécutions du roi thrace Lycurgue en le frappant de folie (75) ; il échappe aux pirates tyrrhéniens en les effrayant par des prodiges qui les amènent à se précipiter dans la mer (76) ; il châtie le roi de Thèbes, Penthée, qui s'opposait à l'introduction de son culte, en le faisant déchirer par sa propre mère (77) ; il met en fuite Triton qui attaquait les femmes béotiennes pendant qu'elles célébraient la fête du dieu en se baignant dans le lac (78), etc... Dans la plupart de ces victoires, le dieu l'emporte sur ses adversaires non par les armes, mais en les frappant de folie ou d'égarement passager, eux ou leurs proches (79). Mais il est aussi des cas où Dionysos livre un véritable combat : dans la lutte des Dieux contre les Géants, il tue Eurytos d'un coup de thyrses (80). D'autre part, dans l'expédition qu'il mène en Asie et au cours de laquelle il soumet de nombreux pays, ce n'est pas seulement par ses enchantements et son rayonnement qu'il étend ses conquêtes mais aussi par la force de ses armes (81). Rien d'étonnant à ce que Niké soit fréquemment associée à ce dieu victorieux par excellence (82) ; c'est, du reste, elle qui préside à son épiphanie sur un cratère en cloche du IV^e siècle où le dieu est représenté à sa sortie de terre, encore enfoui à mi-jambes, Niké volant à sa rencontre (83). Ainsi la présence de Dionysos dans le péan de victoire s'explique fort bien par l'image que nous donne de ce dieu le mythe : celle d'un dieu victorieux.

Mais le rôle de Dionysos n'exclut peut-être pas pour autant celui d'Apollon, d'où la mention par le scholiaste de Thucydide (I, 50, 5) de ce dieu dans le péan chanté après le combat. Apollon est, on le sait, l'«Alexikakos», divinité protectrice et secourable qui sait mettre fin aussi bien à la peste qu'à la guerre et c'est à ce titre qu'il est invoqué dans le péan, comme le souligne un scholiaste d'Aristophane : «Le péan est un hymne chanté en l'honneur d'Apollon pour la cessation d'une peste mais aussi pour la fin d'une guerre» (84). Ce qui veut dire qu'Apollon est invoqué ici moins pour célébrer la victoire que pour marquer la fin de ce fléau qu'est la guerre. C'est le sens du péan que chantent les Arcadiens au cours d'un banquet organisé pour fêter la trêve conclue avec les Thébains en 362 (85) ; c'est également celui du péan que chantent les paysans athéniens de la *Paix* d'Aristophane en regagnant leurs campagnes (86). Apollon est ici la divinité bienfaisante qui apporte en même temps que la paix entre les hommes, la paix de l'âme, l'*hésychia* (87).

Le péan est donc, de tous les rites, celui qui s'adapte sans doute le mieux aux différents états d'âme du guerrier. Avant le combat, il a un effet d'exaltation : Arès préside alors à ces transports. Après le combat, c'est l'exultation placée sous le signe de Dionysos, puis le calme, l'*hésychia* que procure enfin Apollon.

NOTES DU CHAPITRE VI

- (1) Cf. Th. REINACH in *D.A.*, s.v. *Paeon* ; V. BLUMENTHAL in *R.E.*, s.v. *Paian*, 2340-2362.
- (2) Cf. L. SECHAN et P. LÉVÊQUE, *Les grandes divinités de la Grèce*, pp. 201-225 (Apollon), en partic. p. 201. Dans cette acception, Apollon est surtout le dieu guérisseur ; c'est en cette qualité que, chez les Tragiques, le péan lui est souvent associé (Cf. EUR., *Alc.*, 220 ; SOPH., *O.R.*, 5 sq, 154 ; ESCH., *Ag.*, 146). Certains érudits pensent même que Paian aurait été un dieu guérisseur que l'on aurait par la suite identifié à Apollon (cf. là-dessus, PIND., *Pyth.*, IV, 270 et le commentaire qu'en donne J. DUCHEMIN, éd. des *Pythiques*, ad loc...). Le péan est si étroitement associé, d'ordinaire, à Apollon que ce dieu apparaît parfois avec le titre de chanteur de péan (ESCH., fr. 350, 4, Nauck ; EUR., *Ion*, 906). Mais cette affectation privilégiée du péan à Apollon n'est pas exclusive ; d'autres divinités se voient adresser ce chant : Zeus Sôter (XEN., *An.*, III, 2, 9) ; Poseidon (XEN., *Hell.*, IV, 7, 4) ; Dionysos (*Syll.*³, 270) ; Thanatos (EUR., *Hipp.*, 1370 ; ESCH., fr. 255, 1, Nauck) ; cette dernière divinité étant désignée dans ces deux passages comme le « Trépas guérisseur ».
- (3) Cf. ESCH., *Ag.*, 645 ; *Choéph.*, 151 ; *Sept.*, 869 ; EUR., *Troy.*, 578 ; *Souda*, *Lexicon*, s.v. γυμνοπαῖδα *Etym. Magn.*, s.v. γυμνοπαῖδα.
- (4) C'est le péan qui accompagne, par exemple, un sacrifice ou un vœu : cf. XEN., *An.*, III, 2, 9 ; Xénophon suggère à ses hommes de faire à Zeus Sôter le vœu de lui offrir un sacrifice d'action de grâces quand ils seront arrivés en pays ami : les soldats firent le vœu proposé et chantèrent le péan. Sur les autres destinations du péan, cf. V. BLUMENTHAL, *op. cit.*, qui en fait une étude exhaustive.
- (5) Schol. THUC., I, 50, 5 et IV, 43, 3.
- (6) PLUT., *Lyc.*, 22, 4.
- (7) Cf. XEN., *Hell.*, V, 4, 10.
- (8) Cf. THUC., IV, 56, 1.
- (9) Cf. THUC., IV, 43, 3.
- (10) Cf. PLUT., *Thém.*, 8, 1. R. Flacelière traduit avec raison Βάρβαρου παῖνες par : « les hymnes barbares », mais la confusion n'en est pas moins faite par Plutarque lui-même. Elle est déjà, du reste, chez Lysias (*Epitaph.*, 38).
- (11) Cf. DIOD., V, 34, 5 : « Dans la guerre, ils marchent au pas cadencé et chantent le péan au moment de l'attaque ».
- (12) Cf. XEN., *An.*, IV, 8, 16 ; IV, 3, 19.
- (13) Cf. XEN., *An.*, VI, 5, 27 ; V, 2, 14 ; EUR., *Phén.*, 1102.
- (14) XEN. *Hell.*, IV, 2, 19 ; Cf. aussi THUC., IV, 96, 1.
- (15) Cf. XEN., *An.*, I, 8, 17 et I, 10, 10 ; THUC., IV, 43, 3.
- (16) THUC., VI, 32, 2 : expédition de Sicile en 415. Comparer avec EUR., *Troy.*, 126 : allusion au départ des Achéens pour la guerre de Troie.
- (17) ESCH., *Pers.*, 386-94 : Salamine ; THUC., I, 50, 5 : bataille entre Corinthiens et Corcyréens.
- (18) Cf. Th. REINACH, *op. cit.*, qui s'appuie sur : STRAB., IX, 3, 12 ; CALLIM., *Hym. Apoll.*, 97-102 ; APOLL. RHOD., II, 711 sq.
- (19) Strabon est le seul à dire nettement que le cri de « Ié, Paian » fut lancé par les Delphiens pour encourager Apollon. Mais le passage de Callimaque cité par Th. Reinach semble dire, au contraire, que c'est après le combat que le peuple delphien salua Apollon du cri de « Ié, Ié, Paian ». Dans Apollonios, Orphée raconte que les Nymphes Corykiennes encouragent Apollon par leurs paroles en disant : Iéios ; « d'où est venu le beau refrain qui accompagne l'hymne à Phoibos ». Mais la relation avec le combat contre Python qu'Orphée a déjà raconté n'est pas nette et l'on ne peut vraiment savoir si c'est à l'occasion de ce combat que ces encouragements furent prodigués au dieu ou si les Nymphes qui sont ses compagnons l'exhortent ainsi d'une manière générale. Cf., d'autre part, le scholiaste d'*Il.* XXII, 391, pour qui le péan fut inventé après la victoire d'Apollon sur le dragon. On peut noter également que dans l'*Hymne homérique* à Apollon Pythien, le combat est raconté avec force détails mais qu'il n'est pas question alors du péan ; celui-ci n'est mentionné que beaucoup plus loin lorsqu'Apollon invite les Delphiens à le suivre jusqu'au temple « en chantant péan » (v. 300 sq.).

- (20) Schol. THUC., I, 50, 5.
- (21) Schol. THUC., IV, 43, 3.
- (22) Ou d'Enyalios. On voit que les scholiastes employaient indifféremment ces deux noms l'un pour l'autre. Sur l'identification d'Arès à Enyalios, cf. *infra*, pp. 120 sq.
- (23) XEN., *Hell.*, II, 4, 17.
- (24) C'est l'opinion de Th. REINACH in *Dict. des Ant.*, s.v. *Paeon*, p. 267.
- (25) XEN., *An.*, IV, 3, 19. Sur le cri de guerre : ἄλαλά ou ἄλαλή cf. PIND., *Ném.*, 3, 109 ; *Isthm.*, 7, 14. Pour d'autres exemples de cris de guerre, mais sans qu'il y ait eu péan au préalable, cf. XEN., *An.*, IV, 2, 7 ; VI, 5, 16 ; *Agés.*, II, 10 ; *Hell.*, IV, 3, 10.
- (26) XEN., *An.*, I, 8, 17-18.
- (27) XEN., *An.*, V, 2, 14.
- (28) PLUT., *Thés.*, 22, 4.
- (29) Cf., par ex., *Etym. Magn.*, ad. loc. P. CHANTRAINE, *Dict. étym. de la langue grecque*, s.v. ἐλελεῦ, tout en reconnaissant cette étymologie d'ἐλελύζω, donne à ἐλελεῦ le sens de « cri de guerre ». Il s'appuie sur Aristophane (*Oiseaux*, 364), mais si le poète a employé ici ἐλελεῦ quand il aurait fallu ἄλαλά, c'est parce que, comme le fait justement observer H. Van Daële (éd. des *Oiseaux*, C.U.F., p. 41, n. 3), le terme s'applique fort à propos à des oiseaux qui tournent et virevoltent dans la plus grande agitation. On peut d'ailleurs rapprocher cet ἐλελεῦ du vers 364 du verbe ἐλέλυζω appliqué au vers 213 à ces mêmes oiseaux et qui a comme second sens : faire tourner, faire vibrer ; au passif : être secoué, agité. Le scholiaste d'Aristophane (*Oiseaux*, 364) a sans doute été abusé par ce jeu de mots du poète lorsqu'il définit ἐλελεῦ comme un ἐπίφθεγμα πολεμικόν. Mais c'est à bon droit qu'Hésychius lui oppose d'autres témoignages qui font au contraire d'ἐλελεῦ une προαναφώνησις παλαισμοῦ.
- (30) THUC., VII, 44, 6.
- (31) Cf. HOM., *Il.*, IV, 440 sq. ; XIII, 299 ; XV, 119 ; HES., *Boucl.*, 195 ; ESCH., *Sept.*, 45 ; cf. aussi J. GROBER, *Über einige abstrakte Begriffe des frühen griechischen*, pp. 15-39.
- (32) Cf. MEIGGS-LEWIS, 38. Dans cette inscription du V^e siècle, *Phobos* apparaît comme le dieu de la guerre à Sélinonte.
- (33) TYRT., fr. 16.
- (34) ARISTOPH., *Paix*, 453-458.
- (35) M.P. NILSSON, *G.G.R.*, 1², p. 517 ; F. VIAN, *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, in *Problèmes de la guerre...* p. 55 ; L. SECHAN et P. LÉVÊQUE, *Les grandes divinités*, p. 248.
- (36) HOM., *Il.*, V, 831 ; XV, 605 ; V, 31, 846 ; XXI, 402, 421 ; XIII, 521.
- (37) ESCH., *Ag.*, 1510 ; SOPH., *O.R.*, 190.
- (38) Athéna : cf. PAUS., I, 28, 5 ; IX, 4, 1 ; Aphrodite : cf. PAUS., III, 17, 5.
- (39) Cf. ARIST., *Ath. Pol.*, 58, 1 ; cf. *supra*, p. 104.
- (40) Cf. L. STELLA, *op. cit.*, p. 244.
- (41) PLUT., *Sol.*, 9.
- (42) L. ROBERT, *Et. épigr. et philol.*, Paris, 1938, pp. 296-297 ; TOD, II, 204 ; Ch. PELEKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, p. 113.
- (43) Cf. W. VOLGRAFF, *Une offrande à Enyalios*, in *B.C.H.*, 1934, pp. 138-156.
- (44) PAUS., III, 14, 9.
- (45) PAUS., III, 15, 7.
- (46) THUC., IV, 67, 2.
- (47) Cf. SOKOLOWSKI, *L.S.S.*, 85.
- (48) PAUS., V, 18, 5.
- (49) Cf. P. WUILLEUMIER, *Tarente, des origines à la conquête romaine*, Paris, 1939, p. 492.
- (50) HOM., *Il.*, XVII, 210-211. C'est à tort, selon nous, que P. Mazon fait de « Enyalios », au vers 211, une simple épithète qu'il traduit par « furieux ».
- (51) HOM., *Il.*, XX, 69 ; XXII, 131.
- (52) Cf., sur ce point, W. POETSCHER, *Ares*, in *Gymnasium*, LXVI, 1959, pp. 5-14, pour qui, dès une époque

très ancienne, le nom d'Arès a évoqué à la fois le domaine du combat violent et un dieu anthropomorphe doué d'une personnalité définie.

- (53) HOM., *Il.*, XXII, 390-91.
 (54) DIOD., XIII, 16, 7.
 (55) HEROD., V, 1.
 (56) Cf. XEN., *Hell.*, VII, 2, 15.
 (57) Cf. THUC., II, 91.
 (58) PLUT., *Lys.*, 11.
 (59) XEN., *Hell.*, VII, 2, 23.
 (60) HOM., *Il.*, I, 472-473.
 (61) HOM., *Il.*, XXII, 391-394.
 (62) Schol. *Il.*, XXII, 391.
 (63) Cf. *Il.*, VI, 87 sq., où l'on voit les Troyens promettre de sacrifier à Athéna douze génisses de l'année si elle prend en pitié la ville et repousse les assauts de Diomède.
 (64) Cf. *Il.*, V, 431-470 ; XII, 1-33 ; XV, 143-156 ; 220-261 ; 305-327 ; 355-366 ; XV, 788-806 ; XXIII, 382-384 ; XXIV, 605-606.
 (65) ESCH., *Sept.*, 635.
 (66) Cf. p. ex., SOPH., *O.R.*, 1219 ; EUR., *Or.*, 963 ; *Héracl.*, 782.
 (67) Cf. HEROD., VIII, 65 et 68 ; LONGUS, 3, 11.
 (68) ARISTOPH., *Lys.*, 1279-94. «Alalai» est ici la clameur du triomphe, comme c'est souvent le cas chez Aristophane.
 (69) SOPH., *Trach.*, 205-224.
 (70) Les autres sont Apollon, Artémis, Zeus et Héra et aussi : «Les divinités qui nous servent de témoins, incapables d'oublier, de cette douce quiétude, œuvre de la déesse Cypris».
 (71) HEROD., VIII, 65-68.
 (72) Cf. *supra*, p. 46-47.
 (73) PLUT., *Cim.*, 18.
 (74) Même s'il faut abandonner aujourd'hui la thèse d'un Dionysos originaire de Thrace, en raison de la découverte de son nom dans les tablettes de Pylos (cf. L. STELLA, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Rome, 1965, pp. 247-248). il est certain que le culte du dieu était fortement implanté en Thrace où il fut sans doute identifié d'assez bonne heure à l'une des divinités de cette région et prit, de ce fait, des caractéristiques qui le différencialient du Dionysos hellénique (cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris, 1951, p. 100).
 (75) APOLL. *Bibl.*, III, 5, 1 ; SOPH., *Ant.*, 955 ; HOM., *Il.*, VI, 123-143 ; HYG., *Fab.*, 242.
 (76) *Hym. hom. à Dionys.*, 1 sq.
 (77) EUR., *Bacch.*, 1105.
 (78) PAUS., IX, 20, 3.
 (79) Encore que, dans la version de Diodore (III, 65), il soit dit que c'est avec une véritable arme que Dionysos défait Lycurgue et ses Thraces.
 (80) EUR., *Cycl.*, 5, 19. Sur le thème de la participation de Dionysos à la Gigantomachie, nous sommes bien renseignés par les peintures de vases : cf. BEAZLEY, *ARV²*, 63, 65, 187, 251, 291, 292, 333, 513-14, etc...
 (81) EUR., *Bacch.*, 13 sq. A l'époque d'Euripide, le terme de cette avance de Dionysos est la Bactriane ; dans les traditions postérieures aux victoires d'Alexandre, le dieu est censé avoir atteint l'Inde.
 (82) Cf., par ex., BEAZLEY, *ARV²*, 217/1, 519/16.
 (83) Cf. H. METZGER, *Les représentations figurées dans la céramique attique du IV^e siècle*, p. 262, n^o 16 et pl. XXXV. H. METZGER propose d'y voir l'épiphanie de Iakchos.
 (84) Schol. ARISTOPH., *Plout.*, 636.
 (85) XEN., *Hell.*, VII, 4, 36.
 (86) ARISTOPH., *Paix*, 555.
 (87) Dans un passage admirable (*Hym. Apoll.*, 17-24), Callimaque exalte ainsi la vertu apaisante du péan :

«Faites silence ! Écoutez le chant d'Apollon. Les flots même se taisent, quand l'aède dit la cithare et l'arc que tient Apollon Lycoréen ; Thétis ne gémit plus, triste mère, sur Achille, quand résonne la clameur Ié, Paian, Ié Paian, et la pierre qui pleure en remet pour un temps son souci, l'humide rocher dressé sur les bords phrygiens, marbre qui fut une femme à la bouche gémissante. Ié, Ié, que votre cri retentisse !»

CHAPITRE VII

L'ÉRECTION DES TROPHÉES

La question des trophées a été abordée par divers auteurs qui ont défini la nature du trophée, décrit les modalités de son érection et tenté de dégager la signification de cette pratique (1)*. Si l'accord est à peu près général sur les deux premiers points, en revanche la signification du trophée a fait l'objet d'interprétations très divergentes et c'est à cette question que nous consacrerons l'essentiel de ce chapitre.

1) DÉFINITION DU TROPHÉE

La meilleure définition en a été proposée par G.-Ch. Picard qui y voit «une sorte de mannequin formé d'un bâti cruciforme revêtu d'armes, de manière à lui donner l'apparence humaine» (2). Cette définition écarte à bon droit l'usage impropre que certains modernes ont pu faire de ce terme pour désigner les armes déposées en offrande dans les temples ou, d'une manière plus générale, le butin pris sur l'ennemi. Elle fait également, à juste titre, table rase de la distinction qu'on avait cru pouvoir opérer entre un trophée tumuliforme et un trophée anthropomorphe (3). Il est bien vrai qu'il n'y a de trophée qu'anthropomorphe et tous les exemples que l'on peut en relever à l'époque classique confirment ce point de vue.

Ce trophée est fait, généralement, d'armes prises aux ennemis, le plus souvent après avoir dépouillé leurs morts. Innombrables sont les textes qui lient les deux opérations en un raccourci significatif : «Ils dépouillèrent les morts et élevèrent un trophée» (4). Il est vraisemblable que l'on choisissait, pour en orner le trophée, les plus belles armes des vaincus ; c'est ce que laisse entendre ce passage de Plutarque, à propos d'une victoire remportée par Timoléon sur des forces bien supérieures en nombre : «Comme ils étaient peu nombreux pour dépouiller tant de morts et que le butin était immense, on ne put guère dresser le trophée que deux jours après» (5). Mais, s'il est assuré que le matériau était pris sur le champ de bataille après la victoire (6), il faut observer, en revanche, qu'il ne provenait pas toujours des dépouilles des morts : les armes des prisonniers pouvaient servir à orner un trophée (7) ou, même, les armes perdues par un ennemi blessé (8).

*Voir notes p. 143.

II) SIGNIFICATION DU TROPHÉE

Le problème le plus épineux est assurément celui de la signification du trophée.

A) LES ANCIENNES THÉORIES

On signalera pour mémoire la thèse de S. Reinach (9) pour qui, à l'origine, tout ce que le vaincu laissait sur le champ de bataille était consacré aux dieux par le vainqueur et entièrement détruit ; il s'agissait ainsi de détruire le sacré qui pouvait être attaché aux armes des vaincus et se révéler dangereux pour le vainqueur. A une époque ultérieure, le trophée aurait substitué une consécration partielle à cette consécration totale. G.-Ch. Picard a montré de façon convaincante, que les Grecs n'ont jamais eu aucune réticence à se servir des armes des vaincus et que, dans le monde homérique, l'utilisation de ces armes est fréquemment attestée (10). On reprochera à la thèse de Reinach la démarche qui consiste à reconstruire des pratiques, dont on suppose qu'elles ont existé à une époque primitive, pour expliquer un rite dont la signification nous échappe.

Ad. Reinach (11), partant des mêmes prémisses que son parent, va plus loin et pense que le trophée convertit en forces favorables au vainqueur ces forces hostiles qui résidaient dans les armes du vaincu. Le trophée devient, en même temps qu'une sorte d'épouvantail pour l'ennemi, un talisman, un fétiche, un porte-bonheur pour celui qui l'érige. Il appuie sa démonstration sur une comparaison des deux termes de *tropaion* et d'*apotropaion*. «Si l'*apotropaion*, dit-il, est ce qui détourne et met en fuite toutes les forces naturelles qui peuvent nuire à l'homme, le *tropaion* doit être ce qui les concentre en sa faveur». Ce «doit être» indique bien le caractère hypothétique de cette interprétation que viennent immédiatement infirmer tous les emplois de *τρόπαλον* qui signifie bien : qui fait tourner, de là : qui détourne, sens très voisin de celui de *ἀποτρόπαλον* (12). Il n'y a pas lieu d'établir une distinction entre les deux termes ; les Grecs employaient indifféremment l'un ou l'autre pour qualifier un objet ou un dieu dans cette fonction répulsive (13). C'est donc par un véritable contre-sens qu'on en arrive à faire du trophée l'objet qui «concentre» au profit du vainqueur les forces qui lui étaient hostiles.

B) LA THÈSE DE G.-CH. PICARD

Venons-en à la thèse de G.-Ch. Picard qui nous retiendra plus longuement car elle développe une théorie de la signification du trophée avec une rigueur et une cohérence qui pourraient entraîner l'adhésion. Essayons d'abord de la résumer aussi fidèlement que possible.

G.-Ch. Picard, qui a critiqué avec bonheur la thèse de S. Reinach sur la consécration des armes du vaincu, n'en retient pas moins de cette théorie l'idée que les armes qui ont servi au combat se sont, par là même, chargées d'un «sacré» (14). Il pense qu'à l'origine, le trophée avait une valeur magique, qu'il était une satisfaction donnée aux esprits méchants que le combat avait déchaînés et un moyen magique de les immobiliser. Puis Zeus qui était, à l'origine, l'un de ces dieux dangereux, devient, à la suite d'une évolution qui part de Sparte pour gagner toute la Grèce, un dieu tutélaire qui met les ennemis en fuite. Dès lors, on fait appel à lui pour neutraliser les forces hostiles déchaînées par le combat. «Par une évolution religieuse fort explicable, au lieu de chercher à agir directement sur les esprits malfaisants, on s'efforçait de les neutraliser en faisant appel aux dieux supérieurs bienveillants» (15). A l'époque classique, le trophée n'est qu'une statue armée, statue de Zeus dont on cherche à fixer la force dans le bois, tout comme, à l'époque

primitive, on cherchait à fixer les génies malfaisants ; cette statue renferme un « sacré » identifié à Zeus et ce sacré a une véritable force apotropaïque qui purifie le vainqueur, d'où les rites à valeur cathartique qui accompagnent son érection. Ce rôle apotropaïque du trophée représente donc « le prolongement, à l'époque classique, de l'ancien usage magique du trophée » (16).

A ce rôle, poursuit G.-Ch. Picard, vient s'ajouter, au Ve siècle, un rôle « rationnel » qu'on a eu tort de croire primitif : l'érection du trophée prend alors un caractère juridique ; il est « la marque juridique de la victoire », borne à la fois matérielle et morale qui règle le combat, en même temps qu'il matérialise le succès de l'un des camps (17). Enfin, dans une dernière étape, sous l'influence de l'idée de charisme du chef, qui se développe à la fin du Ve siècle, le trophée apparaît comme le symbole d'une force secrète que l'on identifie à l'*Arété*, à la *Dynamis*, à l'*Eutychia* du chef. Dans le même temps, il est désormais construit en matière durable : « Le trophée devient un porte-bonheur ; sur le champ de bataille, on ne le construisait jadis qu'en matériaux périssables, pour que sa disparition entraînant en même temps l'atténuation du principe dangereux qu'il enferme. On s'efforcera au contraire maintenant de le rendre aussi durable, aussi monumental que possible » (18).

C) EXAMEN CRITIQUE DE CETTE THÈSE

Ainsi, pour G.-Ch. Picard, la signification originelle du trophée est une signification magique et il garde encore cette valeur pendant toute une partie de l'époque classique. Examinons donc si les arguments que l'auteur avance, dans le détail, à l'appui de ses thèses, emportent effectivement l'adhésion :

Les principaux arguments invoqués sont les suivants :

1^o) – Parmi les forces hostiles déchaînées par la bataille, certaines apparaissent comme étroitement associées au trophée dans des textes ou des représentations artistiques.

2^o) – Le caractère magique du trophée explique le silence des auteurs sur cette pratique et l'apparition tardive du terme de trophée dans la littérature.

3^o) – Ce caractère explique également qu'il ait été prescrit de construire les trophées en matière périssable, afin que les forces redoutables fixées dans le trophée soient détruites en même temps que lui.

4^o) – Nous avons un exemple de trophée érigé avant la bataille, donc pour sa valeur apotropaïque.

1. Les forces hostiles déchaînées par la bataille

a) Peut-on ranger *Atè* parmi les forces malfaisantes et hostiles que libère la bataille et qu'apaise le trophée ? G.-Ch. Picard pense y être invité par un passage d'Eschyle où le chœur dit, après la mort d'Étéocle et Polynice : « Le trophée d'*Atè* se dresse aux portes où ils se frappaient et la divinité, après sa double victoire, s'est arrêtée » (19). Ce serait bien l'un des rares exemples que nous ayons d'*Atè* comme divinité associée à une bataille.

D'une manière générale, *Atè* est la divinité qui induit les hommes en erreur, qui fausse leur jugement et ne leur permet pas de déceler le vrai du faux, le juste de l'injuste. C'est le caractère qu'elle revêt en tout cas chez Homère (20) et le seul cas, chez ce poète, où elle apparaisse mêlée —

mais à distance – à un combat confirme cette fonction : Poseidon, s'adressant à Enée qui brûle d'aller affronter Achille, lui dit : «Enée, quel est donc le dieu qui t'ordonne d'aller ainsi comme un insensé (*ateonta*) combattre face à face l'impétueux fils de Pélée qui, tout à la fois, est bien plus fort que toi et plus aimé des Immortels ?» (21). Il s'agit bien d'une erreur de jugement que commet Enée qui mésestime la supériorité d'Achille. Ce n'est pas l'ivresse de la bataille qui obscurcit son jugement ; Atè ne s'empare pas de l'esprit d'Enée à la faveur de l'égarement qui habite des combattants en pleine action, mais elle lui inspire insidieusement ce dessein quand il est de sang-froid.

Chez Eschyle, cette divinité apparaît souvent aussi avec le même sens (22), mais parfois, il est vrai, avec une signification quelque peu différente : Atè est alors le Malheur, la Fatalité, celle qui conduit les hommes à leur perte, à leur mort (23). Et, quand elle est associée à la guerre, au combat, c'est pour figurer la mort qui saisit le guerrier abattu, comme en témoigne ce passage de l'*Agamemnon* : «Vers mon cœur se précipite un flot aux teintes jaunâtres, pareil à celui qui, chez les guerriers abattus, accompagne les dernières clartés de la vie, à l'heure où la mort vient à pas rapides» (24). Pour en revenir donc à l'exemple cité plus haut, nous ne pensons pas qu'Atè puisse avoir là un autre sens : le «trophée d'Atè» marque tout simplement le triomphe de cette Fatalité qui poursuit les fils d'Œdipe et les mène à leur destin. Une fois ce destin accompli, la divinité cesse désormais sa poursuite. On ne voit pas, à moins de forcer le sens, qu'Atè soit intervenue au moment du combat et à la faveur de celui-ci, comme l'une des forces mauvaises que la fureur de l'engagement libère.

b) Autre divinité dont G.-Ch. Picard pense qu'elle est apaisée par le trophée : *Niké*. Il y voit la preuve dans un groupe d'époque hellénistique où Niké, adossée à un trophée, enlève le masque de Gorgone dont elle s'était précédemment affublée. Pour lui, la divinité qui avait pris pendant le combat l'aspect d'un génie terrifiant, se repose ensuite, apaisée (25). Il n'est pas question ici de discuter du thème de l'association de Niké au trophée, qui est indéniable, du moins depuis la fin du Ve siècle, mais de son assimilation, pendant la bataille, à un génie terrifiant : en l'occurrence la Gorgone. Nous aurons l'occasion de montrer dans une autre partie de cette étude (26) que Niké, avant de mener à l'époque hellénistique une existence totalement indépendante, a été longtemps associée à Athéna. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'elle ait emprunté à cette déesse divers attributs et fonctions qu'elle a conservés et que l'on retrouve dans ses représentations figurées. Or le masque de Gorgone ou *Gorgoneion* n'est rien d'autre qu'un attribut d'Athéna. La légende voulait que Persée, après sa victoire sur Méduse ait fait don de la tête de cette Gorgone soit à Zeus soit à Athéna. L'attribution à Athéna est la version la plus fréquemment admise par les auteurs et artistes anciens (27) et elle est la règle, en tout cas, dès le Ve siècle. D'innombrables représentations d'Athéna nous la montrent avec le *Gorgoneion*, soit accroché à l'égide, soit fixé sur son bouclier. La représentation du *Gorgoneion* dans l'art est pratiquement inséparable de la représentation d'Athéna et on ne le trouve autrement que dans certaines statues de Persée, comme il est naturel (28). Plus intéressante encore pour nous est la balustrade du temple d'Athéna Niké où la déesse au repos est assise à côté d'un bouclier orné d'un masque de Gorgone (29).

Si donc la Niké du groupe hellénistique signalé par G.-Ch. Picard porte à la main un masque de Gorgone, c'est que l'artiste lui a conservé l'attribut qui a toujours accompagné Athéna dans ses différentes représentations. Point n'est besoin, nous semble-t-il, d'y trouver une signification

symbolique et de concevoir une mutation de Niké, de génie maléfisant en divinité apaisée. Le *Gorgoneion* figuré ici ne nous semble pas devoir être mis en relation avec le trophée.

c) Restent les *âmes des morts* dont on nous dit également que le trophée servait à les fixer afin qu'elles cessent d'errer et de nuire aux vivants. Le trophée offrirait un support à l'âme du disparu, remplaçant ainsi le corps qui lui a été enlevé. G.-Ch. Picard rapproche même cette pratique des piliers funéraires qui, sur certains tombeaux, sont revêtus des armes du défunt (30).

Il n'y a qu'un obstacle à cette interprétation, c'est que les trophées ne sont pas toujours revêtus d'armes prises à l'ennemi mort. Nous avons en effet quelques exemples de trophées faits avec des armes prises sur des prisonniers ou avec des armes perdues. Ainsi, après avoir vaincu le corps expéditionnaire athénien en Sicile et s'être emparé des généraux et de plusieurs milliers de prisonniers, les Syracusains élevèrent deux trophées auxquels ils attachèrent les armes des deux généraux (31). Plutarque, de son côté, relatant les mêmes événements, dit qu'après avoir regroupé les prisonniers, on suspendit aux plus grands et aux plus beaux des arbres qui bordaient le fleuve leurs armures complètes (32). Bien qu'il ne s'agisse pas ici de ce «bâti cruciforme» qui est la forme la plus usuelle du trophée et que Plutarque n'emploie pas ici le terme de trophée, on ne peut douter qu'il s'agisse là d'une sorte de trophée : ἀρχμαλώτοις πανοπλίαις dit Plutarque, en parlant des armes suspendues aux arbres. Or l'on sait que le trophée était précisément orné d'une armure complète, comme en témoignent, par exemple ces vers d'Euripide : «Nous sommes vainqueurs de l'adversaire et des trophées s'élèvent, faits d'armures entières prises à tes ennemis» (33). D'autre part, pendant la campagne de Brasidas en Thrace, au cours d'un engagement opposant Lacédémoniens et Athéniens sur le rivage, Brasidas, en descendant de son navire, perd son bouclier ; les Athéniens recueillent cette arme et «par la suite, ils s'en servirent pour le trophée qu'ils élevèrent pour ce combat» (34). Ce bouclier ne pouvait donc être chargé d'un «sacré» puisque ce n'est pas dans cette bataille que le chef lacédémonien perdit la vie. Il ne manquait pourtant pas, dans cet engagement, de morts que l'on eût pu dépouiller de leurs boucliers si le trophée avait pour but d'offrir un refuge à l'âme des guerriers tués.

Deux autres considérations nous conduisent d'ailleurs à écarter cette interprétation. La première est que les cérémoniens qui accompagnent parfois l'érection du trophée (péan, libations) ne peuvent avoir la valeur cathartique que leur donne G.-Ch. Picard (35), pour la raison que, dans la religion grecque, aucune idée de souillure ne s'attache au sang versé dans un combat opposant des guerriers. Nous n'avons aucun exemple où l'on ait procédé à une cérémonie de lustration après la bataille pour purifier les combattants du sang versé. Des cérémonies de ce genre ne se rencontrent que si l'armée – ou une partie de l'armée – a procédé à un massacre contraire au droit des gens : c'est le cas, par exemple, des Dix Mille dont un détachement a mis à mal des populations locales qui ne leur avaient fait aucun mal (36). Ce sont les crimes qui déclenchent l'action de forces effrayantes et provoquent une souillure dont la communauté – armée ou cité – ne peut se laver que par des rites de purification (37).

La seconde est que les Grecs ne croyaient à l'errance des âmes des défunts que si ces derniers n'avaient pas reçu de sépulture. D'où le soin qu'ils mettent généralement à les ensevelir, quelles que soient les circonstances. Après le combat, une trêve est généralement conclue pour permettre au vaincu d'enlever ses morts et de les inhumier. Or l'érection du trophée est étroitement associée dans le temps à cette trêve : ou bien le trophée est dressé avant la trêve (38) ou il l'est immédiatement après (39), mais les deux actes sont intimement liés dans tous les exemples que

nous avons relevés. Ceux qui élevaient un trophée n'avaient donc pas à craindre que les âmes des ennemis tués errassent sans fin, faute de sépulture.

Ainsi l'hypothèse d'un trophée servant à apaiser ou à fixer des forces malfaisantes déchaînées par le combat ne nous semble pas devoir être retenue (40).

2. *L'apparition tardive du terme*

Le silence des auteurs anciens sur les trophées avant le V^e siècle s'expliquerait, pour G.-Ch. Picard, par le caractère magique du trophée : « Les rites magiques sont choses dangereuses, dit-il, et le fait même de prononcer le nom des *Tropaioi* risquerait d'entraîner des conséquences fâcheuses » (41).

Il est certain que le terme de *tropaion* ne se rencontre pas dans les poèmes homériques et l'on sait que la première mention sûre du terme se trouve chez Eschyle (42). D'autre part, un scholiaste d'Eschyle relève ainsi l'apparition tardive du terme : « Il faut observer que le terme de trophée n'existe pas encore à l'époque d'Étéocle, de sorte qu'Eschyle a fait un anachronisme » (43). Mais l'on peut douter que ce silence soit dû au tabou qui frapperait en quelque sorte le simple énoncé de ce mot. On ne voit pas en effet que les Grecs de la période archaïque se soient privés de faire allusion à des rites magiques ou d'évoquer des forces redoutables en les nommant par leur nom. Chez Homère, par exemple, les Kères, qui sont dans une première acception les démons qui entraînent les défunts dans le séjour d'Hadès, sont évoquées avec un luxe de détails et la description du bouclier d'Achille ne craint pas de les montrer en pleine action, s'emparant déjà des guerriers blessés, drapées dans un manteau rouge du sang des hommes (44). Hésiode, de son côté, n'hésite pas à faire de ces mêmes divinités une évocation encore plus saisissante et propre à saisir d'horreur ceux qui l'écoutaient : il les montre « couleur d'azur sombre, faisant claquer leurs dents blanches, affreuses, terrifiantes, sanglantes, effroyables », s'empressant à l'envi autour de ceux qui tombent, saisissant un blessé de leurs immenses ongles et, une fois repues de son sang, rejetant le cadavre et retournant exercer leur fureur dans la mêlée (45).

Quant aux artistes de ce temps, ils n'ont pas reculé devant le réalisme le plus frappant pour représenter de redoutables démons, telle cette Kère qui, aux dires de Pausanias, ornait le coffre de Cypsélos, ou cet horrible monstre vêtu d'une peau de loup que le Périégète dit avoir vu sur la copie d'un tableau de l'époque archaïque à Temesa (46). Il n'y a donc pas, semble-t-il, de lien entre l'apparition tardive du terme de trophée et la crainte superstitieuse qu'auraient éprouvée écrivains et artistes à évoquer cet usage. Il nous faudra nous demander, tout à l'heure, si ce caractère tardif n'est pas plutôt à mettre en relation avec l'apparition de la pratique elle-même.

3. *Le matériau du trophée*

Le caractère magique du trophée expliquerait, selon G.-Ch. Picard, qu'il ait été prescrit de le construire en matériau périssable, « afin que sa disparition entraînât en même temps l'atténuation du principe dangereux qu'il renfermait » (47). L'auteur s'appuie sur les témoignages de Diodore, Plutarque et Cicéron pour considérer qu'il existait sur ce point une véritable « loi religieuse » qui demeurerait en vigueur jusqu'à la fin du V^e siècle (48). Que disent les textes ? Examinons-les de plus près :

Diodore dit en effet : « Pour quelle raison les ancêtres de tous les Grecs prescrivaient-ils que, dans les victoires remportées à la guerre, les trophées soient dressés non en pierre, mais avec le bois

recueilli au hasard ? N'est-ce pas afin que les souvenirs de l'inimitié, étant peu durables, disparaissent au plus vite ?» (49). Ce passage se situe dans le discours que prononce le Syracusain Nicolaos qui plaide pour la mansuétude à l'égard des prisonniers athéniens de l'expédition de Sicile. Il ajoute d'ailleurs, immédiatement après : «Chez les Grecs, l'inimitié ne doit subsister que jusqu'à la victoire et la vengeance s'arrêter devant les vaincus». Plutarque, de son côté, dit que chez les Grecs ceux qui les premiers dressèrent des trophées de bronze ou de pierre ne furent pas approuvés. Mais il ne fait allusion à aucune loi, religieuse ou non. Constatant qu'il n'est pas d'usage de réparer et de restaurer les dépouilles offertes aux dieux sur les ennemis, mais de les laisser se détruire, il pose la question de savoir si l'on veut, par là, donner au vainqueur le désir d'en rapporter de nouvelles ou plutôt éviter que ne se perpétue le souvenir de l'inimitié. Il penche pour la seconde hypothèse et trouve argument dans la réprobation qui entoure selon lui les trophées dressés en matière durable (50). Cicéron, quant à lui, indique que chez les Grecs la coutume (*mos*) voulait que l'on élevât des trophées pour dresser, sur le moment, un témoignage de sa supériorité sur l'ennemi et non pas pour que demeurât à jamais le souvenir de la victoire. Et il ajoute que les Thébains encoururent de vifs reproches pour avoir élevé un trophée de bronze en 371 sur les Lacédémoniens (51).

Les trois auteurs cités établissent donc un lien direct entre l'usage de dresser les trophées en matière périssable et le désir de ne pas alimenter les haines entre les belligérants par des témoignages de l'humiliation des uns et de la supériorité des autres. G.-Ch. Picard ne méconnaît pas le sens que donnent ces auteurs à cet usage, mais il pense que ce sens est un sens dérivé et qu'il s'agissait, à l'origine, de permettre la destruction du «sacré» dangereux que renfermait le trophée. Encore faut-il que le sens dérivé d'où part G.-Ch. Picard pour aboutir au sens qu'il juge originel, soit lui-même exact.

On peut d'abord observer que les trois auteurs ne parlent pas, à proprement dire, de loi, mais d'usage, de coutume. Il serait intéressant de se demander de quand datent cette coutume et — *a fortiori* — le sentiment qui l'inspira. Diodore, Plutarque et Cicéron n'auraient-ils pas puisé cette idée chez un auteur du IV^e siècle (Ephore ou Théopompe) ? Le IV^e siècle est en effet l'époque à laquelle le thème de la concorde entre Grecs connaît une certaine faveur et où l'on exalte volontiers les trophées dressés sur les Barbares (52). Un passage d'Isocrate est significatif à cet égard car il oppose les trophées érigés sur les Perses, qu'il conviendrait de ne pas laisser détruire, à ceux que les Grecs ont élevés sur d'autres Grecs et dont la disparition serait moins fâcheuse (53). Il n'est donc pas interdit de penser que l'idée que les trophées, dressés par des Grecs sur d'autres Grecs, ne doivent pas subsister est née dans les cercles panhelléniques du IV^e siècle. De là, certains auteurs postérieurs ont pu inférer qu'il s'agissait d'un usage bien établi, voire d'une loi.

Du reste, si une prescription religieuse avait existé en la matière (54), comment expliquer qu'elle ait connu tant d'entorses ? Nombreuses sont en effet les mentions de trophées bâtis en matière non périssable dans les guerres entre Grecs, et cela bien avant la fin du V^e siècle (55). Si, comme nous le pensons, il s'agit plutôt d'un vœu des champions du panhellénisme, l'on comprend mieux leur inquiétude, car la fin du V^e et le début du IV^e siècle offrent des exemples encore plus nombreux de trophées construits en pierre ou en marbre (56). Mais admettons un instant que cette prescription ait existé et qu'elle ait eu pour but à l'origine de laisser se consumer, en même temps que leur support, les forces déchaînées par la bataille ; elle aurait dû s'appliquer, dans ce cas, à tous les trophées et non pas seulement aux trophées dressés pour les guerres entre Grecs. Or est-il

besoin de rappeler que c'est à l'occasion des guerres entre Grecs et Barbares que furent construits les plus beaux trophées de marbre ou de pierre ? (57).

4. Le trophée érigé avant la bataille

Reste l'exemple du trophée érigé avant la bataille et qui ne pourrait l'avoir été, dans ces conditions, que pour sa valeur magique. Nous le tenons de Pausanias : à la veille de la bataille de Leuctres, en 371, les Thébains envoient consulter divers oracles parmi lesquels celui de Trophonios à Lébadée. Celui-ci leur répond : « Avant de croiser la lance avec les ennemis, dressez-moi un trophée que vous ornerez d'un bouclier, celui que le hardi Aristoménès plaça dans mon temple. Et alors, moi je détruirai l'armée des ennemis porteurs de boucliers ». Epaminondas manda alors un nommé Xénocrate qui fit chercher le bouclier et en orna un trophée qu'il dressa « à un endroit d'où il pouvait être vu des Lacédémoniens » (58).

Il faut bien avouer que c'est là un exemple unique. Nous n'avons nulle part aucune autre mention d'un trophée dressé avant la bataille. Comment l'interpréter ? On peut penser, comme le suggère G.-Ch. Picard (59), qu'il s'agit d'évoquer l'âme d'Aristoménès et de s'assurer ainsi le concours du héros qui triompha de Lacédémone, lors de la seconde guerre de Messénie. Mais on peut penser plutôt que, considéré à cette époque, ainsi que nous le verrons, comme un simple symbole de victoire, le trophée est utilisé comme une sorte de talisman porte-bonheur. *Le sens magique serait non plus un sens originel, mais un sens dérivé.* C'est ce qu'on pourrait confirmer, par exemple, ce passage du Timoléon de Plutarque : au cours de l'expédition que le Corinthien mène en Sicile en 343, il doit procéder à un tirage au sort pour départager ses officiers qui rivalisent d'ardeur au combat ; « il prit à chacun son anneau, les mit dans sa chlamyde, les mélangea et leur montra le premier qu'il tira, qui, par hasard portait comme sceau un trophée » (60). Ainsi le trophée, ou du moins sa représentation, est utilisé comme une amulette, gage de victoire pour celui qui la porte. Le trophée élevé avant la bataille de Leuctres nous paraît relever de la même intention ; son érection s'inscrit, du reste, dans l'atmosphère de recherche fiévreuse de présages et d'oracles qui entoura, nous l'avons vu, les préparatifs de cette fameuse bataille (61).

Au vrai, il faut peut-être renoncer, en matière d'histoire des religions, à partir du postulat que le magique précède *toujours* le religieux. Certes c'est souvent le cas et nous l'avons nous-même relevé, mais il faut admettre également que l'attitude religieuse et l'attitude magique peuvent parfaitement *coexister* à la même époque, dans la conscience d'un même peuple, au cours d'une même pratique. Bien plus, et c'est sans doute le cas ici, une signification magique peut fort bien se greffer, *après coup*, sur un acte cultuel et il n'est pas nécessaire, quand elle apparaît tardivement, d'y voir la survivance d'une étape originelle (62).

Mais si le trophée n'a pas, comme nous pensons l'avoir démontré, une signification magique à l'origine, quel sens faut-il donner à son érection ? C'est ce que nous allons examiner maintenant.

D) LA VÉRITABLE SIGNIFICATION DU TROPHÉE

Le trophée, statue de Zeus-arbitre

Il faut d'abord retenir de la thèse de G.-Ch. Picard l'idée que le trophée n'est rien d'autre qu'une statue armée, statue de Zeus que l'on dresse au dieu sous une forme symbolique, sorte de *xoanon* grossier, comme en ont été l'objet bien d'autres divinités qui ont continué à être honorées sous

cet aspect jusqu'à l'époque classique, malgré le développement d'une statuaire plus figurative (63). Il faut, en second lieu, en revenir aux définitions données par les lexicographes et scholiastes anciens, définitions que l'on a, à notre avis, trop vite écartées en les jugeant insuffisantes (64) ou tout à fait négligeables (65). Toutes s'accordent à rattacher τροπαλον à τροπή: déroute (66). Si nous étions tenté de rejeter ces témoignages, une telle unanimité devrait déjà nous inciter à la prudence. On ne saurait invoquer, pour les récuser, le caractère tardif de ces définitions, car déjà dans Thucydide la liaison entre les deux termes est nette : "Ἔστησαν δὲ καὶ οἱ Πελοποννήσιοι τροπαῶν ὡς νενικήκοτες τῆς τροπῆς, ἄς πρὸς τῇ γῆ διέφθειραν ναῦς (67). Il faut, en troisième lieu, se souvenir que le combat hoplitique est réglé comme une joute qui prend fin lorsque l'un des adversaires a, comme nous dirions aujourd'hui, décroché de ses positions d'attaque, sous la poussée ennemie, et qu'il tourne (τρέπειν) le dos pour se résoudre à la fuite.

Dès lors le lien entre les trois éléments paraît évident : Zeus est ici invoqué comme témoin de la déroute des uns, garant de la victoire des autres, arbitre de l'*agôn* qui oppose les deux camps (68). L'érection de sa statue, *sur le lieu même de l'action*, n'est dès l'origine ni la recherche d'une protection contre le retour de forces maléfiques, ni un geste d'action de grâces de la part du vainqueur ; elle est la matérialisation de l'issue du combat par une borne-témoin dont nul ne pourra contester la validité car son édification résulte d'un arbitrage de Zeus ; mieux encore, cette borne n'est rien d'autre que Zeus lui-même (69). Bien entendu, cet arbitrage du dieu ne se borne pas à constater la supériorité d'un camp sur un autre. Il est conçu comme une intervention de la divinité pour mettre fin au combat au moment qu'elle juge opportun. Voici un exemple qui nous paraît illustrer parfaitement cette interprétation : au cours de sa campagne dans le Péloponnèse, le Thébain Epaminondas attaque les Lacédémoniens sous les murs même de leur ville. Se portant à sa rencontre, Archidamos, l'un des rois de Sparte, contre-attaque vigoureusement : « Les premiers hommes de la troupe d'Epaminondas sont tués ; mais quand, dans l'orgueil de la victoire, les gens venus de la ville se mirent à poursuivre l'adversaire plus loin qu'il ne fallait, alors ce sont eux qui tombent ; il était écrit d'avance, semble-t-il, par la divinité jusqu'où la victoire leur était accordée. Archidamos donc éleva un trophée là où il avait été vainqueur et rendit par convention ceux des ennemis qui étaient tombés à cet endroit » (70).

Si l'on admet l'interprétation que voilà (71), on résout du même coup le problème de l'apparition tardive du terme de trophée, laquelle s'explique par l'apparition tardive de l'institution elle-même, qui s'explique à son tour par la date à laquelle se développe le combat de type hoplitique. On s'accorde généralement à reconnaître que la réforme hoplitique s'accomplit au cours d'une période qui se situe entre la fin du VIII^e et le milieu du VII^e siècle av. J.C. (72). Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'il n'y ait aucune mention de trophée ni chez Homère, ni chez Hésiode, ni même chez Archiloque et Tyrtée, car, pour ces derniers, il est raisonnable de penser qu'un certain temps s'écoula entre l'adoption de la tactique hoplitique et la mise en forme de toutes les règles du jeu. D'autre part, on n'en sera que plus à l'aise pour ôter tout crédit au trophée que, selon Pausanias, les Lacédémoniens auraient élevé sur les Amycléens, sous le règne de Télèchos, fils d'Archélaos, au VIII^e siècle (73). Ce trophée dont l'historicité était déjà mise en doute par plusieurs auteurs (74) devrait être placé sur le même plan que les trophées de l'époque mythique signalés par le même Pausanias : trophée d'Héraclès sur Hippocoôn et de Pollux sur Lynkée (75). Dans l'état actuel de nos sources, tout ce que nous pouvons dire c'est que la

pratique de l'érection du trophée dut apparaître entre la fin du VII^e et le début du V^e siècle.

Au reste, l'interprétation que nous suggérons et qui consiste à mettre le trophée en relation étroite avec le combat hoplitique est confirmée par tous les exemples que nous avons recueillis pour l'époque classique et aucun témoignage antérieur ne nous permet de supposer qu'il en fut autrement auparavant. Voyons donc ces témoignages.

Exemples qui confirment cette interprétation

L'une des règles du combat hoplitique conçu comme un *âgon* est, nous l'avons vu, que le vainqueur est celui qui reste maître du terrain. Nous avons précisément plusieurs exemples qui nous montrent clairement que c'est cette maîtrise du terrain que sanctionne l'érection du trophée. Un texte de Plutarque est particulièrement explicite à cet égard : Nicias vient de remporter une victoire sur les Thébains mais, au moment de partir, il s'aperçoit que l'on a oublié d'enterrer deux morts athéniens ; il envoie alors un héraut à l'ennemi pour lui demander qu'on lui permette de les enlever. Plutarque fait alors remarquer : « Et cependant, en vertu d'une coutume et d'une tradition, ceux qui avaient obtenu une trêve pour relever leurs morts passaient pour renoncer à la victoire et il n'était pas régulier pour ceux qui bénéficiaient de cette disposition d'ériger un trophée ; car les vainqueurs étaient ceux qui étaient maîtres du terrain, et n'étaient pas vainqueurs ceux qui étaient demandeurs puisqu'ils n'avaient pu s'emparer de ce qu'ils demandaient » (76). Le lien est donc établi sans ambiguïté entre le fait d'élever un trophée et celui d'avoir contraint l'adversaire à évacuer ses positions. La défaite de l'ennemi ne doit pas, du reste, se traduire par un simple recul mais par une véritable déroute qui lui interdit toute réoccupation immédiate du terrain. C'est ce que montre bien l'incident suivant : durant la guerre du Péloponnèse, les Athéniens opèrent une descente à Panormos sur le territoire de Milet et se retirent ; le surlendemain, ils reviennent élever un trophée mais, nous dit Thucydide, les Milésiens le renversèrent « considérant que l'ennemi n'était pas demeuré maître du pays » (77).

Ce qui importe est bien la pleine maîtrise du terrain et non pas, par exemple, l'ampleur d'un succès qui pourrait se mesurer au nombre des ennemis tués. Nous en avons plusieurs indices : les Phliasiens attaquent en 369 l'arrière-garde des Argiens et la mettent tout entière en déroute (*ἐτρέφαντο*) ; Xénophon ajoute : « S'ils n'en tuèrent que peu d'hommes, ils n'en élevèrent pas moins un trophée sous les yeux des Argiens, en rien différent de celui qu'ils auraient dressé s'ils les avaient massacrés entièrement » (78). Ce qui compte, c'est donc la déroute. De même, au cours d'une campagne d'Agésilas en Béotie en 377, un détachement de son armée déloge d'une colline quelques Thébains. Ceux-ci s'enfuient vers la ville mais, arrivés près des remparts, repartent à l'attaque ; c'est au tour des Lacédémoniens de battre en retraite mais sans perdre un seul homme. Les Thébains n'en élevèrent pas moins un trophée pour marquer ce succès (79). Parfois même, le simple fait que l'adversaire ne se présente pas à la rencontre de celui qui lui offre le combat et le laisse occuper le terrain suffit pour que l'on élève un trophée. Ainsi l'Athénien Timothée remporte une victoire navale sur le Lacédémonien Nicolochos et élève un trophée. Mais Nicolochos, un peu plus tard, cingle sur Alyzeia où il trouve Timothée occupé à radouber ses vaisseaux ; « et, comme ce dernier ne sortit pas à sa rencontre, Nicolochos éleva à son tour un trophée dans les îles les plus voisines » (80).

Mais en quoi consiste exactement cette maîtrise du terrain ? Il s'agit, pour le vainqueur, de refouler l'adversaire jusqu'à son point de départ et c'est pour sanctionner ce résultat que le trophée

est érigé. A la bataille de Leuctres, les Lacédémoniens, bousculés par les Thébains, ont dû se replier dans leur camp. Certains d'entre eux, «trouvant ce désastre intolérable, déclarèrent qu'il fallait empêcher les ennemis d'élever un trophée et aussi essayer de reprendre les morts non par convention, mais par les armes» (81). Ils savaient donc que, du moment qu'ils avaient été refoulés jusqu'à leur base de départ, l'adversaire avait le droit d'élever un trophée. L'on considère aussi que la partie est gagnée lorsque l'ennemi cesse de tenir tête et commence à rompre ; cela explique que le trophée soit souvent dressé à l'endroit précis où ce recul est amorcé : les Dix-Mille viennent de bousculer les troupes de Pharnabaze en Bithynie et les poursuivent ; après quoi, «revenus à l'endroit où avait eu lieu le premier choc, ils élevèrent un trophée» (82). De même, après leur victoire à Némée sur les Athéniens et les Corinthiens, les Lacédémoniens dressèrent un trophée «là où avait commencé le corps à corps» (83). Quand il s'agit d'un combat naval, le même principe prévaut, mais la nature du terrain en modifie quelque peu l'application : l'on élève le trophée à l'endroit d'où est partie la flotte qui a remporté la victoire (84).

La preuve que le trophée est bien cette borne-témoin qui matérialise le résultat d'une action précise, c'est que, lorsque plusieurs actions simultanément engagées aboutissent toutes à un résultat positif, l'on ne dresse pas un seul et même trophée pour l'ensemble des succès, mais un trophée par victoire remportée. Ainsi, dans le cas d'une double action navale et terrestre, deux trophées sont érigés : après la victoire de Cyzique que les Athéniens remportent sur terre et sur mer contre les Lacédémoniens en 410, ils élèvent deux trophées pour cette double victoire : «L'un dans l'île de Polydoros pour le combat naval, l'autre pour la bataille livrée sur terre, à l'endroit où l'ennemi avait commencé à fuir» (85). Bien mieux, au cours d'un même combat sur terre, chaque engagement peut faire l'objet d'un trophée : par exemple, les Syracusains, après avoir bousculé les lignes de défense athéniennes en emportant successivement trois fortins, élèvent trois trophées (86).

Le trophée est donc bien, dans son principe, la borne qui, dans un combat conçu comme une véritable joute, marque sur place l'avantage remporté par l'un des camps. Celui-ci prend Zeus à témoin de son succès et, pour éviter toute contestation, dresse, à l'endroit précis où son adversaire s'est incliné, la statue du dieu, garant de sa victoire, arbitre suprême de la confrontation.

Le trophée symbole de victoire

Bien entendu, à partir de là, le trophée n'a pas tardé à revêtir l'aspect d'un simple symbole, symbole de la supériorité des uns et de l'humiliation des autres. Ce glissement s'est opéré d'autant plus tôt sans doute qu'il s'agissait bien, à l'origine, de départager deux camps. L'on en est donc venu très vite à considérer l'érection du trophée comme un signe dont la seule existence suffit à conférer la gloire à ceux qui peuvent s'en prévaloir. Dans cette optique, on en arrive à ne plus attendre que l'arbitrage du dieu se soit manifesté sans contestation, on décide soi-même que l'on a remporté la victoire.

Cela explique que parfois les deux partis dressent simultanément un trophée, chacun se considérant comme le vainqueur. En voici un exemple : au début de la guerre du Péloponnèse, après une rencontre navale qui les a opposés aux Corcyréens, les Corinthiens dressent un trophée. Mais les Corcyréens en font autant, se considérant comme les vainqueurs. Thucydide nous en donne, non sans quelque humour, l'explication suivante : «Voici dans quel esprit chacun s'adjugeait la victoire : les Corinthiens avaient marqué leur avantage dans la bataille jusqu'à la nuit, ce qui leur avait permis de recueillir la plupart des épaves et des corps ; ils avaient, parmi les hommes,

fait plus de mille prisonniers et, parmi les navires, coulé plus ou moins complètement quelque soixante-dix unités : d'où le trophée qu'ils dressèrent. Les Corcyréens avaient mis, autant qu'on puisse dire, trente navires hors de combat et, depuis l'arrivée des Athéniens, ils avaient recueilli les épaves et les morts venus de leur côté ; de plus les Corinthiens avaient, la veille, fait retraite en reculant devant eux à la vue de l'escadre athénienne et, depuis l'arrivée des Athéniens, ils étaient restés à Sybota sans accepter de les combattre, d'où leur raison pour dresser un trophée. Et voilà comment ils se jugeaient vainqueurs des deux côtés» (87). Ainsi, le dieu n'ayant pas nettement arbitré en accordant un triomphe sans partage à l'un des camps, chacun d'entre eux invoque, ici la qualité du succès remporté, là le refus de combattre de l'adversaire.

Il arrive même que, alors qu'un des adversaires l'a nettement emporté, l'autre tienne malgré tout à ne pas paraître vaincu : ainsi, après un combat indécis opposant Corinthiens et Athéniens pendant la guerre du Péloponnèse, les deux parties se séparent. Les Athéniens qui, nous dit Thucydide, avaient malgré tout montré une supériorité plus marquée, profitèrent du départ des Corinthiens pour élever un trophée. Mais ces derniers ayant, de retour chez eux, encouru le blâme de leurs concitoyens revinrent, douze jours après, pour dresser eux aussi un trophée en signe de victoire (88).

Répétons-le : cet aspect du trophée, symbole de victoire, s'est sans doute dégagé dès l'origine ; on peut même dire qu'il a accompagné de tous temps la signification fondamentale du trophée conçu comme la statue de Zeus arbitre de l'*agôn*, sans s'y substituer, sans l'oblitérer tout à fait. Il n'est ni primitif, comme l'a cru F. Lammert, ni très postérieur, comme l'a pensé G.-Ch. Picard, mais contemporain. Les deux notions ne s'excluent pas, mais l'une entraîne nécessairement l'autre. Cela explique, sans doute, qu'en pleine époque classique, les deux significations coexistent : le trophée, statue de Zeus, est encore l'objet de manifestations cultuelles qui témoignent de la révérence due au dieu (péan, libations, couronnes) (89) ; mais, à la même époque, symbole de victoire, il est utilisé, comme nous le verrons dans une autre partie de cette étude, comme un moyen de perpétuer le souvenir des victoires remportées par la cité (90).

III) ÉVOLUTION DU TROPHÉE

Si, comme nous le pensons, le trophée est lié au combat de type hoplitique, il faut admettre, du même coup, que sa signification essentielle ne disparaîtra qu'avec la transformation de ce type de combat, mais pas avant. Or nous avons vu que, contrairement à ce que pensent certains auteurs, ni l'utilisation plus grande des mercenaires, ni le rôle de plus en plus important donné aux peltastes, ni l'apparition de techniciens de la poliorcétique, n'ont relégué au second plan le combat hoplitique et oblitéré l'esprit agonistique qui présidait ordinairement à ce genre de confrontation. Nous avons montré qu'il y a encore de grandes batailles d'hoplites dans la deuxième moitié du Ve siècle et dans la première moitié du IV^e. Ce n'est qu'à partir de l'intrusion de Philippe de Macédoine sur la scène politique et des armées macédoniennes sur les champs de bataille de la Grèce que l'on se résout vraiment à abandonner ce type de combat désormais inefficace (91). Dans ces conditions, peut-on soutenir, comme le font certains auteurs que, dès la fin du Ve siècle, la signification fondamentale du trophée change et que son érection revêt un caractère personnel ?

Le trophée revêtira-t-il un caractère personnel ?

C'est ce que pense, par exemple, G.-Ch. Picard pour qui le développement de l'idée de charisme du chef, à la fin du Ve siècle, entraîne une transformation radicale de la signification même du trophée. Celui-ci devient le symbole d'une force secrète que l'on identifie à l'*Arété*, à la *Dynamis*, à l'*Eutychia* du Chef. Cela s'accompagne de représentations qui montrent que «le trophée est le symbole de la victoire et, par extension, celui de la Fortune qui permet de l'obtenir, de la force surnaturelle accordée par les dieux à certains hommes, qui en fait des Chefs et des Rois» (92).

L'auteur s'appuie sur les arguments suivants :

10) – Un passage d'Euripide qui, dit-il, «donne à croire que les généraux spartiates dédiaient eux-mêmes les trophées pendant la guerre du Péloponnèse». Mais une lecture attentive du passage cité montre que le poète ne dit ni ne suggère rien de tel. Rappelons donc ce texte (93) : «Hélas ! Quelles erreurs ont donc cours par la Grèce ! Quand une armée dresse des trophées sur les ennemis, ce n'est pas à ceux qui peinent que l'on attribue l'ouvrage : le général en remporte la gloire. Il est une unité parmi dix mille autres à brandir la lance et, sans rien faire de plus qu'un seul, il acquiert un plus grand renom. Majestueusement installés dans leur charge, les chefs se croient dans la cité supérieurs au peuple, quans ils ne sont rien. Les autres les passent infiniment en savoir-faire ; il ne leur manque que l'audace et la volonté tout ensemble». Certes on peut voir dans ce passage une protestation d'Euripide contre l'importance exagérée qu'à ses yeux ses contemporains donnaient aux généraux dans les triomphes remportés par la cité (94) ; mais rien ne nous y autorise à dire que les généraux dédiaient eux-mêmes les trophées. Ce qu'Euripide laisse entendre, sans plus, c'est que les généraux exploitaient à leur profit la victoire de leurs soldats (95).

20) – G.-Ch. Picard pense que l'on peut s'appuyer aussi sur le fait que Brasidas signa de son nom la dédicace du trésor offert au dieu de Delphes avec les dépouilles athéniennes. En effet, ajoute-t-il, «si ces dépouilles consacrées dans les temples portaient le nom de l'image du général, il pouvait en être de même des trophées» (96). L'on comprend mal que l'auteur puisse assimiler ici trophées et armes votives alors qu'il avait, à juste titre, pris soin de les distinguer nettement au début de son étude (97). En tout état de cause, nous n'avons aucun témoignage de trophées dédiacés nommément par tel ou tel général au Ve siècle ni même au début du IV^e siècle.

30) – L'apparition de trophées en matière non périssable (pierre ou marbre), à partir de la fin du Ve siècle, serait liée à cette personnalisation du trophée : on s'efforce de la rendre aussi durable que possible afin que le principe bienfaisant qu'il contient désormais ait des effets persistants. Mais nous avons déjà vu que cette hypothèse est contredite par l'existence de trophées de marbre ou de pierre bien avant la fin du Ve siècle (98). Si donc une personnalisation du trophée apparaît en Grèce, ce n'est pas dans la nouveauté du matériau utilisé qu'il se manifeste, mais dans la fréquence d'œuvres d'art qui associent au trophée un chef nommément représenté ou désigné. Encore peut-on observer que cette fréquence ne peut guère être signalée qu'assez tardivement. Le premier exemple indiscutable de ce type est le groupe en bronze édifié par Artémise de Carie en 351 après sa victoire sur Rhodes, groupe dans lequel elle apparaît effectivement au pied d'un trophée (99). La victoire lui est donc personnellement attribuée et l'érection du trophée est ici nettement mise en relation avec le chef qui a contribué à l'édifier. Mais l'on remarquera la situation marginale du pays : la Carie, et surtout la date tardive de cette œuvre : 351. A cette

époque, on peut se demander si les méthodes de combat n'avaient pas déjà subi une transformation profonde qui a pu, en conséquence, altérer la signification essentielle du trophée.

Ainsi, avec la disparition de l'*agôn* hoplitique, le sens originel du trophée qui s'était très tôt doublé, on l'a vu, d'une signification symbolique (le trophée symbole de victoire pour les uns et d'humiliation pour les autres) a pu s'effacer, à partir du milieu du IV^e siècle et plus encore à l'époque hellénistique, au profit d'une conception personnelle de ce rite. Nul doute que le trophée élevé par Philippe de Macédoine après sa victoire sur les Illyriens en 357 ait ce sens (100), mais l'on peut douter qu'il en ait été ainsi en Grèce un demi-siècle auparavant.

Telles sont donc la signification et l'évolution du trophée qui n'est ni un rite propitiatoire ni un rite d'action de grâces mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, un rite d'arbitrage.

NOTES DU CHAPITRE VII

- (1) Cf., entre autres, Ad. REINACH, *Tropaeum*, in *Dict. des Ant.* ; K. WOELCKE, *Beiträge zu Geschichte des Tropaeum*, in *Bonner Jahrb.*, CXX, 1911, pp. 123-235 ; F. LAMMERT, in *R.E.*, VII, A1 (1939), s.v. ΤΡΟΠΑΙΟΝ ; et surtout G.-Ch. PICARD qui consacre un très important chapitre au trophée grec dans sa thèse sur *Les trophées romains*, Paris, 1957, pp. 16-100. Nous n'avons pu consulter A.J. JANSSEN, *Het antieke trophaion*, Bruxelles, 1957 (en flamand).
- (2) *Op. cit.*, p. 16.
- (3) Thèse soutenue par Salomon REINACH, *Tarpeia*, in *Rev. arch.*, 1908, pp. 41-74 et reprise par Ad. REINACH dans l'article *Tropaeum* du *Dict. des Ant.*, sur la foi d'un passage de Xénophon (*An.*, IV, 7, 25) mal interprété.
- (4) Cf., par ex., THUC., III, 91, 5 ; 112, 8 ; V, 10, 12.
- (5) PLUT., *Tim.*, 29, 4.
- (6) *Contra*, cf. G.-Ch. Picard, *op. cit.*, p. 19, qui pense qu'il est inexact de dire que le trophée se compose nécessairement et uniquement d'armes conquises sur le champ de bataille. On peut trouver, ajoute-t-il, des armes sacrées comme le bouclier d'Aristomène qui servit à élever le trophée de Leuctres, et même des armes amies. Mais nous n'avons trouvé, pour notre part, aucun exemple d'armes amies pour la période étudiée et, du reste, G.-Ch. Picard n'en cite pas, car il pense manifestement aux exemples qu'il a rencontrés pour la période romaine. Quant aux armes sacrées, le bouclier d'Aristomène est le seul cas de cette espèce et nous aurons à revenir sur le problème particulier que pose le trophée de Leuctres.
- (7) Cf. DIOD., XIII, 19, 3.
- (8) Cf. THUC., IV, 12, 1.
- (9) S. REINACH, *Tarpeia*, *loc. cit.*
- (10) *Op. cit.*, pp. 19-20.
- (11) In *Dict. des Ant.*, s.v. *Tropaeum*.
- (12) Cf., entre autres, EUR., *Héracl.*, 402 ; et plus particulièrement *EL*, 469 : « Au milieu du grand bouclier brillait le disque radieux du soleil monté sur un char que traînaient des coursiers ailés et les chœurs célestes des astres, Pléiades, Hyades, effroi pour les regards d'Hector » (Ἐκτορος ὄμμασι τροπαίου). (Trad. Mazon, *C.U.F.*).
- (13) Cf., par ex., PLUT., *Mor.*, 310 B.
- (14) *Op. cit.*, p. 16.
- (15) *Op. cit.*, p. 34.
- (16) *Ibid.*
- (17) *Ibid.*
- (18) *Op. cit.*, pp. 41-42.
- (19) ESCH., *Sept.*, 956-960.
- (20) Cf. *IL*, IX, 499-507 ; X, 391 ; XIX, 91-133. Atè apparaît là comme fille de Zeus, mais chez Hésiode (*Théog.*, 230) elle est fille de Nuit : cf., sur cet aspect, Cl. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, 1959, p. 125, 135, 148.
- (21) *IL*, XX, 332-34.
- (22) Cf., ESCH., *Ag.*, 386 ; *Sept.*, 687, 160, 315.
- (23) Cf. ESCH., *Choéph.*, 383, 467, 1078 ; *Ag.*, 770, 1433.
- (24) ESCH., *Ag.*, 1124 (Trad. Mazon) : ταχεῦα δ' ἄτα πέλει.
- (25) G.-Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 29.
- (26) Cf. *infra*, notre chapitre sur Niké.
- (27) Cf. déjà HOM., *IL*, V, 738-42.
- (28) Sur tout ceci, cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Gorgones* (Glötz) et *Aigis* (Saglio) ; *R.E.*, s.v. *Gorgo* (Ziegler) ; Ch. PICARD, *Manuel d'Archéologie grecque, La Sculpture*, T. II à IV, *passim*.
- (29) Cf. Ch. PICARD, *op. cit.*, T. II, p. 776.
- (30) G.-Ch. PICARD, *op. cit.*, pp. 30-31.

- (31) DIOD., XIII, 19, 3.
- (32) PLUT., *Nic.*, 27, 6.
- (33) EUR., *Héracl.*, 785-86.
- (34) THUC., IV, 12, 1.
- (35) G.-Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 34.
- (36) XEN., *An.*, V, 7, 35.
- (37) Cf., sur tout ceci, *Dict. des Ant.*, s.v. *Lustratio* (Bouché-Leclercq) ; P.-M. SCHUHL, *La formation de la pensée grecque*, pp. 31-36.
- (38) Cf. THUC., I, 63, 3 ; IV, 14, 5 ; 38, 4 ; 97, 1 ; 101, 4 ; VI, 103, 1 ; 97, 16 ; VIII, 126, 4 ; XEN., *Hell.*, IV, 3, 21 ; VI, 2, 24 ; VII, 5, 13, etc...
- (39) Cf. THUC., II, 27, 2 ; III, 109, 2 ; IV, 72, 4 ; VII, 5, 3 ; XEN., *Hell.*, VI, 4, 15 ; VII, 1, 19, etc...
- (40) Nous n'examinerons pas le cas de Pan, cité également par G.-Ch. PICARD parmi ces forces hostiles (*op. cit.*, p. 28). A l'époque qui nous intéresse, Pan n'est mis, à aucun moment, en relation avec la panique sur le champ de bataille, comme nous le montrerons dans une autre partie de cette étude : cf. *infra*, ch. X.
- (41) *Op. cit.*, p. 32.
- (42) ESCH., *Sept.*, 277 et 956. Certains auteurs signalent la *Batrachomyomachie* comme étant la première œuvre où apparaît ce terme. Mais l'on sait que la datation de cette parodie de *l'Iliade* est rien moins que sûre. Les théories qui l'attribuent à un poète du VI^e siècle av. J.C. ne sont pas plus assurées que celles qui lui donnent pour auteur Pigrès d'Halicarnasse, frère d'Artémise de Carie (IV^e av. J.C.). De son côté, R. PFEIFFER, *Callimachus*, II, 1953, 129 b, pense même que la *Batrachomyomachie* utilise Callimaque et est donc postérieure à cet auteur.
- (43) Schol. ESCH., *Sept.*, 277.
- (44) HOM., *Il.*, 326 sq.
- (45) HES., *Boucl.*, 248-257.
- (46) PAUS., V, 16, 6 ; VI, 6, 11.
- (47) G.-Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 42 et déjà p. 35.
- (48) *Op. cit.*, p. 17.
- (49) DIOD., XIII, 24, 5.
- (50) PLUT., *Quaest. Rom.*, 273 E.
- (51) CICER., *De invent.*, II, 23, 69.
- (52) Cf. ISOCR., *Panég.*, 87 ; 150 ; DEMOSTH., *III^e Olynth.*, 24 ; *Sur l'org. fin.*, 26 ; *Ambass.*, 16.
- (53) ISOCR., *Plat.*, 58-59.
- (54) La seule loi religieuse que nous connaissons au sujet du matériau à utiliser pour la construction de statues est celle de Cyrène qui prescrivait, à la fin du IV^e siècle av. J.C., que l'on construisît en bois ou en argile le *colossos* qui servait dans le rituel des suppliants ; cf. SOKOLOWSKI, *L.S.S.*, 117, B, 29-39, et l'abondante bibliographie qu'il donne sur ce point, pp. 185-86.
- (55) Cf. PAUS., II, 21, 8 ; II, 20, 1 ; THUC., IV, 67, 5 ; PLUT., *Agés.*, 19.
- (56) Cf. XEN., *Hell.*, III, 5, 19 ; PAUS., VI, 2, 8 ; PLUT., *Alc.*, 29, 2.
- (57) Cf. *Marathon* : PAUS., I, 32, 5 ; ISOCR., *Panég.*, 87 ; *Salamine* : PAUS., I, 36, 1 ; *Syll.* 3, 717 ; *Platées* : ISOCR., *Plat.*, 59 ; PAUS., X, 2, 6 ; DIOD., XI, 29.
- (58) PAUS., IV, 32, 5-6.
- (59) *Op. cit.*, p. 32.
- (60) PLUT., *Timol.*, 31, 6.
- (61) Cf. *supra*, pp. 51-52 et 77-78.
- (62) Cf., à ce sujet, les réflexions de G. DUMEZIL in *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 36.
- (63) Sur les *xoana*, cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Ligna*, et Ch. PICARD, *Manuel d'archéologie grecque, La sculpture*, I, pp. 47-48 ; 163-167.
- (64) Cf. Ad. REINACH, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Tropaeum*, qui pense que le sens donné par les lexicographes est un sens dérivé « qui n'a pu être adopté qu'après Alexandre, lorsque la poursuite, s'introduisant dans la stratégie, donna toute son importance symbolique à la fuite ». Nous ne partageons pas cet avis, car l'on n'a pas attendu l'importance prise par la cavalerie dans la tactique pour qu'il y ait décrochage, fuite et même, dans certains cas, poursuite.

- (65) Cf. G.-Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 16 n. 2.
- (66) Cf. *Etym. Magn.*, s.v. τροπαιον ; *Souda, Lexicon*, s.v. τροπαια ; SCHOL. ARISTOPH., *Plout.*, 453.
- (67) THUC., II, 92, 5.
- (68) Sur cet aspect de Zeus arbitre des combats, cf. déjà HOM., *Il.*, VIII, 66-72, où l'on voit Zeus, pour départager les Troyens et les Achéens qui s'affrontent depuis l'aube, déployer la balance d'or pour peser les destinées de chacun des deux camps : « Puis, la prenant par le milieu, il la soulève, et c'est le jour fatal des Achéens qui penche. Alors, Zeus, du haut de l'Ida, fait entendre un fracas terrible et dépêche une lueur flamboyante vers l'armée des Achéens ». Même recours à la balance d'or dans *Il.*, XXII, 209, pour départager Hector et Achille dont le combat s'éternise.
- (69) Sur l'épithète de Zeus *Tropaios*, cf. SOPH., *Ant.*, 143 ; *Trach.*, 303 ; EUR., *Hér.*, 867, 937 ; *El.*, 671 ; SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 11, A, 9. Pour une association étroite de Zeus au trophée, cf encore : EUR., *Phén.*, 572, 1251 ; *Suppl.*, 647.
- (70) XEN., *Hell.*, VII, 5, 13.
- (71) Interprétation qui a été entrevue par quelques auteurs : cf. déjà K. LAMMERT, *op. cit.*, p. 131 ; de même, M. DETIENNE, *La Phalange*, p. 124, met bien en relation l'érection du trophée et les règles du combat hoplitique, mais ne semble pas s'être aperçu que G.-Ch. PICARD qu'il cite dans une note, n'y avait vu qu'un aspect secondaire, dérivé (cf. G.-Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 34).
- (72) Cf., par exemple, A. SNODGRASS, *The hoplite reform and history*, in *J.H.S.*, LXXXV, 1965, pp. 110-122 ; M. DETIENNE, *La Phalange*, p. 121. On rappellera qu'il faut, bien entendu, distinguer entre l'apparition des différents éléments de la panoplie hoplitique qui se situe entre 725 et 675, et l'adoption de la tactique hoplitique qui est attestée de façon sûre par le « Vase Chigi » vers le milieu du VII^e siècle. Récemment cependant, J. SALMON, *Political Hoplites*, in *J.H.S.*, XCVII, 1977, pp. 84-101, a pensé pouvoir remonter la date de l'apparition de la phalange elle-même au début du VIII^e siècle (ca 675), contre SNODGRASS (*J.H.S.*, LXXXV, 1965, pp. 110-122). Mais si cette différence de date (milieu VII^e pour Snodgrass, début VII^e pour Salmon) peut modifier sensiblement certaines conclusions sur la portée politique de cette réforme (rapport avec les premiers tyrans, relation avec la réforme « lycurgienne » à Sparte), elle n'a pas d'incidence notable, pour ce qui concerne notre propos, sur la date d'apparition du trophée.
- (73) PAUS., III, 2, 6.
- (74) Cf., par ex., K. WOELKE, *op. cit.*, p. 136 ; Ad. REINACH, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Tropaeum*. Ce qui ne veut pas dire pour autant que les Lacédémoniens n'adoptèrent l'usage du trophée qu'au cours de la guerre du Péloponnèse, comme le croit Ad. REINACH qui interprète à tort un passage de Plutarque (*Agés.*, 33, 4) dans lequel il est dit que les Lacédémoniens ne sacrifiaient aux dieux qu'un coq après leurs victoires. Ce sacrifice d'action de grâces qui a lieu, du reste, une fois les soldats rentrés chez eux, et non pas sur le champ de bataille, n'exclut pas que, sur les lieux mêmes de l'action, un trophée ait été élevé. Ces deux rites n'ont rien de commun.
- (75) PAUS., III, 10, 6 ; III, 14, 7.
- (76) PLUT., *Nic.*, 6, 5.
- (77) THUC., VIII, 24, 1.
- (78) XEN., *Hell.*, VII, 2, 4.
- (79) XEN., *Hell.*, V, 4, 53.
- (80) XEN., *Hell.*, V, 4, 65-66.
- (81) XEN., *Hell.*, VI, 4, 14.
- (82) XEN., *An.*, VI, 5, 32.
- (83) XEN., *Hell.*, IV, 2, 23. Cf. aussi THUC., VII, 45, 1.
- (84) Cf. THUC., II, 92. ¹ En d'autres termes, on le dresse au point à partir duquel on est allé de l'avant.
- (85) DIOD., XIII, 51, 7. Pour d'autres exemples, cf. THUC., V, 3, 4 ; VII, 45, 1 ; ARISTODEM., *F. Gr. Hist.*, 104, F 11, 2.
- (86) THUC., VII, 24, 1.
- (87) THUC., I, 54, 1-2.

- (88) THUC., I, 105, 6. Pour un autre exemple de trophée élevé par les deux camps, cf. XEN., *Hell.*, VII, 5, 26 (bataille de Mantinée en 362).
- (89) Cf. XEN., *Hell.*, IV, 3, 21 ; VII, 2, 15.
- (90) Cf. *infra*, ch. XIII.
- (91) Cf. *supra*, pp. 15-21.
- (92) G.-Ch. PICARD, *op. cit.*, pp. 36-43.
- (93) EUR., *Andr.*, 693-702 (et non 605 sq comme l'indique sans doute une erreur de typographie).
- (94) Cf. A. AYMARD, *Sur quelques vers d'Euripide qui poussèrent Alexandre au meurtre*, in *Mélanges Grégoire*, 1949, pp. 43-74 = *Études d'Hist. anc.*, pp. 51-72.
- (95) On ne peut davantage s'autoriser d'un texte de Quinte-Curce (VIII, 1, 29) qui, commentant cette même citation d'Euripide lancée par Kleitos à la face d'Alexandre, ajoute : « Les Grecs ont adopté le mauvais usage d'inscrire les seuls noms des rois sur les trophées, car ils détournent ainsi une gloire payée du sang d'autrui ». Ou bien Quinte-Curce prend ici le terme de trophée au sens large, entendant par là la consécration d'armes et autres offrandes, comme le suggère A. Aymard (*op. cit.*, p. 56, n. 6), ou bien, se référant à une habitude qui s'était instaurée à l'époque hellénistique, il la transpose aux époques antérieures. Cette seconde interprétation nous paraît la plus vraisemblable, car le terme de « rois » utilisé ici (*nomina... regum*) fait sans doute référence aux souverains de l'époque hellénistique.
- (96) *Op. cit.*, pp. 42-43.
- (97) *Op. cit.*, p. 17. Nous ne pensons pas d'autre part que, comme l'affirme A. Aymard (*op. cit.*, p. 59), si trophées et ex-voto procèdent de conceptions religieuses différentes, leurs significations religieuses respectives ont fini par se rejoindre avant même l'époque d'Euripide. Le passage d'Eschyle qu'il invoque (*Sept*, 278-79) est très corrompu et seule la mention d'un trophée y est claire. Quant au passage d'Euripide (*Phén.*, 571-576) cité également par A. Aymard, il nous semble plutôt que le poète y oppose nettement les deux opérations : l'érection du trophée et les actions de grâces (sacrifices et offrandes de dépouilles) ; bien mieux, il fait allusion aux inscriptions gravées sur ces dépouilles, mais ne dit rien de tel des trophées : « Voyons, si tu t'empares de notre sol — ce qu'au ciel ne plaise — comment, par les dieux, élèveras-tu des trophées à Zeus ? Comment préluderas-tu aux sacrifices, vainqueur de ta patrie, et sur les dépouilles, quelles inscriptions mettras-tu au bord de l'Inachos ? ».
- (98) Cf. *supra*, pp. 135-136.
- (99) Cf. G.-Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 43, qui cite VITRUVÉ, *De Arch.*, II, 8, 51-52.
- (100) Sur ce trophée, cf. DIOD., XVI, 4, 7. Ce texte de Diodore nous permet de mettre en doute une assertion de Pausanias que certains modernes ont eu peut-être tort de prendre au pied de la lettre. Pausanias (IX, 40, 7-9) affirmait que Philippe, fils d'Amyntas, après sa victoire sur les Grecs à Chéronée, n'éleva pas de trophées, ni ailleurs pour aucun de ses succès, ni contre les Grecs ni contre les Barbares, « car les Macédoniens n'ont pas coutume d'élever des trophées ».

CHAPITRE VIII

L'ACTION DE GRACES

PRINCIPE ET MOYENS

A) LE PRINCIPE

L'action de grâces est, nous semble-t-il, la suite normale de l'acte propitiatoire : le concours du dieu est sollicité, il y répond, on lui en manifeste de la gratitude. Le rite propitiatoire prépare donc et appelle, pour ainsi dire, le rite d'action de grâces (1)*.

Prière et action de grâces

Ainsi en est-il d'un des rites propitiatoires les plus fréquents : la prière (2). Il serait superflu de rappeler les nombreux exemples qui témoignent de la place qu'occupe la prière dans les préparatifs habituels du combat. Deux textes suffisent à montrer que cette pratique s'inscrit tout naturellement dans la série des gestes à accomplir en la circonstance : «Les stratèges firent passer l'ordre de prier les dieux : on les pria, on chanta le péan, on s'ébranla», dit Xénophon (3). De même, lors du départ de l'expédition de Sicile en 415, lorsque tout le monde fut embarqué, la trompette commanda le silence et «on fit les prières habituelles avant le départ», dit Thucydide (4).

La prière adressée aux dieux avant ou pendant le combat contient déjà en elle-même une promesse d'action de grâces, lorsqu'elle revêt soit l'aspect d'un appel précis à une divinité nommément désignée, soit la forme d'une véritable imprécation.

Il est des cas, en effet, où la prière est un appel à une divinité particulière, dans un moment déterminé, généralement critique : avant l'Artémision, les Delphiens, épouvantés à l'approche de la flotte perse, adressent $\alpha\epsilon\upsilon$ prières aux vents qui leur seront, de fait, de puissants alliés (5) ; à la veille de Salamine, on adresse des prières aux Eacides : Ajax et Télamon (6) ; au début de la bataille de Platées, Pausanias, en difficulté, tourne ses regards vers le sanctuaire d'Héra et implore la déesse (7). Il est certain que chacun de ces appels comportait implicitement l'engagement

*Voir notes p. 154.

d'honorer la divinité sollicitée. Certes cet engagement n'est pas toujours expressément formulé, mais la prière, on le sait, est conçue comme un échange de prestations entre l'orant et le dieu : le premier rend hommage au second qui fait droit à sa requête et recevra, en contre-partie, de nouveaux hommages ; cette troisième prestation est parfois solennellement stipulée, mais, même en l'absence de cette stipulation, l'on peut dire qu'il y a dans toute prière un engagement de reconnaissance (8). Toutefois, dans les exemples que nous venons de voir, cet engagement n'est pas contraignant et cela s'explique, en partie, par l'absence de solennité dans la démarche : pas de libations, pas de formules rituelles, pas d'hymnes ; tout au plus, Pausanias est-il tourné vers le sanctuaire d'Héra qu'il implore.

Il n'en est plus de même lorsque la prière prend l'aspect d'une véritable imprécation qui est exprimée par le verbe ἄρᾶμαι — et ses composés — et le substantif ἄρη (9). Or l'imprécation porte en elle-même l'annonce de la consécration. Celle-ci consiste, comme le rappelle justement Homolle (10), à « offrir aux dieux ce dont on n'a pas soi-même la propriété ou la libre disposition, en les invitant à se saisir eux-mêmes de ce qu'on voudrait et de ce qu'on ne peut leur donner sans leur intervention ». Un passage d'Euripide montre bien le lien entre ce type de prière-imprécation et la consécration : le vieil Iolaos, malgré son grand âge, entreprend de s'attaquer à Eurysthée : « Il aperçut le char d'Eurysthée, alors il implora (ἤρασαθ') d'Hébé et de Zeus la faveur de rajeunir pour un jour et de tirer vengeance de l'adversaire... ». Les dieux font alors droit à cette demande et il s'empare du quadrigé d'Eurysthée ; alors, « lui ayant chargé les mains de chaînes, il revient, ramenant, glorieuses prémices (ἀκροθύσιον κάλλιστον), le chef comblé naguère des faveurs du sort » (11). Il y a ici passage immédiat de l'imprécation, qui désigne au dieu la victime qui lui est offerte, à la consécration qui la lui offre effectivement, une fois cette victime réduite à merci. Le terme d' ἀκροθύσιον est précisément de ceux que nous rencontrerons fréquemment pour désigner les premières offrandes apportées au dieu en action de grâces après une victoire. Iolaos, avant même de se conformer aux rites d'action de grâces proprement dits, considère son prisonnier comme voué aux dieux. On peut donc dire que l'imprécation entraîne nécessairement l'action de grâces, car elle la contient déjà d'une certaine manière. Le dieu est déjà mis en possession de l'offrande par la seule imprécation. Dès lors qu'elle est prononcée, la formule entame le processus de sa réalisation, car, ainsi que le souligne justement A. Corlu : « ἄρᾶμαι , c'est proférer une parole qui s'accomplisse » (12). Aussi bien, l'imprécation est-elle toujours prononcée à haute voix, à l'inverse de la simple prière qui n'est quelquefois même pas proférée (13). Lorsque les Sept claient leurs imprécations furieuses contre Thèbes, celles-ci parviennent aux oreilles des assiégés et le Messager peut en faire un rapport fidèle à Étéocle (14).

Vœu et action de grâces

L'acte propitiatoire peut aussi revêtir la forme d'un vœu expressément formulé. Dans ce cas, l'action de grâces est le résultat d'un engagement formel qui lie le contractant de façon impérative : on fera au dieu des sacrifices, on l'honorera d'offrandes et de fêtes, s'il accorde la victoire et à cette condition seulement. En somme un pacte est conclu avec la divinité dont l'orant, en ce qui le concerne, observe les termes, une fois connue l'issue de l'entreprise. Nous en trouvons déjà un exemple non équivoque dans l'*Iliade* : au plus fort d'une mêlée, Hector est prié d'aller trouver sa mère Hécube afin qu'elle se rende auprès d'Athéna pour solliciter l'aide de la déesse : « Et qu'en même temps, elle fasse vœu de lui immoler dans son temple douze génisses d'un an ignorant

l'aiguillon, si elle daigne prendre en pitié notre ville et les épouses des Troyens et leurs fils encore tout enfants et si elle veut bien de la haute Ilion écarter les fils de Tydée, sauvage guerrier, puissant maître de la déroute» (15).

Cette pratique se retrouve à l'époque classique, comme en témoigne le vœu formulé par les Grecs à la veille de la bataille de Platées : réunis en assemblée dans l'isthme de Corinthe, ils y promirent aux dieux que, «s'ils étaient vainqueurs, les Grecs célébreraient en commun ce jour-là la liberté, en organisant les jeux éleuthériens à Platées» (16). L'on connaît, d'autre part, l'engagement imprudent que prirent les Athéniens, à la même époque, de sacrifier à Artémis autant de chèvres qu'ils tueraient d'ennemis à Marathon. Et, ajoute Xénophon de qui nous tenons cette information, «comme ils ne pouvaient s'en procurer en assez grand nombre, ils décidèrent d'en sacrifier cinq cents chaque année : et on les sacrifie encore aujourd'hui» (17). C'est sans doute aux termes d'un véritable pacte conclu avec Zeus que Xénophon, pour sa part, offre au dieu des sacrifices d'action de grâces, à l'issue de son long périple en Asie. Il lui avait, en effet, promis de lui témoigner ainsi sa reconnaissance aussitôt qu'il aurait mis le pied en pays ami (18).

Le caractère d'obligation du vœu qui apparaît ainsi comme un véritable contrat est souligné par l'obstination que met souvent le contractant à s'en acquitter, quelles que soient les difficultés qui peuvent surgir au moment de l'accomplissement. Ainsi Diomédon, l'un des généraux athéniens condamnés à mort après la demi-victoire des Arginuses, demande aux Athéniens, avant d'être exécuté, d'accomplir à sa place, puisqu'il en est empêché, les sacrifices d'action de grâces en l'honneur de Zeus Sôter et d'Apollon, car il en avait fait vœu avant la bataille (19). De même, Lysandre, convoqué par les éphores pour répondre des accusations portées contre lui, excipe de la nécessité de se rendre auparavant au temple d'Ammon pour offrir au dieu les sacrifices qu'il lui avait promis avant ses campagnes. Prétexte ou promesse effective, le motif parut tout à fait plausible aux magistrats lacédémoniens qui furent contraints de surseoir à sa comparution (20).

Il est certain que le vœu est plus qu'une simple promesse. La nécessité de l'engagement tient ici en grande partie à l'aspect rituel de cette pratique. Dans l'exemple troyen précédemment signalé, il est remarquable de noter que l'énoncé de la formule devait avoir une extrême importance : elle a été dictée, en effet, par Hélénos, le devin, à Hector qui la répète mot pour mot à Hécube qui, à son tour, la reprend dans les mêmes termes devant la statue d'Athéna (21). Un passage des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle (22) nous éclaire, du reste, sur le cérémonial qui accompagnait vraisemblablement le vœu. Avant d'affronter Polynice, Étéocle invite le chœur à réclamer avec lui l'aide des dieux : «Écoute mes vœux à moi, et accompagne-les, comme d'un péan favorable, de la clameur sacrée, du cri rituel qui, en Grèce, salue la chute des victimes...». Vient ensuite la formule elle-même : «Devant les dieux, maîtres de ce pays, dieux des campagnes, dieux gardiens de nos places, sources de Dirke, eaux de l'Isménos, je le déclare, si tout s'achève heureusement, si notre ville est sauvée, je ferai couler le sang des brebis sur les autels divins pour célébrer notre victoire, et des vêtements de nos ennemis, dépouilles déchirées par la javeline, je ferai des offrandes pendues aux murs de leurs saintes demeures».

La solennité de la formule justifie que, dans le cas d'un vœu prononcé au nom de la cité, ce soit le héraut public qui la prononce. Ainsi en décide l'assemblée du peuple à Athènes lors de la conclusion d'une alliance avec les Arcadiens, les Achéens, les Eléens et les Phliasiens en 362 : «Le héraut fera immédiatement le vœu à Zeus Olympien, à Athéna Polias, à Déméter, à Coré, aux douze dieux et aux déesses vénérables, d'offrir à ces divinités, si la résolution prise au sujet de

l'alliance tourne à l'avantage du peuple athénien, un sacrifice et une procession, cérémonies qui s'accompliront en la manière que le peuple décidera» (23).

Oracle et action de grâces

L'action de grâces peut découler également d'une invitation expresse adressée par un oracle, soit que celui-ci ait été interrogé avant la bataille, soit qu'on l'ait consulté après la victoire pour connaître le nom de la divinité à honorer.

Lorsque Pausanias, hésitant à décider l'offensive à Platées, envoie consulter l'oracle de Delphes, il lui est répondu que les Grecs seraient vainqueurs s'ils faisaient un vœu à Zeus, à l'Héra du Cithéron, à Pan et aux nymphes Sphragitides (24). Nous ignorons les termes du vœu, mais nul doute qu'il ait personnellement lié le chef lacédémonien dont les actions de grâces se distingueront d'ailleurs de celles que rendront collectivement les Grecs après cette mémorable victoire. Plus précis est l'oracle de Trophonios qui, avant la bataille de Leuctres, ordonna aux Thébains, lorsqu'ils auraient vaincu, de donner en l'honneur de Zeus-Roi un jeu coronaire (25) ; et nous savons que, depuis lors, les Béotiens célébrèrent cette fête, chaque année, à Lébadée (26).

Il est plus fréquent, cependant, que l'oracle soit consulté après la victoire. Ainsi font les Athéniens, au lendemain de Marathon, pour connaître l'identité de cet homme d'apparence rustique qui, armé d'une charrue, abattit de nombreux barbares, puis disparut après l'engagement. L'oracle, interrogé, enjoignit aux Athéniens d'honorer Echétlaïos, «l'homme au manche de charrue» (27) ; de même, après Salamine, un sanctuaire est élevé au héros Cychréos dont l'oracle révéla aux Athéniens que c'était lui qui était apparu sous la forme d'un serpent au milieu de la flotte athénienne (28). Le dieu est parfois sollicité de donner son avis sur la forme que doit revêtir l'action de grâces : après Platées, les Grecs interrogent l'oracle pour savoir comment remercier les dieux ; il leur est répondu d'élever un autel à Zeus Eleuthérios, mais de ne pas y sacrifier avant d'avoir éteint tous les feux du pays souillés par les Barbares (29). Nous avons également la chance de posséder le texte d'un décret pris par l'Ecclésia d'Athènes après l'écrasement de la révolte de l'Eubée en 446/ 445, dans lequel, entre autres dispositions, il est décidé que «trois hommes choisis par le chresmologue Hiéroclès feront avec lui, au plus tôt, les sacrifices prescrits par l'oracle pour l'Eubée» (30).

Qu'elle soit le résultat d'un vœu ou d'un oracle, l'action de grâces revêt donc un caractère d'obligation, en raison de l'engagement solennel que constitue le premier ou de la prescription impérative que comporte le second. Le sentiment de gratitude spontanée qui pouvait être à l'origine de l'acte s'efface ainsi devant l'accomplissement d'un devoir moral et religieux ; plus religieux, du reste, que moral, puisque la formule rituelle prononcée au moment du vœu charge celui-ci d'une nécessité que l'on ne peut désormais enfreindre, sous peine d'encourir la colère des dieux. Dès lors, pour peu que le souvenir de l'occasion originelle s'estompe, ne subsiste plus qu'un rite dont la signification première est oblitérée et avec lequel des accommodements seront pris. Deux exemples pour illustrer cette évolution : les Ornéates avaient promis à Apollon, s'ils chassaient les Sicyoniens de leur territoire, d'envoyer chaque jour à Delphes une procession et de sacrifier au dieu d'innombrables victimes, mais, ne pouvant venir à bout de cette obligation, ils décident de consacrer à Apollon des bas-reliefs de bronze représentant le sacrifice et la procession (31) ; de leur côté, les Athéniens, on l'a vu, ne pouvant sacrifier d'un coup six mille chèvres à Artémis s'acquittèrent de leur vœu par annuité de cinq cents chèvres (32).

B) LES MOYENS

Le butin

C'est évidemment grâce au butin fait sur l'ennemi que les vainqueurs peuvent offrir aux dieux des actions de grâces. On ne s'attardera pas à exposer ici les règles du partage du butin qui ont été maintes fois étudiées (33) ; il convient simplement de rappeler que sur le butin était toujours prélevée la part du dieu. Le principe qui préside à ce prélèvement est bien connu : sur tous les biens que l'on a acquis grâce à la faveur des dieux, ceux-ci demandent qu'on leur réserve une part avant d'affecter ces biens à une destination profane. C'est l'obligation des *prémices* (*acrothinia*) dont le rite est accompli à chaque « commencement » (*aparché*), aussi bien avant d'entamer une récolte que de tirer profit des prises faites sur l'ennemi (34). Dans ce dernier cas, celui qui intéresse notre propos, la part qui revient aux dieux pourra être prélevée soit directement parmi les objets qui composent le butin, soit sur le produit de la vente de celui-ci.

La première pratique est plus fréquente qu'on n'imagine. Si mince qu'il soit, un butin comporte toujours quelques pièces de choix qui sont alors distraites au profit des dieux à qui l'on réserve ainsi la meilleure part. Lorsque les Syracusains s'emparent de la petite ville de Trinacie, ils envoient au dieu de Delphes « la meilleure part (*ta kratista*) en action de grâces (*charistéria*) » (35).

La dîme du butin

Une fois le butin vendu, la part qui revient aux dieux est fixée au dixième de la somme ainsi obtenue : c'est la dîme (36). Cette dîme (*dékaté*) doit être distinguée expressément des *acrothinia* dont il a été question plus haut. C'est ce qui ressort, à l'évidence, du passage d'Hérodote que voici : les Phocidiens, après avoir anéanti les Thessaliens, recueillent les boucliers des quatre mille ennemis qu'ils ont massacrés et en consacrent la moitié à Abai, l'autre moitié à Delphes. Cela fait, ils procèdent à une seconde opération : « de la dîme du butin recueilli à cette bataille, ils firent faire de grandes statues d'hommes qui sont groupées autour du trépied en avant du temple de Delphes et d'autres pareilles consacrées à Abai » (37). Il y a donc deux opérations différentes : un premier prélèvement (*acrothinia*) et la dîme (*dékaté*) (38).

En tout cas, cette pratique est bien attestée pour l'époque classique (39) et les textes littéraires ainsi que les inscriptions abondent qui nous montrent que l'un des premiers gestes du vainqueur est de prélever, sur la vente du butin, la part du dieu. Ainsi en va-t-il du butin pris par les Dix-Mille pendant leur campagne en Asie, butin dont on dressa le bilan à Trapézonte : « Là, on partagea l'argent provenant de la vente du butin. Sur cet argent, on préleva l'argent pour Apollon et Artémis » (40). Comme on le voit, il arrive que la dîme soit affectée à plusieurs dieux en même temps. Parfois plusieurs dîmes sont prélevées sur le même butin en faveur de trois ou quatre dieux : après la bataille de Platées, on préleva sur le butin une dîme pour le dieu de Delphes, une pour le dieu d'Olympie et une pour le dieu de l'Isthme. Apollon, Zeus et Poseidon sont donc également honorés grâce à un même butin, il est vrai, particulièrement abondant (41). La dîme peut provenir aussi bien de la vente des objets saisis que de la rançon des prisonniers : le quadriges de bronze que les Athéniens firent élever aux Propylées après leur victoire sur les Béotiens et les Chalcidiens fut exécuté grâce à la dîme des rançons versées par les prisonniers (42). De même, c'est sur la rançon tirée de la capture de prisonniers perses qu'Alexandre 1^{er} de Macédoine fit exécuter une statue d'or qu'il consacra à Delphes (43).

La dîme peut-être également constituée à partir de la confiscation des terres de l'ennemi dont une partie est consacrée au dieu. L'exemple le plus célèbre est celui qui concerne les territoires des peuples qui avaient collaboré avec les Perses pendant la deuxième guerre médique. On connaît le texte d'Hérodote (VII, 132) dans lequel l'historien nous apprend que : « Les Grecs prêtèrent un serment aux termes duquel tous ceux qui, étant Grecs, se seraient donnés au Perse sans y être forcés, devraient, après le rétablissement des affaires de la Grèce, δεκατεύσαι τῷ ἐν Δελφοῦσι θεῷ » (44) ; ce qui est généralement traduit par « payer au dieu de Delphes la dîme de leurs biens » (45). Certains commentateurs précisent même qu'il faut comprendre qu'il y aura destruction totale des villes, vente de la population, confiscation de tous les biens et de toutes les terres. De tout cela, la dîme serait versée aux dieux. Ce serait là, du reste, le traitement généralement infligé aux traîtres, à Athènes, comme ce fut le cas pour les Hermocopides ou pour les généraux condamnés à mort après les Arginuses (46).

Dans un article paru il y a une trentaine d'années, H.W. Parke (47), considérant cette interprétation comme inadéquate, s'est attaché à dégager ce qu'il considère comme la véritable signification du verbe δεκατεύειν. S'appuyant sur les textes du IV^e siècle qui se rapportent à ce serment (Lycurgue, Xénophon et la stèle d'Acharnes), il observe que, dans tous ces cas, le verbe δεκατεύειν implique la destruction de la cité à laquelle le processus est appliqué. Le sens exact du verbe est donc : « traiter comme une dîme », c'est-à-dire consacrer aux dieux et soustraire à un usage séculier. Toute cité qui est traitée comme une dîme doit donc être détruite et son territoire laissé inoccupé et en friche. C'est Apollon qui reçoit une telle consécration, car il est particulièrement *décatéphoros*. H.W. Parke rappelle, à l'appui de sa démonstration, d'autres exemples (48) où, sans que toutefois le mot δεκατεύειν apparaisse, des décisions semblables ont été prises à l'égard de certaines cités dont l'une d'entre elles, au moins, Crisa, se l'est vu effectivement appliquer. En somme, pour H.W. Parke, l'on n'aurait pas prélevé sur les biens des « traîtres » une dîme, c'est tout leur territoire qui aurait été consacré au dieu après destruction de leur cité.

L'explication est ingénieuse, mais elle ne nous paraît pas s'imposer, dès lors que nous possédons un autre texte, non équivoque celui-là, qui montre bien que la coutume existait de consacrer aux dieux un dixième d'un territoire conquis et annexé : lorsque les Athéniens, après avoir maté la révolte de Mytilène, décident de partager l'île de Lesbos, à l'exception du territoire de Méthymna, en trois mille lots, ils en réservent trois cents pour les dieux (49). Le terme de *dékate* n'est pas prononcé, mais la proportion retenue est suffisamment éloquente en elle-même. Ainsi l'on ne détruit pas Mytilène dont on décide seulement de raser les murs, on ne laisse pas son territoire en friche, on se contente d'en prélever la dîme pour les dieux. Lorsqu'il y avait consécration pure et simple de tout un territoire, le grec disposait d'un terme précis pour l'indiquer : celui d' ἀνατίθημι. Ainsi Polycrate, tyran de Samos, ayant acquis, grâce à une flotte puissante, la maîtrise de la mer, put se soumettre diverses îles dont Rhénée « qu'il consacra (ἀνέθηκε) après l'avoir prise, à Apollon Délien » (50).

Telle est donc cette pratique à laquelle, répétons-le, il est rarement dérogé. Nombreuses sont les inscriptions accompagnant des offrandes, qui attestent cet usage ; la formule est généralement : ἀνεθεν δεκάταν ἀπὸ et le génitif du nom du vaincu (51) ; dans bien des cas, il est en outre précisé que la dîme a été promise au cours d'un vœu formulé avant la bataille : plusieurs inscriptions comportent l'expression εὐξαμενος δεκάταν (52). Précisons,

enfin, que la somme obtenue par ce prélèvement sur le butin pouvait être considérable : Agésilas, de retour de sa fructueuse campagne d'Asie, offrit au dieu de Delphes une dîme qui ne s'éleva pas à moins de cent talents (53).

C'est grâce à l'argent ainsi rassemblé que les vainqueurs peuvent rendre grâce aux dieux, en leur offrant des fêtes, des sacrifices et surtout en leur consacrant des offrandes.

NOTES DU CHAPITRE VIII

- (1) Sur les relations entre l'action propitiatoire et l'action de grâces, cf., par ex., J.W. HEWITT, *On the development of the thank-offering among the Greeks*, in *Trans. of Americ. Phil. Assoc.*, XLII, 1912, pp. 95-111 et *The thank-offering and Greek religious thought*, *Ibid.*, 1914, pp. 77-90.
- (2) Sur la prière, cf., en dernier lieu, A. CORLU, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux Tragiques*, Paris, 1966.
- (3) XEN., *An.*, IV, 8, 16.
- (4) THUC., VI, 32, 1.
- (5) HEROD., VII, 178.
- (6) HEROD., VIII, 64.
- (7) HEROD., IX, 61.
- (8) Comme l'a fait très justement remarquer J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse..*, p. 189, le terme d'*euchè* comporte une invocation par laquelle l'orant ne se borne pas à apostropher le dieu ; toute invocation appelle en effet des compléments ; prière de sollicitation, prière consultative, prière votive, comportent toutes une demande qui ne peut aller sans contre-partie. C'est ce que ne semble pas avoir bien vu A. CORLU, *op. cit.*, p. 62 sq., qui n'introduit la notion de promesse que dans le vœu proprement dit qu'il appelle «vœu-promesse».
- (9) Sur cette terminologie, cf. A. CORLU, *op. cit.*, pp. 251-288.
- (10) In *Dict. des Ant.*, s.v. *Donarium*.
- (11) EUR., *Héracl.*, 851-862.
- (12) A. CORLU, *op. cit.*, p. 257 ; cf. aussi pp. 222 et 286.
- (13) Cf. EUR., *El.*, 809.
- (14) ESCH., *Sept.*, 631-641. Le verbe αὐτέω (crier) du vers 639 renforce encore la valeur de ὀρᾶται du vers 633.
- (15) HOM., *Il.*, VI, 86-97 ; cf. aussi IV, 100-103, mais ici le vœu n'est pas conditionnel.
- (16) DIOD., XI, 29, 1.
- (17) XEN., *An.*, III, 2, 12. D'après Hérodote VI, 117, il y eut 6 400 Perses tués à Marathon.
- (18) XEN., *An.*, III, 2, 9 et IV, 8, 25. Pour d'autres exemples ne concernant pas la guerre, cf. A. CORLU, *op. cit.*, pp. 92-98.
- (19) DIOD., XIII, 102.
- (20) PLUT., *Lys.*, 20, 6. Sur la conduite de Lysandre, cf. W.K. PRENTICE, *The character of Lysander*, in *A.J.A.*, XXXVIII, 1934, pp. 37 sq. ; D. LOTZE, *Lysander und der Peloponnesische Krieg*, in *Abh. Sächs. Akad. Wiss.*, Phil. Hist. Kl., LVII, 1, 1964.
- (21) HOM., *Il.*, VI, 274-278 ; 305-310.
- (22) ESCH., *Sept.*, 265-280.
- (23) *Syll*³, 181, 6.
- (24) PLUT., *Arist.*, 20, 4 ; ARISTOD., *F. Gr. Hist.*, 104 ; HEROD., IX, 80-81 ; PAUS., V, 23, 1, X, 14, 5.
- (25) DIOD., XV, 53, 4.
- (26) Elle est encore en vigueur à Lébadée en 281/80 : cf. M. FEYEL, *Contribution à l'épigraphie béotienne*, Le Puy, 1942, p. 74.
- (27) PAUS., I, 32, 5.
- (28) PAUS., I, 36, 1. cf. A. BOVON, *Les guerres médiques dans la tradition et les cultes populaires d'Athènes*, in *Et. de Lettres*, VI, 1963, pp. 221-229.
- (29) PLUT., *Arist.*, 19, 4.
- (30) *I.G.*, I², 39 ; *Syll*³, 64 ; MEIGGS-LEWIS, 52. Sur cette révolte, cf., en dernier lieu, R. MEIGGS, *The Athenian empire*, Oxford, 1972, pp. 178-191.
- (31) PAUS., X, 18, 5.
- (32) Cf. *supra*, note 17, et ELIEN, *Var. Hist.*, I, 25.
- (33) Cf. C. PHILIPSON, *The international law and custom of ancient Greece and Rome*, T. II, Londres, 1911,

- pp. 234-268 ; U. KAHRSTEDT, in *R.E.*, s.v. *Laphyron* ; A. AYMARD, *Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antique*, in *Rev. Hist.*, 217, 1957, pp. 233-249 ; P. DUCREY, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 229-238 ; W.K. PRITCHETT, *Ancient Greek military practices*, Part. 1, Los Angeles, 1971, pp. 53-104.
- (34) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Donarium* (Homolle).
- (35) DIOD., XII, 29, 4.
- (36) Sur la dîme, cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Dékaté* (Caillemer) ; W.K. PRITCHETT, *op. cit.*, pp. 93-100.
- (37) HEROD., VIII, 27.
- (38) S'il était besoin d'une preuve supplémentaire, l'on pourrait faire observer que dans les textes littéraires tout comme dans les inscriptions, lorsqu'il est question de *dékaté*, l'offrande consacrée grâce à cette dîme est toujours une offrande que l'on s'est procurée en la faisant exécuter par un artiste ou en l'achetant : cf., par ex., MEIGGS-LEWIS, 36 : inscription d'Olympie accompagnant un bouclier doré (donc fabriqué spécialement pour la consécration) offert par les Lacédémoniens après la victoire de Tanagra sur les Athéniens en 457. Dans le cas contraire, le terme de *dékaté* n'est pas prononcé ; on se contente d'indiquer que l'objet (lance, bouclier etc...) a été pris sur l'ennemi.
- (39) De quand date cette coutume ? Le mot n'est pas connu d'Homère et n'apparaît pas avant Hérodote. On avait cru pouvoir établir que la pratique datait au plus tard du VI^e siècle, sur la foi d'une inscription parlant de *dékaté* à propos d'une offrande faite par les Athéniens sur le butin pris aux Béotiens et aux Chalcidiens (*I.G.*, I², 394). On avait daté cette inscription de 506 en s'appuyant sur Hérodote V, 77, qui la recopie en l'attribuant aux événements de cette année-là. Mais l'on pense maintenant que l'inscription est de 445, date à laquelle le monument fut restauré après la victoire de Périclès sur Chalcis (cf. MEIGGS-LEWIS, 15). Certains auteurs ont cru trouver également une preuve de l'ancienneté de cette pratique dans le fait que la dîme se réfère à un système décimal, alors que c'est le système sexagésimal qui prévaut en Grèce, à l'époque classique : cf., par ex., H. BEER, *Aparke und verwandte Ausdrücke in griechischen Weihinschriften*, Würzburg, 1914, p. 84. Mais A. BOVON, *L'idée et la représentation de la victoire...*, pp. 11-12, fait remarquer, non sans raison, que le système décimal continue d'exister au temps de Clisthène et qu'il ne serait pas exclu que la dîme ait été constitué à cette époque à partir d'une ancienne pratique paysanne. En réalité, il faut bien avouer notre embarras ; dans l'état actuel des choses, nous devons nous résigner à constater l'apparition assez tardive du mot sans pour autant pouvoir en tirer quelque conclusion que ce soit sur l'apparition de la pratique elle-même.
- (40) XEN., *An.*, V, 3, 4.
- (41) HEROD., IX, 81.
- (42) HEROD., V, 77 ; MEIGGS-LEWIS, 15 ; le monument est signalé par Pausanias I, 28, 2.
- (43) DEMOSTH., *Lettre à Phil.*, 21.
- (44) Cf. aussi DIOD., XI, 33, qui utilise le même terme. Il est encore question de cette dîme dans XEN., VI, 3, 20 et VI, 5, 35, où les Lacédémoniens parlent encore de l'imposer aux Thébains. Une version du serment se retrouve chez LYCURGUE, *C. Leocr.*, 80 et dans la fameuse stèle d'Acharnes (texte dans L. ROBERT, *Et. ép. et philol.*, pp. 307-316 ; TOD., II, 204). Cf. aussi G. DAUX, *Le serment de Platées*, in *Rev. Arch.*, XVII, 1941, pp. 170-183 et *Serments amphictioniques et serment de Platées*, in *Studies pres. to D.M. Robinson*, II, 1946, pp. 775-782.
- (45) Cf., par ex., Ph.-E. LEGRAND, *C.U.F.*, ad. loc.
- (46) Cf. HOW and WELLS, *Commentary...* II, p. 178 ; cf. aussi W.K. PRITCHETT, *op. cit.*, p. 93 : «The Greeks, after the succesful termination of the Persian war promised to impose upon all the states which had assisted the ennemy the duty of a tenth for the Delphian god».
- (47) H.W. PARKE, *Consecration to Apollo*, in *Hermathena*, LXXII, 1948, pp. 82-114.
- (48) Cf. ESCH., *C. Ctés.*, 107-112 (Crisa) ; ISOCR., *Plat.*, 31. DIOD., XV, 63, 1. PLUT., *Lys.*, 15 (Athènes en 404).
- (49) THUC., III, 50, 2. W. GOMME, *Histor. comment...*, II, p. 307, rappelle que l'on aurait procédé de même sur le territoire de Bréa, comme le laisse entendre l'inscription *I.G.*, I², 45.
- (50) THUC., I, 13, 6.
- (51) Cf. *Syll*³, 8, 21, 40, 48, 49, 61, 78, 140.
- (52) Cf. *I.G.*, I², 59, 543, 573, 623, 627, 684.
- (53) XEN., *Hell.*, IV, 3, 21 ; PLUT., *Agés.*, 19, 3.

CHAPITRE IX.

LA CONSÉCRATION DES OFFRANDES

L'usage de consacrer des offrandes aux dieux après la victoire (1)* est un des plus anciens qui soient ; on le trouve, en tout cas, bien attesté chez Homère : qu'on se rappelle le vœu d'Hector au moment d'affronter en combat singulier le champion achéen : « Si c'est moi qui triomphe de lui, si Apollon m'octroie la gloire, ses armes je l'en dépouillerai, je les emporterai dans la sainte Ilion, je les suspendrai aux murs du sanctuaire de l'archer Apollon » (2). Euripide ne commet donc pas d'anachronisme lorsque, prêtant aux Achéens un usage qu'il voit pratiquer à son époque, il écrit à propos d'Andromaque : « Où te conduit-on, malheureuse épouse, assise en haut de cette voiture, à côté des armes d'airain d'Hector et d'autres dépouilles prises à la Phrygie et dont le fils d'Achille ornera les temples de la Phthiotide, après son retour de Troie ? » (3).

La pratique connaît une remarquable continuité à l'époque classique, avec toutefois une fréquence plus grande au V^e qu'au IV^e siècle. Nous sommes abondamment informés sur ce point, non seulement par l'incomparable source de renseignements que constitue la *Périégèse* de Pausanias qui a longuement visité et décrit les sanctuaires de la Grèce (4), mais aussi par les nombreuses inscriptions dédicatoires qui nous sont parvenues (5), par les inventaires qu'avaient dressés les trésoriers des temples (6) et par les patientes restitutions des archéologues à partir des vestiges retrouvés dans les grands sanctuaires panhelléniques (7). C'est en effet dans les temples et dans l'enceinte des grands sanctuaires que les offrandes étaient généralement placées, à moins évidemment que l'offrande ne fût elle-même un temple (8). Dans les temples, les offrandes venaient orner les murs, quand il s'agissait, par exemple, d'armes ou de couronnes, ou bien étaient rangées dans des coffres ou entreposées dans une remise. Dans l'enceinte des sanctuaires, elles prenaient place sur des bases ou sur des colonnes ou étaient fixées sur des dalles de pierre quand il s'agissait, par exemple, de statues, de trépieds ou de vases de bronze ; à Delphes comme à Olympie, de nombreux Trésors, consacrés eux-mêmes en offrandes après une victoire, abritaient à leur tour d'autres offrandes apportées là par des succès ultérieurs. Il en était de même des portiques qui, après avoir été édifiés pour marquer une victoire, accueillèrent de nouvelles offrandes (9).

Nous ne sommes guère renseignés sur le cérémonial qui accompagnait la consécration d'une

*Voir notes p. 173.

offrande et ne pouvons savoir si le chef de l'armée y prenait une part aussi active que dans l'accomplissement des autres rites que nous avons étudiés jusqu'ici. L'un des rares documents dont nous disposons sur le cérémonial d'une consécration d'offrande, s'il est disert sur l'atmosphère de fête qui y préside, ne nous dit rien des responsables (10). Certaines inscriptions font mention d'épimélètes choisis par la cité pour opérer la dédicace en son nom (11). Il n'est pas exclu qu'à Athènes les stratèges en aient été chargés au même titre que les archontes ou certains particuliers désignés pour la circonstance. Il est probable, en tout cas, que les offrandes panhelléniques offertes, notamment pendant les guerres médiques, par les cités grecques coalisées contre la Perse, étaient dédiées par l'hégémôn de la coalition : nous en avons un exemple bien connu avec la forfaiture de Pausanias qui abusa de la mission qui lui avait été confiée de dédier un trépied au dieu de Delphes, pour y faire inscrire un distique qui le glorifiait (12). Quoi qu'il en soit, l'offrande était le plus souvent accompagnée d'une inscription qui indiquait généralement le nom de la divinité à laquelle elle était destinée, celui du dédicant et celui de l'adversaire dont il avait triomphé (13) ; parfois l'on précisait même les circonstances dans lesquelles le succès avait été remporté (14), la nature de l'offrande (15), voire le nom de l'artiste qui avait exécuté la commande (16). Ces inscriptions sont pour nous un apport précieux car c'est surtout à travers elles que nous pourrions apprécier l'intention qui présidait à ce rite d'action de grâces.

Mais c'est au premier chef l'examen de la nature des offrandes qui est pour nous riche d'enseignements. Ces offrandes sont de type très divers. Il serait fastidieux de les passer toutes en revue. L'on a choisi plutôt d'en donner un certain nombre de tableaux récapitulatifs auxquels l'on ajoutera les éléments d'explication qui s'imposent (17).

1) *Prises de guerre* (cf. tableau I)

De toutes les prises de guerre, les armes sont, on le voit, celles qui furent le plus communément offertes.

N^{os} 1 à 6. Il semble que les vainqueurs aient eu une prédilection marquée pour les boucliers. L'on est parfois surpris du nombre considérable de boucliers qui sont consacrés en une seule offrande : après avoir anéanti les Thessaliens, les Phocidiens consacrent deux mille boucliers à l'Apollon d'Abai et deux mille à celui de Delphes (n^o 1). C'est un nombre voisin que dut offrir Timoléon sur les dix mille boucliers qu'il prit sur les Carthaginois en 340 (n^o 6). Comment expliquer cette prédilection pour ce type d'offrande ? D'abord parce que la prise du bouclier a fini sans doute par prendre valeur de symbole : le bouclier est une pièce encombrante et lourde qu'on doit laisser tomber pour mieux faire demi-tour et s'enfuir ; aux temps héroïques, cela devait être particulièrement fréquent et consacrer un bouclier c'était afficher la preuve de la déroute de l'ennemi ; depuis la réforme hoplitique, le bouclier était mieux tenu grâce à l'adjonction d'une seconde poignée interne, l'*antilabé* (18) ; aussi fallait-il que le guerrier fût dans une position particulièrement difficile pour se défaire de cette arme ; au vrai, il arrivait souvent qu'il mourût, la main crispée sur sa poignée, et c'est sur son cadavre que l'on allait prendre le bouclier, comme nous le dit explicitement un personnage d'Euripide : « Quand nous eûmes remporté la victoire, les uns dressèrent l'idole de Zeus Tropaïos, tandis qu'ôtant leurs boucliers aux cadavres argiens, nous envoyions ces dépouilles à l'intérieur des murs » (19). La prise du bouclier est donc le symbole non plus seulement de la déroute de l'ennemi mais aussi de son écrasement. L'on a pu également préférer le bouclier à d'autres pièces de l'armement parce qu'il se prête mieux à accueillir l'inscription

TABLEAU I

Prises de guerre

	OFFRANDES	DIDÉCANTS	LIEU DE CONSÉCRATION	CIRCONS- TANCES	RÉFÉRENCES
1	Boucliers	Phocidiens	Abai et Delphes	Début V ^e	Hérod., VIII, 27
2	"	Athéniens	Athènes (Poecile)	425-421	Paus., I, 15, 4.
3	"	Syracusains	Syracuse	413	Plut., <i>Nic.</i> , 28,5
4	"	Thébains	Thèbes	371	Paus., IX, 16, 5
5	"	Mamercos	Catane	342	Plut., <i>Tim.</i> , 31, 1
6	"	Timoléon	Syracuse-Corinthe	340-339	Diod., XVI, 80, 6
7	Cuirasse	Athéniens	Athènes (Erechth.)	470	Paus., I, 27, 1
8	"	Gélon	Olympie	480	Paus., VI, 19, 7
9	"	Timoléon	Syracuse	340	Diod., XV, 80, 6
10	Casques	Hiéron	Olympie	473	<i>Syll.</i> ³ , 35 B
11	Lances	Tarentins	Olympie	440	<i>Syll.</i> ³ , 61
12	Epées	Athéniens	Athènes (Erechth.)	479	Paus., I, 27, 1. Démosth., <i>C. Timoc.</i> , 129
13	Panoplies	Athéniens	Attique	426	Thuc., III, 114, 1
14	Navires	Grecs	Isthme-Sounion		
			Salamine	480	Hérod., VIII, 121-122
15	"	Athéniens	Athènes (Acropole)	478	Raubitsch., <i>Dédic.</i> , 172
16	"	Athéniens	Achaïe	429	Thuc., II, 84, 4
17	"	Lacédémoniens	Achaïe	429	Thuc., II, 92, 5
18	Eperons de navires	Lysandre	?	404	<i>Xén., Hell.</i> , II, 3, 8
19	Emblèmes de navires	Athéniens	Phlyées	480	Plut., <i>Thém.</i> , 15, 3
20	Câbles de ponts	Athéniens	Attique	478	Hérod., IX, 121
21	Râtelier	Tégéates	Tégée	479	Hérod., IX, 70
22	Trône de Xerxès	Athéniens	Athènes (Parthénon)	479	Démosth., <i>C. Timoc.</i> , 129

N.B. — La date indiquée ici est celle de l'événement qui a entraîné la consécration de l'offrande et non celle de la dédicace qui a pu intervenir plusieurs années après et qui sera précisée, au besoin, dans le commentaire.

qui accompagne généralement l'offrande : c'est le cas, par exemple, des boucliers qui ornaient le portique du Poecile à Athènes (n° 2) (20) ou de ceux sur lesquels Mamerco, tyran de Catane, avait fait graver l'orgueilleux distique que voici : « Ces boucliers teints de pourpre, rehaussés d'or, d'ivoire et de vermeil, nous les avons pris avec de petits boucliers tout simples » (n° 5) ; pratique qui nous est attestée, une fois de plus, par quelques vers d'Euripide (21).

Mais nous pensons que la valeur de symbole du bouclier devait l'emporter sur toute autre considération. C'est pourquoi il arrive que sur la dîme du butin l'on fasse fabriquer des boucliers d'apparat, d'or ou dorés, pour les offrir aux dieux à l'occasion d'une victoire : dans le temple d'Apollon à Delphes, les Athéniens consacrèrent des boucliers dorés à partir du butin fait à Marathon, nous dit Pausanias (22) ; c'est peut-être un bouclier d'or que les Lacédémoniens consacrèrent au dieu d'Olympie après la victoire de Tanagra en 457 (23). Si l'on considère que nous avons là comme offrandes les seules armes qui ne soient pas vraiment des prises de guerre, la valeur symbolique du bouclier n'en est que plus évidente.

NOS 7 à 10. Les cuirasses et autres armes défensives comme le casque, figurent également parmi les offrandes prises en dépouillant l'ennemi. Les exemples que nous en avons rencontrés concernent surtout des dépouilles de Barbares : cuirasse de Masistios, le commandant de cavalerie de Xerxès (n° 7) ; cuirasses carthagoises prises par Gélon en 480 (n° 8) et par Timoléon en 340 ; casques étrusques offerts par Hiéron après Cumes (n° 10) (24). Mais il n'y a sans doute pas lieu de tirer de conclusion particulière de cette coïncidence.

NOS 11 et 12. Les armes offensives semblent avoir été plus rares ; du moins peu de témoignages de ce type d'offrandes nous sont parvenus. On ne peut guère mentionner que la lance de bronze trouvée à Olympie qui fut offerte par les Tarentins sur le butin fait sur les Thuriens (n° 11) et peut-être l'épée de Mardonios que les Athéniens auraient offerte à Athéna Polias sur l'Acropole (n° 12) (25).

N° 13. L'on est un peu surpris de ne pas trouver plus d'exemples de panoplies parmi les offrandes, mais on l'est moins de constater que le seul cas mentionné par nos sources concerne une offrande faite par un Athénien. C'est, en effet, principalement à Athéna que Démosthènes destinait sans doute les trois cents panoplies qu'il reçut comme part personnelle sur le butin fait pendant une campagne contre les Ambraciotes et dont Thucydide nous dit qu'il les consacra dans différents sanctuaires de l'Attique (n° 13). De nombreuses sources nous font savoir que l'offrande de panoplies était un des éléments les plus permanents du culte d'Athéna : chaque année les Amphictyons offraient une panoplie à Athéna Pronaia (26). Certains alliés d'Athènes avaient coutume, d'autre part, d'offrir régulièrement une panoplie à la déesse (27). Cette présence de la panoplie dans le culte d'Athéna est encore attestée à l'époque hellénistique (28).

L'on pense généralement qu'à côté des armes prises à l'ennemi le vainqueur offrait parfois les siennes à la divinité (29) ; l'on peut, en effet, citer quelques exemples pour l'époque archaïque (30), mais nous n'avons pas trouvé mention de cette pratique pour les V^e et IV^e siècles. L'exemple d'Asopichos, le Thébain, dont le bouclier fut dédié à Delphes n'est pas probant, dans l'incertitude où nous sommes des circonstances de sa consécration (31).

NOS 14 à 19. Parmi les prises de guerre offertes aux dieux figurent quelquefois des navires (nos 4 à 17) ou des parties de navire (nos 17-19). De ces dernières, l'on pouvait choisir la proue d'où l'on détachait l'éperon de bronze qui l'armait, ou la poupe d'où l'on sectionnait les emblèmes qui l'ornaient. Ceux-ci sont particulièrement recherchés au point qu'ils finissent par devenir des

symboles de victoire et par figurer comme tels sur les monnaies (32). Ce sont ces *aphlasta* (en latin : *aplustra*) par lesquels les combattants de Marathon ont saisi les navires perses pour les empêcher de gagner la haute mer (33). Mais les *akrôteria* de la proue sont également l'objet de l'intérêt des vainqueurs : Lysandre, nous dit-on, après sa victoire sur les Athéniens à Aigos-Potamos, rapporte à Sparte les éperons des navires capturés et, bien que Xénophon ne nous précise pas ce qu'il en fit, il n'est pas douteux qu'il les consacra dans quelque sanctuaire spartiate (n° 18).

2. Statues de dieux (cf. tableau II)

Quatre divinités semblent avoir été plus particulièrement représentées sur les statues dédiées en offrandes : Zeus, Apollon, Athéna et Niké.

Il serait vain de tenter d'énumérer toutes les statues de Zeus qui ont été consacrées à ce dieu soit dans son sanctuaire d'Olympie, soit en d'autres lieux : Pausanias qui dit lui-même avoir cherché à dénombrer « avec la plus grande minutie » (34) les statues du dieu qui se trouvent à l'intérieur de l'*altis* et qui ont été consacrées par des États (35), en a cité une dizaine qui ont quelque rapport avec une victoire à la guerre. Nous n'avons retenu que celles dont la date peut être précisée et qui concernent notre période (nos 24 à 25). Pour Apollon, le nombre des images de ce dieu érigées dans le sanctuaire de Delphes par divers peuples est également très élevé (36), mais nous n'avons mentionné ici que celles qui furent offertes après un succès à la guerre aux V^e et IV^e siècles. On observera que Delphes n'a pas le privilège de ce type d'offrande : des statues d'Apollon ont été également consacrées après des victoires à Olympie (n° 3) et à Athènes (n° 8). L'on ne sera pas surpris que ce soient presque exclusivement les Athéniens qui aient offert des statues de leur divinité poliaide, Athéna, tant à Athènes qu'à Delphes ; mais il n'est pas sans intérêt de souligner qu'ils n'ont offert que des statues d'Athéna à l'exclusion d'autres dieux. On reviendra dans un chapitre ultérieur de cette étude sur la signification qu'il faut donner à cette singularité. Il y eut certainement d'autres statues d'Athéna consacrées à l'occasion d'une victoire, mais Plutarque et Pausanias qui sont ici nos sources principales ne nous ont sans doute signalé que les plus célèbres : parmi celles-ci figurent, en effet, l'Athéna Promachos due à Phidias (n° 9) (37) et l'Athéna dorée qui surmontait le palmier de bronze offert à Delphes après la victoire de l'Eurymédon (n° 10).

L'on ne peut qu'être frappé par les très nombreuses statues de Niké qui nous sont signalées parmi les statues divines offertes après une victoire (nos 14 à 21). Nous aurons l'occasion de consacrer à cette divinité une étude approfondie (38), mais d'ores et déjà l'on peut retenir trois hypothèses plausibles pour expliquer cette extraordinaire faveur : ou bien cette divinité a pris, dès le début du V^e siècle, dans la mythologie des hommes de guerre, un relief qui fait converger tout naturellement vers elle les rites d'action de grâces ; ou bien le type artistique de cette figure ailée se prêtait admirablement bien à des réalisations prestigieuses et les sculpteurs en ont largement usé ; ou bien, de très bonne heure, l'offrande a pris valeur de commémoration et l'on a recouru à Niké comme à un symbole plus apte que tout autre à souligner l'événement. Quoi qu'il en soit, à Delphes (39) comme à Olympie (40), à Athènes (41) comme à Sparte, l'érection de nombreuses Nikés est souvent venu sanctionner une victoire.

Les piliers carrés surmontés de la tête du dieu Hermès que l'on rencontre un peu partout dans les rues et à la porte des maisons particulières et des temples d'Athènes sont une forme d'offrande bien connue et pratiquée depuis longtemps (42). C'est à l'Agora que l'on en trouvait la plus forte concentration et il n'y a rien d'étonnant à voir ériger là les trois Hermès de pierre

TABLEAU II

Statues de dieux

	OFFRANDES	DÉDICANTS	LIEU DE CONSÉ- CRATION	CIRCONS- TANCES	RÉFÉRENCES
1	Artémis	Mégariens	Mégare	479	Paus., I, 40, 2
2	"	Thémistocle	Athènes	480	Plut., <i>Thém.</i> , 22,2
3	Apollon	Grecs	Olympie	480	Paus., V, 23, 1
4	"	"	Delphes	480	Paus., X, 14, 5
5	"	Epidauriens	Delphes	479	Paus., X, 15, 1
6	"	Mégariens	Delphes	424	Paus., X, 15, 1
7	"	Péparéthiens	Delphes	1 ^{er} 1/4 ^{ve}	<i>F.D.</i> , II, 1, 2, p. 283
8	"	Athéniens	Athènes (Pythion)	milieu IV ^e	<i>Syll.</i> ³ , 166
9	Athéna	Athéniens	Athènes (Acropole)	476-467	Paus., I, 28, 2 Démosth., <i>Amb.</i> , 272 Paus., X, 15, 4
10	"	"	Delphes	479	Plut., <i>Nic.</i> , 13,5 Diod., XI, 62, 3
11	"	Platéens	Platéés	479	Plut., <i>Arist.</i> , 20,3
12	Héraclès	Thébains	Delphes	346	Paus., X, 13, 6
13	Hermès	Cimon	Athènes (Agora)	476	Plut., <i>Cim.</i> , 7 Esch., <i>C. Créx.</i> , 183-185
14	Niké	Callimaque	Athènes (Acropole)	490	<i>I.G.</i> , 1 ² , 609
15	"	Gélon	Delphes	480	<i>Syll.</i> ³ , 34
16	"	Mantinéens	Olympie	479	Paus., V, 26, 6
17	"	Messéniens (?)	Olympie	455 (?)	Paus., V, 26, 1 <i>Syll.</i> ³ , 80
18	"	Athéniens	Athènes (Acropole)	424	Paus., IV, 36, 6
19	"	Lysandre	Delphes	404	Paus., X, 17, 4
20	"	"	Sparte	404	Paus., III, 17,4
21	"	Tégéates	Delphes	370/69	Paus., X, 9, 5-6
22	Pan	Miltiade	Athènes	490	<i>Anth.</i> , <i>Palat.</i> , XVI, 232
23	Poseidon	Grecs	Isthme	479	Hérod., IX, 80-81
24	Zeus	Phocidiens	Olympie	Début V ^e	Paus., V, 24, 1 Hérod., IX, 80-81
25	"	Grecs	Olympie	479	Paus., V, 23, 1 X, 14, 5
26	Groupes	Phocidiens	Delphes	Début V ^e	<i>Syll.</i> ³ , 202 A

que Cimon et ses collègues furent autorisés à consacrer après la victoire d'Eion (n° 13) (43). Mais il est tout de même assez rare que ce type d'offrande soit consacré après une victoire à la guerre ; il n'en existerait qu'un seul autre exemple, si l'on accepte la conjecture de B.D. Meritt qui voudrait que les fameux épigrammes dits « de Marathon » aient été gravés sur les bases de deux Hermès érigés eux aussi sur l'Agora (44). L'on peut, bien entendu, se demander si l'emplacement où elle devait figurer n'est pas pour beaucoup dans le choix de cette forme d'offrande. En d'autres termes, il ne serait pas exclu que la perspective de voir figurer l'offrande — et surtout son inscription — sur un lieu aussi fréquenté que l'Agora ait prévalu sur toute autre considération. Mais l'on peut penser également que le choix d'Hermès, dieu des gymnases, pourrait correspondre à une conception agonistique de la guerre qu'on ne serait pas surpris de rencontrer chez un Cimon. Au reste, si l'on en croit certaines inscriptions trouvées non loin de là ainsi qu'un passage de Xénophon, c'est à proximité de ces Hermès que les cavaliers athéniens se rassemblaient et c'est là qu'ils faisaient ériger les monuments commémorant leurs victoires dans les Anthippasia (45). Nous aurons à examiner de plus près ces deux hypothèses, le moment venu.

Ces statues de divinités sont parfois affectées d'une particularité qui fait référence implicitement ou explicitement aux circonstances de l'offrande : la statue de Zeus que les Grecs consacrèrent à Olympie après leur victoire sur Mardonios est tournée vers l'Est ; ce genre d'indication, insolite chez Pausanias, a probablement ici une signification précise : c'est de cette direction que venait l'ennemi vaincu à Platées (n° 25). La grande statue d'Apollon que les Grecs érigèrent à Delphes après Salamine tenait à la main un éperon de navire (n° 4) (46). L'allusion est parfois plus discrète : on peut, à la suite de Rouse (47), trouver une signification allégorique au groupe dédié par les Phocidiens à Delphes après leur victoire sur les Thessaliens au début du siècle ; ce groupe représentait Héraclès et Apollon se préparant à lutter pour la possession du trépied, sous l'œil de Léo, d'Artémis et d'Athéna (48). Mais le plus souvent, on se contente de reproduire le type le plus courant, celui de la statue de culte : seule l'inscription dédicatoire vient alors rappeler qu'il s'agit d'une offrande après victoire : ainsi, sur le butin fait dans une guerre contre les Phocidiens, les Thessaliens érigent, à Olympie, une statue de Zeus tenant la foudre entre ses mains.

Statues d'hommes de guerre (cf. tableau III)

Le fait d'offrir des images d'hommes dans les temples n'était pas une singularité. On sait que les statues d'athlètes vainqueurs furent nombreuses dans l'*altis* d'Olympie (49). Il ne faut donc pas s'étonner qu'il en ait été de même pour les chefs de guerre. Les exemples sont toutefois moins nombreux, comme on peut le constater. Mais il est remarquable qu'on les rencontre dès le début du Ve siècle. On note, peut-être encore dans un cas, une certaine réserve : ainsi les Argiens ont préféré célébrer leur victoire sur les Ladécémoniens en 457 en faisant figurer, plutôt que les généraux qui les commandaient à cette occasion, les chefs d'une autre expédition partie d'Argos dans les temps mythiques, sous le commandement d'Adraste, roi de cette cité (n° 5) (50). Mais partout ailleurs ce sont des contemporains qui sont figurés et — ce qui est important —, le plus souvent, *de leur vivant*. Ainsi en est-il du devin Tellias et de tous les généraux qui commandèrent les Phocidiens dans leur expédition contre les Thessaliens (n° 1), du chef platéen Arimnestos qui commande le contingent platéen à Marathon et à Platées et dont nous n'avons aucune raison de croire que sa statue fut dédiée après sa mort (n° 3) ; de Scyllis de Scioné qui se conduisit avec héroïsme

TABLEAU III

Statues d'hommes de guerre

	OFFRANDES	DÉDICANTS	LIEU DE CONSÉCRATION	CIRCONS- TANCES	RÉFÉRENCES
1	Chefs phocidiens	Phocidiens	Delphes	Déb. V ^e	Paus., X, 1, 8 <i>Syll.</i> ³ , 202 B
2	Miltiade	Athéniens	"	490	Paus., X, 10, 1-2
3	Arimnestos	Platéens	Platéés	479	Paus., IX, 4, 2
4	Scyllis	Amphictyons	Delphes	479	Paus., X, 19, 6
5	Sept contre Thèbes	Argiens	"	457	Paus., X, 10, 3-4
6	Alcibiade	Samiens	Samos	410	Paus., VI, 3, 15
7	Lysandre	"	Olympie	404	Paus., VI, 3, 15
8	"	Ephésiens	Ephèse	404	Paus., VI, 3, 15
9	"	Lysandre	Delphes	404	Paus., X, 9, 7-10 <i>F.D.</i> , III, 1, 50 <i>Plut., Lys.</i> , 18, 1
10	Conon et son fils Timothée	Samiens - Ephésiens	Samos - Ephèse	375	Paus., VI, 3, 16
11	"	Athéniens	Athènes (Acropole)	375	Paus., I, 24, 3 <i>Tod.</i> , II, 128 Paus., I, 24, 7
12	Iphicratès	Athéniens	Athènes (Acropole)	372/1	Paus., I, 24, 7

lors de l'invasion de Xerxès (n° 4) ; quant à Alcibiade, Lysandre (51), Conon, Timothée et Iphicratès, leur cas est bien connu (n° 6 à 12). Le doute n'est permis qu'en ce qui concerne Miltiade.

On sait en effet qu'à Delphes, avec le butin fait à Marathon, fut consacré dans le sanctuaire un groupe de statues représentant Miltiade entouré de deux divinités, Athéna et Apollon, et accompagné de plusieurs héros légendaires d'Athènes (n° 2). Cette base dite «de Marathon» pose encore de nombreux problèmes (52), mais celui qui importe ici à notre propos est, de toute évidence, la date à laquelle elle a pu être érigée et l'artisan de son érection. La critique moderne tend généralement à considérer que le groupe fut érigé à l'instigation de Cimon, fils de Miltiade, et non par Miltiade lui-même (53). On peut néanmoins regretter que la plupart des auteurs qui font de cette offrande une offrande posthume, croient devoir partir du postulat que les contemporains de Miltiade ne pouvaient envisager d'ériger ou de laisser ériger, de son vivant, un monument qui le présentât ainsi héroïsé entre deux divinités. L'idée est ancienne et l'historiographie moderne lui reste curieusement fidèle. Nous aurons à l'examiner de plus près dans la suite de cette étude (54).

Bornons-nous pour l'instant à remarquer que, d'une manière générale, dans ces offrandes de statues d'hommes de guerre, l'intention d'action de grâces reste suspecte. Rouse qui mettait pour sa part l'accent sur cette intention, a donné de ces offrandes une explication embarrassée : les dédicants, en offrant des statues d'hommes de guerre ou encore des groupes dans lesquels figuraient des chefs victorieux aux côtés d'une ou de plusieurs divinités, entendaient essentiellement placer ainsi sous la protection divine les actes qu'ils accomplissaient. Ces statues ne sont ni des portraits, pense-t-il, ni des monuments destinés à servir la gloire des personnages représentés, «they attempt to express the act which divine protection has blest» (55). Mais Pausanias semble bien lui infliger un démenti lorsque, décrivant les statues qui se dressent dans l'*altis* d'Olympie, il distingue entre celles qui ont été offertes pour honorer (τῆ τειμῆ) les dieux et celles qui l'ont été pour témoigner de la considération (τῆ χάριτι) à des hommes. De celles-ci, dit-il, il parlera dans son exposé sur les athlètes (56). Le Périégète a donc pleinement conscience que les statues qui représentent des athlètes vainqueurs et dont nous avons vu qu'elles ont ouvert la voie à celles qui représentent des guerriers vainqueurs, n'avaient pas pour but de rendre hommage aux dieux, mais bien d'honorer des hommes.

4. Constructions (cf. tableau IV)

Les temples (nos 1 à 14) ont été assurément les constructions les plus nombreuses parmi celles que les Grecs édifièrent à leurs dieux en action de grâces. W. K. Pritchett a raison d'écrire, non sans humour : «Without wars, few of the temples and others sacred building of Greece would have been built. The custom of giving to the Gods a war tithe resulted in some of civilization's most treasured fruits. War not only demolishes states but also builds them» (57). L'on aura remarqué que la quasi-totalité de ces temples fut érigée au Ve siècle et, plus précisément encore, pendant la période des guerres médiques. Sans doute fallait-il reconstruire les temples brûlés ou endommagés par l'invasion de Xerxès (58), mais aussi rendre grâces de façon éclatante aux divinités qui étaient intervenues nombreuses à différents moments du conflit avec la Perse : Borée que l'on avait invoqué à l'approche de la flotte perse et qui en avait détruit une partie avant même les premiers affrontements (n° 8), Cychréos qui serait apparu sous la forme d'un serpent pendant la bataille de Salamine (n° 9), Artémis qui n'aurait pas cessé d'assister Thémistocle de ses conseils pendant ces

TABLEAU IV

Constructions

	OFFRANDES	DÉDICANTS	LIEU DE CONSÉCRATION	CIRCONS- TANCES	RÉFÉRENCES
A	<i>Temples</i>				
1	Aphrodite	Conon	Pirée	394	Paus., I, 1, 3
2	Artémis	Athéniens	Artémision	480	Plut., <i>Thém.</i> , 8, 4,5
3	"	"	Salamine	480	Paus., I, 36, 1
4	"	Thémistocle	Athènes	480	Plut. <i>Thém.</i> , 22, 2
5	"	Xénophon	Scillonte	399	Xén., <i>An.</i> , V, 3, 9
6	Athéna Areia	Platéens	Platéés	490	Paus., IX, 4, 1 Plut., <i>Arist.</i> , 20, 3
7	Athéna Niké	Athéniens	Athènes	479-448	<i>I.G.</i> I ² , 24
8	Borée	"	"	480	Hérod., VII, 189
9	Cychréos	"	Salamine	480	Paus., I, 36, 1
10	Déméter et Coré	Syracusains	Syracuse-Etna	480	Diod. XI, 36
11	Eucléia	Athéniens	Athènes	490	Paus., I, 14, 5
12	Héra	Lacédémoniens	Sparte	427	Thuc. III, 68, 3
13	Zeus	Eléens	Olympie	457/56	Paus., V, 10, 1
B	<i>Autels</i>				
14	Eiréné	Athéniens	Athènes (Agora)	449	Plut. <i>Cim.</i> 13, 5
15	Hélios Eleuthérios	Corinthiens	Trézène	479	Paus., II, 31, 5
16	Zeus Eleuthérios	Greco	Platéés	479	Plut., <i>Arist.</i> , 20,4 Paus., IX, 2, 6

TABLEAU IV (Suite)

Constructions

	OFFRANDES	DÉDICANTS	LIEU DE CONSÉCRATION	CIRCONS- TANCES	RÉFÉRENCES
C	<i>Portiques</i>				
17	"	Lacédémoniens	Sparte	479	Paus., III, 11, 3
18	"	Athéniens	Delphes	478	Paus., X, 11, 6 <i>Syll.</i> ³ , 29
19	"	Thébains	Thèbes	424	Diod., XII, 70, 5
20	"	Cnidiens	Delphes	467 (?)	Paus., X, 25 - 32
D	<i>Trésors</i>				
21	des «Carthi- ginois»	Syracusains	Olympie	480	Paus., VI, 19, 7
22	Athéniens	Athéniens	Delphes	490	Paus., X, 11, 5 <i>Syll.</i> ³ , 23
23	de Brasidas et des Acanthiens	Acanthiens	"	424	Plut., <i>Lys.</i> , 1, 1 <i>Pyth. Orac.</i> , 400 F
24	des Syracusains	Syracusains	"	413	Paus., X, 11, 5
25	des Thébains	Thébains	"	371 (?) 346 (?)	Paus., X, 11, 5 Diod., XVII, 10, 4

événements (n° 4). D'une certaine manière, le temple d'Athéna Niké (n° 7), si tardive que soit son érection, ne couronne-t-il pas un ensemble de victoires remportées sur la Perse, de la deuxième guerre médique à la paix de Callias ? (59). Les autres périodes sont moins prodigieuses en exemples : le IV^e siècle, on le voit, en offre bien peu. Les temps seraient-ils plus durs et le financement de ces constructions de prestige plus difficiles à réaliser sur le butin ? De fait, seuls Xénophon et Conon parviennent à honorer les divinités qui les ont secourus pendant leurs campagnes, le premier, grâce à la dîme de l'abondant butin vendu à Cérasonthe au terme des pérégrinations des Dix-Mille (n° 5), le second, grâce sans doute aux subsides de la Perse qui lui avaient permis d'équiper la flotte avec laquelle il fut vainqueur à Cnide (n° 1).

On peut s'étonner de ce que les *autels*, constructions plus modestes, n'aient pas été plus nombreux. Nous n'en avons relevé, sauf omission, que trois pour toute la période classique (60). De fait, un autel ne sera érigé que lorsqu'un sacrifice aura été institué tout spécialement pour honorer une divinité ; l'autel est en effet « l'indispensable instrument du sacrifice » (61) et l'accomplissement du second nécessite l'érection du premier. Aussi bien, c'est pour offrir un sacrifice à Zeus Eleuthérios conformément à un oracle que les Grecs après Platées auraient construit, selon Plutarque, cet autel que Pausanias dit avoir vu à l'emplacement du champ de bataille (n° 16) (62). C'est pour honorer Hélios Eleuthérios que les Corinthiens en dressèrent un à l'issue des guerres médiques (n° 15) (63). Si l'on en croit Plutarque, c'est en quelque sorte pour célébrer la victoire de l'Eurymédon après laquelle le Roi, sa puissance abattue, en vint à conclure la paix dite de Callias, que les Athéniens élevèrent un autel à la Paix (n° 14) (64).

Les *portiques* (nos 17 à 20) ont généralement une double destination : ils sont érigés, dans la plupart des cas, en offrandes aux dieux à partir du butin fait sur l'ennemi ; Diodore et Pausanias en font, en tout cas, mention expresse pour le portique des Thébains offert par ces derniers après la victoire de Délion (n° 10), pour le portique dit des « Perses » construit par les Lacédémoniens après Platées (n° 17) ; il a dû en être de même pour le portique des Athéniens bien que l'inscription qui l'accompagne ne concerne que les objets qu'il abritait (n° 18). Mais en même temps, les portiques sont destinés à abriter les prises de guerre consacrées par les cités non seulement à l'occasion de l'événement qui a entraîné la construction du bâtiment, mais chaque fois qu'une nouvelle victoire était remportée. Ainsi le portique des Athéniens abrita d'abord les câbles qui tenaient les ponts que Xerxès avait fait construire pour franchir l'Hellespont ainsi que les ornements des navires qui soutenaient ces ponts (65) ; dans un second temps, y furent exposés les armes prises par les Athéniens sur un certain nombre de cités du Péloponnèse à l'occasion d'une victoire de Phormion en 429, si l'on en juge par une inscription qu'a vue Pausanias (66). Le portique des Cnidiens, plus connu sous le nom de Leschè de Cnide, fait exception puisqu'il abrite, comme on sait, non des armes ou autres prises de guerre, mais des peintures ; le bâtiment lui-même a peut-être été érigé à Delphes pour célébrer la libération de Cnide du joug perse à la suite des campagnes de Cimon (67). Nous n'avons pas fait figurer dans notre tableau le portique du sanctuaire d'Amphiaraos à Oropos, car sa destination reste mal assurée (68).

Les *Trésors*, tout comme les portiques, peuvent être des offrandes consacrées à la suite d'une victoire avant de recevoir, à leur tour, d'autres offrandes. On sait que ces petits bâtiments à antes étaient nombreux dans les deux grands sanctuaires de Delphes et d'Olympie. Pausanias en a dénombré dix à Olympie auxquels l'archéologie a permis d'en ajouter deux autres (69). A Delphes, aux treize Trésors signalés par la tradition littéraire (70), il faut en ajouter quatorze autres dont

les restes ont été exhumés (71). Il va sans dire que tous ne furent pas édifîés après une victoire à la guerre. Nous ne signalons ici que ceux pour lesquels cette précision nous est donnée par nos sources et qui se rapportent à notre période de référence. Le Trésor appelé par Pausanias «des Carthaginois» semble avoir été le seul de ce genre à Olympie (72). On peut penser qu'il fut construit par Gélon sur le butin fait à la bataille d'Himère en 480, encore que Pausanias se contente de nous dire qu'il contenait des offrandes consacrées par Gélon après un triomphe sur les Carthaginois (n° 21). A Delphes, des quatre Trésors qui peuvent être considérés comme des offrandes de victoire, celui des Athéniens (n° 22) est assurément le mieux connu mais les modernes discutent encore de la date à laquelle il fut construit. Si l'on accepte la date haute proposée par Pomtow et quelques autres, on peut aller jusqu'à penser que ce Trésor fut offert en remerciement après la chute de la tyrannie des Pisistratides, mais d'excellents arguments plaident en faveur de la thèse marathonnienne (73). Le Trésor de Brasidas et des Acanthiens que Plutarque nous signale (n° 23) et dont l'emplacement à Delphes a fait l'objet de nombreuses discussions (74), à été probablement consacré par les seuls Acanthiens qui y ont associé Brasidas à titre posthume (75). Le Trésor des Thébains (n° 25) qu'on a parfois mis en rapport avec la troisième guerre sacrée à partir d'une indication de Diodore est plus vraisemblablement une offrande consécutive à la victoire de Leuctres (76).

5. Objets divers (cf. tableau V)

La gamme est étonnante des objets que les Grecs ont consacrés à leurs dieux après une victoire. Leur signification se laisse toutefois assez aisément deviner. L'on ne s'attardera donc pas sur le palmier de bronze (n° 5) (77), les lits de culte (n° 6) (78), les étoiles d'or (n° 7) (79) ou les bœufs et vaches de bronze (nos 11 et 12) (80), pour insister, en revanche, sur une catégorie d'offrandes qui nous ramène à une conception agonistique de la guerre : les trépieds et les couronnes.

Assurément le *trépied* est à Delphes l'attribut d'Apollon et, à ce titre, il figure fréquemment sur les vases, les monnaies ou les bas-reliefs, à côté d'autres symboles apolliniens. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles cet objet est souvent offert en ex-voto à ce dieu. Mais l'on aura remarqué que Delphes n'est pas le seul sanctuaire où l'on offre des trépieds, ni Apollon le seul dieu qui soit honoré de cette façon. Il faut donc recourir à une interprétation moins restrictive de cette offrande et la rapprocher plutôt d'une pratique agonistique : l'on sait que depuis la plus haute antiquité il était d'usage d'offrir aux vainqueurs aux jeux, comme prix de leur victoire, des trépieds qu'ils conservaient avec eux ou qu'ils consacraient aux dieux. Que le même usage soit adopté pour la victoire à la guerre, voilà qui nous confirme une conception agonistique de la guerre que d'autres pratiques nous avaient déjà fait pressentir. Telle est, en tout cas, la signification du trépied d'or reposant sur un serpent de bronze que les Grecs offrirent au dieu de Delphes après la victoire de Platées et sur lequel Pausanias crut devoir faire inscrire le distique que l'on sait (n° 5) (81). L'on ne s'étonnera pas de ce que les Deinoméniens, fervents pratiquants des Jeux panhelléniques, aient choisi d'offrir un trépied à Apollon : Gélon pour célébrer sa victoire d'Himère en 480 et Hiéron celle de Cumes en 473 (n° 2) (82). Il arrive que le trépied, pour être mis en valeur, soit intégré à un ensemble plus imposant ; c'est le cas du trépied de bronze supporté par des statues de pierre représentant des Perses, que Pausanias signale dans l'Olympieion à Athènes et qui fut vraisemblablement consacré après les guerres médiques (n° 3).

TABLEAU V

Objets divers

	OFFRANDES	DÉDICANTS	LIEU DE CONSÉCRATION	CIRCONS- TANCES	RÉFÉRENCES
1	Trépieds	Grecs	Delphes	479	Hérod., IX, 80-81 Thuc., I, 132, 2 Diod., XI, 33, 2 Paus., X, 13, 9
2	"	Deinoménides	Delphes	480 et 473	Diod., XI, 26, 7 Athénée, VI, 231 f <i>Syll.</i> ³ , 34 et 35 C
3	"	Athéniens	Athènes (Acropole)	479	Paus., I, 18, 8
4	"	Lacédémoniens	Amyclée	404	Paus., III, 18, 8
5	Palmier de bronze	Athéniens	Delphes	467	Paus., X, 15, 4 Plut., <i>Nic.</i> , 13 <i>Quaest. conv.</i> , 724B
6	Lits	Ladécémoniens	Sparte	479	Thuc., III, 68, 3
7	Étoiles d'or sur mât de bronze	Eginètes	Delphes	480	Hérod., VIII, 122
8	Chevaux de bronze	Callias	Delphes	479	Paus., X, 18, 1
9	"	Tarentins	"	473	Paus., X, 10, 6-8 <i>F.D.</i> , II, 1, 73
10	"	Argiens	"	414	Paus., X, 9, 12
11	Bœufs de bronze	Platéens	"	479	Paus., X, 15, 1
12	Vache de bronze	Carystéens	"	479	Paus., X, 16, 6
13	Corne d'Amalthée	Miltiade	Olympie	495 (?)	Paus., VI, 19, 6
14	Couronnes	Athéniens	Athènes Acropole	429/8	<i>IG.</i> , I ² , 262
15	"	Lysandre	Athènes	404	<i>C.I.G.</i> , 153

L'offrande de *couronnes* nous paraît relever de la même conception agonistique de la victoire à la guerre. L'usage d'offrir au vainqueur aux jeux une couronne en guise de récompense est bien connu et l'on sait qu'il la consacrait le plus souvent aux dieux en action de grâces (83). De même, nous savons que plusieurs généraux vainqueurs se virent honorer de cette manière : c'est une couronne d'olivier que les Spartiates décernèrent à Thémistocle et à Eurybiade, tandis qu'ils gratifièrent Brasidas d'une couronne d'or (84). Nous ne savons ce que les récipiendaires en firent, mais il est probable qu'ils les consacrèrent aux dieux. Aussi n'est-il pas étonnant que l'on prenne l'habitude de déposer après une victoire non plus seulement la couronne que l'on a obtenue, mais une couronne d'or que l'on a commandée pour la consacrer en offrande. Lysandre procéda ainsi dans le temple d'Athéna sur l'Acropole après Aigos-Potamos et Conon en fit de même après sa victoire de Cnide. Au reste, l'habitude semble ainsi prise, depuis 428/27, d'offrir à la déesse une couronne d'or après chaque victoire mémorable. Il est probable que la première occasion en fut la victoire remportée par Phormion à Patras et à Naupacte (85).

*
* *

Au terme de cette longue revue des offrandes, l'impression qui prévaut est celle d'une extraordinaire diversité et aussi d'une grande continuité. Certes la période des guerres médiques est particulièrement féconde en offrandes consacrées après une victoire, mais c'est peut-être moins affaire de ferveur que de moyens. Le butin fait sur les Perses au cours de la seconde guerre médique fut d'une exceptionnelle richesse et, de ce fait, la part consacrée aux dieux plus généreuse. Mais les grandes victoires du IV^e siècle comme celle de Leuctres ou les entreprises heureuses d'un Conon, d'un Timothée ou d'un Iphicratès sont également célébrées avec magnificence.

Nous avons parlé de richesse et de magnificence. Certaines offrandes constituaient effectivement de véritables trésors que la piété des dédicants ou leur goût du faste avait accumulés dans les temples. On devine que la tentation pouvait être grande de s'en servir en cas de nécessité. On pense immédiatement à Périclès qui posa publiquement le principe de la réutilisation de ces offrandes sous forme d'un emprunt aux dieux. Faisant le compte des disponibilités financières qui pouvaient s'offrir à Athènes à la veille de la guerre du Péloponnèse, il mentionne, en effet, «l'or et l'argent non monnayés figurant dans les offrandes publiques et privées, plus les objets sacrés servant aux processions et aux jeux, le butin fait sur les Mèdes et tous autres trésors du même genre, le tout ne faisant pas moins de cinq cents talents». Ces ressources, précisait-il toutefois, devraient être ensuite intégralement restituées (86). On sait que cet exemple fut suivi et qu'à plusieurs reprises, par la suite, des emprunts furent faits au trésor d'Athéna, notamment lors de la crise de 407/6 (87).

Ce geste de Périclès a parfois embarrassé certains modernes en ce qu'il leur paraissait aller à l'encontre d'une règle qu'ils supposaient bien établie. «L'objet qui a été donné au dieu et reçu par lui, suivant les rites, devient *ἱερόν* et participe à la majesté et à l'inviolabilité des dieux», dit Homolle (88). «Le dérober, le déplacer, le détourner de son usage ou même y porter la main sont des actes sacrilèges», poursuit-il. Seul le peuple, conclut Homolle, peut, d'accord avec l'autorité religieuse, permettre cette expropriation des offrandes. Mais l'on a bien l'impression que cette règle, si elle a existé, n'a guère été suivie, car nous avons des exemples qui montrent que des

individus qui n'étaient investis d'aucune mission publique prenaient sur eux d'utiliser des armes pendues aux murs d'édifices religieux. Ainsi, à la veille de Salamine, raconte Plutarque, Cimon monte sur l'Acropole offrir à Athéna un mors de cheval, donnant à entendre par là que la cité n'avait pas besoin pour l'instant de cavaliers mais de marins. «Après avoir offert le mors, il prit un des boucliers suspendus dans le temple, fit une prière à la déesse et descendit vers la mer, redonnant ainsi du courage à beaucoup d'Athéniens» (89). C'est également de Plutarque que nous tenons le geste des conjurés de Thèbes appelant leurs concitoyens à se soulever contre la garnison lacédémonienne qui occupait le Cadmée et contre leurs complices thébains : «Ils appelèrent les citoyens à la liberté et armèrent ceux qui se présentèrent en enlevant les dépouilles suspendues aux portiques et en pillant les ateliers des fabricants de lances et d'épées qui se trouvaient alentour» (90).

Faut-il comprendre que la gravité du péril dans le cas de Cimon et l'imminence du besoin dans celui des conjurés thébains les autorisaient à transgresser une règle sacrée ? Ou faut-il croire que, dans l'exemple de Périclès, il s'agissait d'objets de valeur dont la disparition pouvait être dommageable pour le trésor de la déesse, tandis que dans les deux autres exemples, il ne s'agissait que de vulgaires armes prises sur l'ennemi ? Dans ce cas, le sacré ne faisait rien à l'affaire. Nous serions, pour notre part, assez tenté de croire que c'est le geste de la consécration qui avait seul une signification religieuse et qu'aucun sacré ne s'attachait à l'objet lui-même. C'est pourquoi, une fois le geste accompli, l'objet peut être réutilisé, ou au contraire laissé sur place avec valeur de symbole et servir aussi de mémorial. Nous avons déjà pressenti que cette dernière préoccupation n'était pas absente des intentions des dédicants. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

NOTES DU CHAPITRE IX

- (1) Nous disposons sur cette question de l'important mémoire rédigé au début de ce siècle par W.H.D. ROUSE, *Greek votive offerings*, Cambridge, 1902 (plus partic. ch. III, *War*, pp. 95-148). Nous renverrons fréquemment, pour le détail, à ce minutieux travail. Mais il est bien évident que depuis cette date de nombreuses découvertes tant archéologiques qu'épigraphiques ont permis de corriger certaines identifications, voire de connaître des offrandes que les sources littéraires n'avaient pas signalées. D'autre part nous serons amené, à maintes reprises, à nous écarter de certaines interprétations suggérées par ROUSE tant en ce qui concerne la signification de telle ou telle offrande que pour ce qui touche à l'intention qui préside, en général, à cette pratique.
- (2) HOM., *Il.*, VII, 81-83.
- (3) EUR., *Troy.*, 573-576.
- (4) Encore faut-il observer, comme le note très justement F. COURBY, *F.D.*, II, 1, 2, p. 308, que «Pausanias n'a ni tout noté, ni tout vu, ni voulu parler de tout ce qu'il avait noté ou vu».
- (5) Cf. la section réservée aux inscriptions dédicatoires dans la *Sylloge* de DITTENBERGER, n^{os} 1121 à 1156 ; cf. aussi *Fouilles de Delphes*, III, Fasc. 1, 3 et 4, 1929-1970 ; *Die Inschriften von Olympia* (DITTENBERGER-PURGOLD), 1896 ; G. KLAFFENBACH, *Griechische Epigraphik*, 2^e éd., Göttingen, 1966, pp. 61-64 ; M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, II, Rome, 1969, pp. 127-137.
- (6) Cf. les comptes des trésoriers d'Athènes dont la tenue et la publication furent ordonnées en 434/3. On trouvera, à la date de 1969, une liste des inscriptions relatives à ces comptes dans M. GUARDUCCI, *op. cit.*, pp. 228-237 ; il faut ajouter, depuis : *S.E.G.*, XXIV, 32, 34, pour les années 434/3 à 407/6 et XXIV, 44, pour 406/5 à 386/5. Sur l'importance de ces inventaires, cf. W.S. FERGUSON, *The treasurers of Athena*, Cambridge, 1932 et plus récemment J. TREHEUX, *Études sur les inventaires attiques*, in *Et. d'Hist. Class.*, II, Paris, 1965 = *Annales de l'Est*, 29, pp. 1-85. W.E. THOMPSON, *Notes on the treasurers of Athena*, in *Hesperia*, XXXIV, 1970, pp. 54-63, a apporté tout dernièrement des éclaircissements sur la fusion des trésoriers d'Athènes et des trésoriers des autres dieux en 406/5. Pour l'inventaire du sanctuaire d'Artémis Braurônia, cf. *I.G.*, II², 1514-1531 ; A.M. WOODWARD, *Financial documents from the Athenian Agora*, in *Hesperia*, XXXII, 1963, pp. 144-186 (plus partic. pp. 169-182). Pour les inventaires de Délos qui sont connus à partir de 390/84, cf. *I.G.*, II², 1636 sq. Pour Delphes, cf. *F.D.*, III, 5 et *B.C.H.*, 1938, pp. 348-357 ; 1942-43, pp. 84-133 ; 1949, pp. 201-247 ; 1951, pp. 264-306 ; 1957, pp. 38-75 ; 1960, pp. 467-484. Bien des inventaires ont servi de sources aux auteurs anciens qui y ont puisé les renseignements qu'ils nous donnent. On en a un exemple précis avec l'inventaire des offrandes confisquées par les Phocidiens à Delphes, inventaire consulté par THEOPOMPE, *F.H.G.*, I, 308 ; EPHORE, *F.H.G.*, I, 275 ; DIOD., XVI, 33, 56, 60 ; STRAB., XII, 3, 8 ; PLUT., *De Pyth. orac.*, 14, 16 ; PAUS., X, 8, 13, 16. Sur cet inventaire retrouvé par Bourguet en 1905, cf. Th. REINACH, *Une inscription historique de Delphes*, in *Rev. Arch.*, 1938, pp. 34-46.
- (7) Cf. la collection *Fouilles de Delphes*, notamment : T. II, 1, fasc. 2, 3, 5, 6 ; 2, fasc. 1, 3 ; T. IV, 1, fasc. 4 ; 2, fasc. 2. Pour Olympie, cf. *Berichte über die Ausgrabungen in Olympia*, T. I - VII, 1937-1961 ; L. DREES, *Olympia*, éd. angl., Londres, 1968.
- (8) Cf. *infra*, tableau V, B.
- (9) Sur tout ceci, cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Donarium* (Homolle), *Imago* (Courbaud), *Dedicatio*, *Consecratio* (Pottier), *Thesaurus* (Dorigny) ; ROUSE, *op. cit.*, pp. 341-347.
- (10) Schol. ARISTOPH., *Plout.*, 1197-98.
- (11) Cf. *Syll.*³, 911.
- (12) HEROD., IX, 80-81 ; DIOD., XI, 33, 2 ; PAUS., X, 13, 9 ; THUC., I, 132.
- (13) Cf. ROUSE, *op. cit.*, pp. 322-334. Il arrivait qu'il y eût plusieurs divinités ; elles étaient alors toutes énumérées ; ainsi du temple offert à une dizaine de dieux par les Sélinontins après une victoire du V^e s. : cf. MEIGGS-LEWIS, 38.
- (14) Cf., par ex., *Syll.*³, 23 B, MEIGGS-LEWIS, 19 (Marathon) ; *Syll.*³, 35 B, MEIGGS-LEWIS, 29 (Cumes).
- (15) Cf. *Syll.*³, 34, MEIGGS-LEWIS, 28 (trépied, Niké) ; MEIGGS-LEWIS, 36 (phiale) ; *Syll.*³, 111, MEIGGS-LEWIS, 95 (statues de bronze avec le nom des divinités et des mortels représentés).

- (16) Cf. par ex. *Syll.*³, 80, MEIGGS-LEWIS, 74.
- (17) Pour les offrandes des guerres médiques, on trouvera un classement commode (en fonction des circonstances de l'offrande) et un premier commentaire dans W. GAUER, *Weihgeschenke aus den Perserkriegen, Istanbuler Mitteilungen*, Würzburg, 1968.
- (18) Cf. M. DETIENNE, *La Phalange...*, p. 121.
- (19) EUR., *Phén.*, 1474.
- (20) Sur ces boucliers, cf. H.A. THOMPSON and R.E. WYCHERLEY, *The Agora of Athens*, Princeton, 1972, p. 92 et fig. 26.
- (21) EUR., *Phén.*, 574-576.
- (22) PAUS., X, 19, 4. Mais H.W. PARKE, *The Persian shields of Apollo*, in *Hermathena*, LIII, 1939, pp. 71-78, pense que ces boucliers sont à mettre plutôt en rapport avec la bataille de Platées, comme semble l'indiquer un texte d'Eschine (*C. Crés.*, 116).
- (23) Ce bouclier pose en effet un problème : Pausanias (V, 10, 4) dit avoir vu sur le fronton du temple un bouclier (*aspis*) orné d'une Gorgone en relief, mais il donne lui-même le texte d'une inscription où il est question d'une phiale (*phiale*). Une stèle de marbre découverte à Olympie (MEIGGS-LEWIS, 36) et dont l'inscription a été reconstituée grâce au texte de Pausanias semble attester que le Periégète a bien vu une inscription. M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, I, p. 469, pense qu'une confusion a pu se produire entre une phiale, sorte de vase large à bords relevés et un bouclier vu de l'intérieur. Mais une erreur de Pausanias qui a vu l'objet est peu vraisemblable. On peut également supposer, comme le suggèrent MEIGGS et LEWIS, qu'il y avait deux inscriptions : l'une sur le bouclier, l'autre sur une stèle accolée sans doute à un socle supportant la phiale. Dans ce cas il faudrait admettre que le même texte a été inscrit sur le bouclier et sur la stèle. Il faut bien avouer que ces différentes hypothèses aboutissent à une aporie.
- (24) Outre le casque de bronze trouvé à Olympie en 1817 (*Syll.*³, 35 B), l'on a découvert en 1959 un second casque de même facture, à Olympie également, avec la même inscription : cf. M. GUARDUCCI, *Epigr. grec.*, I, 346.
- (25) Mais Pausanias lui-même déclare douter qu'il s'agisse de l'épée de Mardonios ; celui-ci, dit-il, ayant combattu face aux Lacédémoniens, on ne voit pas comment les Athéniens auraient pu entrer en possession de son épée. D.B. THOMPSON, *The Persian spoils in Athens*, in *Studies pres. to H. Goldman*, 1956, pp. 282-291, pense que cette épée n'était pas forcément celle dont se servit Mardonios pendant le combat. Le chef perse devait en posséder plusieurs sous sa tente et c'est en s'emparant de celle-ci après le combat que les Athéniens firent leur prise.
- (26) *Syll.*³, 479, ll. 5-6 ; cf. aussi le règlement amphictyonique relatif aux Pythiades en 380/79 : SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 78, l. 26.
- (27) Cf. *I.G.*, I², 45, 63.
- (28) Cf. M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris, 1949, T. II, p. 908.
- (29) Cf. ROUSE, *op. cit.*, p. 111.
- (30) Cf. Aristomène dédiant son bouclier à Trophonios au sanctuaire de Lébadée (PAUS., IV: 16, 7).
- (31) Sur ce bouclier, cf. ATHEN., XIII, 605 a.
- (32) Cf. B.V. HEAD, *Historia Numorum*, Oxford, 1911, p. 145 : monnaie d'Himère représentant Niké tenant un aplustre.
- (33) Sur cet épisode qui coûta la vie au frère d'Eschyle, cf. HEROD., VI, 114.
- (34) PAUS., V, 25, 1.
- (35) Il y a aussi les statues de culte – en particulier la statue faite par Phidias (V, 10, 3 et 11, 1-10) –, d'innombrables statues exécutées avec le produit des amendes infligées aux athlètes qui dérogeaient aux règles des Jeux (V, 21, 2-17) et les statues offertes pour diverses raisons par des particuliers (par ex., V, 22, 1 ; 23, 7).
- (36) Cf. la liste dans G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, Paris, 1936, pp. 17 à 20 : n° 26, 32, 37, 40, 41, 43, 44, 49, 57, 58, 62, 67.
- (37) Cette statue fut érigée sans doute après 465 et achevée vers 458/455, comme le laisse penser un examen du piédestal : cf. A.E. RAUBITSCHKE and G.P. STEVENS, *The pedestal of the Promachos*, in *Hesperia*, 1946, pp. 117-124. Elle commémorait sans doute les victoires de Cimon à Eion et à l'Eurymédon plutôt que Marathon comme le dit PAUSANIAS, I, 28, 2.

- (38) Cf. *infra*, ch. XII.
- (39) L'offrande des Tégéates (n° 21) est consécutive à la victoire remportée par Epaminondas et ses alliés arcadiens lors d'une promenade militaire en Laconie en 370/69, comme le suggère G. DAUX, *Pausanias...*, pp. 79-81 ; cf. aussi *F.D.*, III, 1, 3-10 où figurent l'épigramme et le nom des statues qui accompagnaient l'offrande. Outre cette Niké, il faut signaler à Delphes l'existence probable d'une Niké offerte par les Athéniens après une campagne victorieuse en Acarnanie, en 426, aux côtés de leurs alliés, les Messéniens de Naupacte. Cette Niké devait figurer sur un pilier triangulaire signalé par F. COURBY, *F.D.*, II, 1, 2, pp. 297-302, qui y verrait volontiers une réplique de la Niké de Paeonios de Mende. Dans le même sens, cf. *TOD.*, I², 65 et le commentaire.
- (40) L'une d'elles est la célèbre Niké de Paeonios de Mende (n° 17) dont on a retrouvé la dédicace (*Syll.*³, 80, MEIGGS-LEWIS, 74).
- (41) Outre la Niké qui figurait probablement au sommet de la colonne de Callimaque dressée sur l'Acropole (n° 12), sur laquelle on verra A.E. RAUBITSCHKEK, *Dedications from the Athenian Acropolis*, n° 13, MEIGGS-LEWIS, 18, il faut signaler les Nikés d'or consacrées à Athéna Niké et sur lesquelles on verra D.B. THOMPSON, *The golden Nikai reconsidered*, in *Hesperia*, XIII, 1944, pp. 173-209, qu'il faudrait compléter avec les *S.E.G.* relatifs aux comptes des trésoriers de la déesse parus après cette étude (cf. *supra*, note 6).
- (42) Cf., en dernier lieu, E.B. HARRISON, *Archaic and archaistic sculpture*, Princeton, 1965 (T. XI de *The Athenian Agora*), pp. 108-176.
- (43) Pour les témoignages littéraires et épigraphiques, cf. R.E. WYCHERLEY, *Literary and epigraphical testimonia*, Princeton, 1957, (T. III de *The Athenian Agora*), pp. 103-105.
- (44) Cf. B.D. MERITT, *Epigrams from the battle of Marathon*, in *Studies pres. to H. Goldman*, Londres, 1956, pp. 268-280.
- (45) *I.G.*, II², 3130 ; XEN., *Hipp.*, III, 2. Cf., là-dessus, H. THOMPSON and R.E. WYCHERLEY, *The Agora of Athens*, Princeton, 1972, p. 95.
- (46) C'est Pausanias qui nous dit qu'il s'agissait d'une statue d'Apollon. Hérodote, VIII, 121, parle en revanche d'une statue d'homme (*andrias*).
- (47) ROUSE, *op. cit.*, p. 360.
- (48) PAUS., X, 13, 7 ; cf. aussi *Syll.*³, 202 A, B. Hérodote fait également allusion à ce groupe dans un passage (VIII, 27) dont G. DAUX, *Pausanias...*, p. 138, n. 1, a proposé une traduction plus convaincante que celle de Ph.-E. LEGRAND, *C.U.F.*, *ad loc.*
- (49) Cf. PAUS., VI, 1 à 17 ; L. MORETTI, *Iscrizioni agonistiche greche*, Rome, 1953, *passim*.
- (50) On peut sans doute aussi noter une réserve analogue dans l'offrande dite de « l'hémicycle des Rois » à Delphes ; les Argiens ont offert des statues de leurs rois légendaires après la fondation de Messène parrainée par Argiens et Thébains à la suite de la campagne d'Epaminondas dans le Péloponnèse en 369 ; cf., sur cette offrande, F. SALVIAT, *L'offrande de l'hémicycle « des Rois » à Delphes et l'Héraclès béotien*, in *B.C.H.*, LXXXIX, 1965, pp. 307-314.
- (51) Sur le groupe de Delphes (n° 9), où Lysandre figurait au milieu de six divinités et accompagné de son pilote, de son devin et de vingt-huit de ses collègues lacédémoniens, la bibliographie est considérable. On renverra principalement à J. POUILLOUX et G. ROUX, *Enigmes à Delphes*, Paris, 1963, pp. 16-36 et 55-60 qui ont proposé une restitution à l'épigramme qui accompagnait l'offrande ; J. BOUSQUET, *Inscriptions de Delphes, I : la base d'Aigos-Potamos à Delphes*, in *B.C.H.*, XC, 1966, pp. 428-446, qui restitue le nom d'un navarque non mentionné par Pausanias. Sur les problèmes topographiques posés encore par le monument, cf., en dernier lieu, J. BOMMELAER, *Le monument de Lysandre à Delphes : état actuel de la recherche*, in *R.E.G.*, 1971, pp. XXII-XXVI.
- (52) Celui de son emplacement n'est pas le moindre. Sur cette question cf. J. POUILLOUX et G. ROUX, *op. cit.*, p. 7 sq. et, plus récemment, A.E. RAUBITSCHKEK, *Zu den zwei attischen Marathondenkmälern in Delphi*, in *Mélanges helléniques offerts à G. Daux*, Paris, 1974, pp. 315-316, selon qui le monument, situé d'abord près du Trésor des Athéniens avec une première inscription, aurait été transporté plus tard à l'entrée du sanctuaire avec une nouvelle inscription ; c'est sous cette forme que Pausanias l'aurait vu. Retenons de cette hypothèse que si un tel déménagement eut lieu, il n'est pas impossible que la nouvelle inscription n'ait pas transcrit fidèlement la première. Ce qui pourrait rouvrir la discussion sur le nom de

- l'artiste qui exécuta ce groupe : Phidias ou Hégias ? Mais l'hypothèse paraît pour le moins audacieuse, car ce groupe se situe mal dans la série d'offrandes placées à l'entrée du sanctuaire.
- (53) Cf., en dernier lieu, P. VIDAL-NAQUET, *Une énigme à Delphes in R.H.*, CCXXVIII, 1967, pp. 281-302 et W. GAUER, *op. cit.*, pp. 65-70. La présence de Thésée dans ce groupe est un des arguments invoqués par les partisans d'une initiative cimoniaque. Cette présence est confirmée par E. BERGER, *Das Urbild des Kriegers aus der Villa Hadriana und die Marathonische Gruppe des Phidias in Delphi*, in *M.D.A.I. (R.)*, LXV, 1958, pp. 6-32, selon qui nous aurions dans le guerrier de la Villa Hadriana une réplique du Thésée du groupe delphique.
- (54) Cf. *infra*, notre chapitre sur « Le vainqueur et la tentation de la vie divine ».
- (55) Cf. ROUSE, *op. cit.*, p. 140 et toute la rubrique intitulée : « Artistic representation of the human act blest by the god », pp. 129 sq.
- (56) Nous prenons $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ au sens de : égards, considérant qu'il a souvent ce sens en association avec $\tau\lambda\mu\eta\acute{\iota}$ (cf. PLAT., *Eut.*, 15 a), et non pas au sens de reconnaissance qu'il a, par exemple, pour désigner précisément l'action de grâces. Dans ce cas, Pausanias eût usé d'un chiasme particulièrement savoureux en attachant aux hommes la $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ et aux dieux la $\tau\lambda\mu\eta\acute{\iota}$. Mais nous ne pensons pas que telle ait été son intention.
- (57) W.K. PRITCHETT, *Ancient Greek military practices*, I, p. 100.
- (58) Cf. HEROD., VIII, 52 (et déjà V, 77).
- (59) On sait que le projet fut conçu dès 449 ou 448 par les héritiers de Cimon. L'on a pensé pendant longtemps que le temple de marbre qui fut construit à partir de 435 correspondait à ce projet et que ce retard s'expliquait par l'opposition du parti démocratique qui aurait préféré le projet péricléen du Parthénon : cf., p. ex., J. CHARBONNEAUX, R. MARTIN et F. VILLARD, *Grèce classique*, (collect. *Univers des Formes*), Paris, 1969, pp. 46-47. Mais, tout récemment, J.A. BUNDGARD, *Le sujet de I.G. I², 24*, in *Mélanges Helléniques offerts à G. Daux*, Paris 1974, pp. 43-49, a bien montré que le décret qui chargeait Callicratès de faire un projet de temple à la déesse ne concernait pas le temple en marbre mais un temple en calcaire qui a dû être bâti avant 446.
- (60) Peut-être faut-il y ajouter l'autel de Chios à Delphes (PAUS., X, 14, 7 ; HEROD., II, 135) construit dans le deuxième quart du V^e siècle. Mais rien ne vient nous indiquer qu'il fut consacré après une victoire à la guerre. Sur cet autel, cf. F. COURBY, in *F.D.*, II, 1, 2, pp. 119-137.
- (61) Cf. E. SAGLIO, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Ara*.
- (62) Même si la date de l'institution de la fête des Eleutheria est l'objet de discussions (cf. R. ETIENNE et M. PIERART, *Un décret du Koinon des Hellènes à Platées en l'honneur de Glaucon, fils d'Eteocles d'Athènes*, in *B.C.H.*, XCIX, 1975, pp. 51-75), il n'y a pas lieu de mettre en question la réalité du sacrifice offert après la bataille après que l'on eut éteint dans tout le pays les foyers souillés par les Barbares. L'autel que Pausanias a vu et sur lequel, du temps de Thucydide, on continuait à offrir un sacrifice a fort bien pu être dressé dès le lendemain de la bataille, sur l'injonction de l'oracle. Au reste, on a récemment reconnu cet autel dans la fondation d'un bâtiment rectangulaire, à quelque distance de Platées : TH. G. SPYROPOULOS, $\epsilon\upsilon\delta\omicron\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \beta\omicron\lambda\omega\tau\upsilon\lambda\alpha\varsigma$, in *Arch. Anal. Ath.*, VI, 1973, pp. 375-395.
- (63) Pausanias signale, en deux autres passages, des autels dédiés à Hélios à Corinthe (II, 14, 6 ; II, 2), mais il ne s'agit pas d'autels élevés après une victoire. Sur Hélios et ses représentations dans la céramique et sur les monnaies, cf. L. LACROIX, *Études d'archéologie numismatique*, Bruxelles, 1974, pp. 92-98.
- (64) Elle a aussi sa statue au Prytanée : cf. PAUS., I, 18, 3 et IX, 16, 2 ; cf. aussi *I.G.*, II², 1496, II 94 et 127 où un sacrifice à la paix est mentionné à Athènes pour 333/32 et 332/31.
- (65) C'est du moins l'interprétation de P. AMANDRY, in *F.D.*, II, 1, 5, pp. 33-121, qui pense que les *hopla* dont parle l'inscription *Syll. 3*, 29, étaient non pas des armes prises sur les Chalcidiens en 506 ou sur les Eginètes avant les guerres médiques, mais bien les câbles des ponts et les acrotères pris sur les Perses en 478. Contra, cf. R. MEIGGS and D. LEWIS, *A selection of Greek historical Inscriptions*, p. 54, qui jugent que cette interprétation s'accorde mal avec les renseignements fournis par Hérodote ; tout en admettant que le portique fut construit à date haute, les auteurs pensent qu'il s'agit bien d'armes et qu'elles ne furent pas prises sur les Perses dont il n'est curieusement rien dit dans l'inscription. Ces réserves ne nous paraissent pas convaincantes : il n'est pas rare qu'une inscription dédicatoire se contente de mentionner que l'offrande a été faite sur le butin pris « sur les ennemis » sans autre précision.

- (66) PAUS., X, 11, 6. C'est cette inscription qui a entraîné Pausanias à penser que le portique lui-même avait été construit à cette occasion. P. AMANDRY, *op. cit.*, qui a relevé, à juste titre, l'erreur de Pausanias et distingue bien les deux séries d'offrandes, va jusqu'à penser que l'inscription concernant la victoire de Phormion n'a peut-être pas figuré sur un des boucliers entreposés sous le portique, comme le dit Pausanias ; elle aurait été gravée sur la base d'une statue ou d'un autre monument commémoratif élevé à proximité du portique ou transféré près de celui-ci à une date ultérieure. Cette interprétation ne nous paraît pas s'imposer : il est parfaitement concevable que le portique ait abrité les témoignages successifs des victoires athéniennes ; l'inscription de 429 ne faisant pas, au demeurant, double emploi avec celle de 478, il n'y a pas lieu de la trouver insolite. Il est, d'autre part, tout à fait courant que des boucliers servent de support à une inscription dédicatoire.
- (67) Hypothèse soutenue par U. WILLAMOVITZ-MOELLENDORF, *Pindaros*, Berlin, 1922, p. 73, qui propose de mettre en rapport ce portique avec la bataille de l'Eurymédon. Mais J. POUILLOUX, *F.D.*, II, 1, 6, pp. 120-139, fait remarquer avec raison que si l'hypothèse est plausible, elle se justifierait mieux si l'on pouvait trouver quelque signification politique aux représentations de Polygnotos qui décoraient ce portique.
- (68) Ce portique date vraisemblablement du milieu du IV^e siècle comme peuvent le laisser penser les proportions des chapiteaux et des bases. Une inscription se devine d'après les lettres qui subsistent sur l'architrave. Cf., sur ce portique, J.-J. COULION, *The stoa of the Amphiarion, Oropos*, in *A.B.S.A.*, LXIII, 1968, pp. 147-183.
- (69) Cf. la liste dans H. BERVE, G. GRUBER et M. HIRMER, *Temples et sanctuaires grecs*, Paris, 1965, p. 127.
- (70) Pausanias, Plutarque, Hérodote, Appien, Diodore, Strabon.
- (71) Pour un recensement commode et récent, cf. le plan du sanctuaire et la liste des édifices donnés par G. ROUX, *Delphes*, Paris, 1976, *in fine*.
- (72) Celui des Mégariens a bien été construit après une victoire sur les Corinthiens mais à une époque précédant les Olympiades, selon PAUSANIAS, VI, 19, 13.
- (73) Sur cette question, cf. P. de LACOSTE-MESSELIÈRE in *F.D.*, IV, 1, 4, pp. 259-267. Les partisans de la date haute n'ont pas désarmé : cf. encore H. BERVE *et alii*, *op. cit.*, p. 140.
- (74) Ce n'est en tout cas pas le « Trésor XVII » comme l'a bien montré J. POUILLOUX, in *F.D.*, II, 1, 6 pp. 33-39.
- (75) Le retentissement en Chalcidique de la campagne de Brasidas fut, en effet, considérable. Il s'y était présenté partout comme un libérateur (cf. le discours que lui prête THUC., IV, 85-87) et, longtemps après sa mort, son action contribua certainement à entretenir dans les cités de la région des sentiments de révolte contre l'impérialisme athénien. Sur tout ceci, cf. R. MEIGGS, *The Athenian Empire*, pp. 334-339. Le Trésor construit par les Acanthiens apparaît donc essentiellement comme un hommage à Brasidas plus que comme une offrande au dieu de Delphes.
- (76) Cf. G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, Paris, 1936, p. 102.
- (77) C'est à la fois un symbole de victoire et un attribut d'Apollon : cf. P. AMANDRY, *Le palmier de bronze de l'Eurymédon*, in *B.C.H.*, LXXVIII, 1954, pp. 295-315, avec la bibliographie du sujet. Mais certains ont pensé y trouver une représentation d'Apollon lui-même : cf. M. CLAESSEN, *Le palmier, symbole d'Apollon*, in *B.I.B.R.*, XIX, 1938, pp. 83-102.
- (78) Ces lits étaient probablement disposés autour d'une table où l'on offrait aux dieux des repas sacrés ; l'on n'a malheureusement pas de témoignages assurés de l'existence de cette pratique à l'époque classique grecque, mais elle est attestée pour l'époque hellénistique : cf. O. WALTER, *Der Säulenbau des Herakles*, in *M.D.A.I.* (A), LXII, 1937, pp. 41-51 ; on est mieux renseigné encore pour l'époque romaine : cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Lectisternium*. F. de VISSCHER, *Héraclès Epitrapézios*, Paris, 1962, a montré, il est vrai, que le dieu pouvait aussi prendre ses repas assis.
- (79) Dédiées aux Dioscures dont elles sont un symbole fréquent. Cf., par ex., DIOD., IV, 43 ; PLUT., *Lys.*, 12, 1.
- (80) Pausanias nous explique que ces animaux étaient le symbole de la prospérité retrouvée après la victoire sur les Barbares. Mais P. AMANDRY, in *F.D.*, II, 1, 5, p. 105, fait remarquer que cette offrande ne pouvait avoir aucun rapport avec les guerres médiques puisque Carystos était du côté perse pendant le conflit. Cette objection n'est pas sans fondement, d'autant qu'on peut faire observer que le bœuf figure fréquemment sur les monnaies des villes d'Eubée : cf. G.K. JENKINS, *Monnaies grecques*, p. 52 et pl. 78, 181.

Une vache pouvait donc avoir été offerte pour toute autre occasion qu'une victoire.

- (81) Cf. aussi *Syll.*³, 31, MEIGGS-LEWIS, 27. Sur ce trépied, cf. W. GAUER, *op. cit.*, pp. 75-96. Nous reviendrons plus loin sur la signification du geste de Pausanias.
- (82) La discussion a surtout porté sur le nombre des trépieds offerts par les Deinoménides et les victoires auxquelles ils se rapportaient. Pour Th. HOMOLLE, *Les offrandes delphiques des fils de Deinoménos et l'épigramme de Simonide*, in *Mélanges Weil*, Paris, 1898, pp. 207-244, c'est quatre trépieds (autant que de Deinoménides) qui furent offerts et pour la seule bataille d'Himère, Gélon ayant voulu associer ses frères à sa victoire. Pour B. GENTILI, *I tripodi di Delfi e il carme III di Bacchilide*, in *La parola del passato*, VIII, 1953, pp. 199-108, ce sont trois trépieds qui furent dédiés à Delphes : un par Gélon et deux par Hiéron ; ce dernier installa sur une même base le trépied de Gélon et celui qu'il dédia lui-même après Cumes ; quant au troisième trépied il célébrait sans doute une victoire aux jeux remportée postérieurement.
- (83) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Corona* (Egger).
- (84) HEROD., VIII, 126 ; PLUT., *Thém.*, 21 ; THUC., IV, 121.
- (85) La couronne n'apparaît pas dans les inventaires de 434/3. Sa mention ne devient régulière qu'à partir de 428/7 et jusqu'en 321/20 ; cf., sur ce point, G. DONNAY, *L'Athéna Chrysléphantine dans les inventaires du Parthénon*, in *B.C.H.*, XCII, 1968, pp. 21-28.
- (86) THUC., II, 13, 4-5. Cf. aussi EPHORE, *F. Gr. Hist.*, 70, F. 196 ; DIOD., XII, 40, 3.
- (87) C'est à cette occasion que plusieurs des Nikés d'or de l'Acropole furent fondues. Cf. A.W. WOODWARD, *The golden Nikai of Athena*, in *Arch. Eph.*, 1937, pp. 159-170 ; D.B. THOMPSON, *The golden Nikai reconsidered*, in *Hesperia*, XIII, 1943-44, pp. 173-209.
- (88) HOMOLLE, in *Dict., des Ant.*, s.v. *Donarium*.
- (89) PLUT., *Cim.*, 5, 3.
- (90) PLUT., *Pélop.*, 12, 1.

CHAPITRE X

LES SACRIFICES D'ACTION DE GRACES

1. Un usage très répandu

Comme il arrive souvent, c'est chez les Tragiques que l'on trouvera l'énoncé de ce qui peut paraître une règle générale. On se rappelle en effet qu'avant de livrer bataille à Polynice, Étéocle s'engage à « faire couler le sang des brebis sur les autels divins, pour célébrer notre victoire » (1). De fait, la règle n'a guère souffert d'exception. Certains modernes ont prétendu que les Spartiates n'offraient pas de sacrifice d'action de grâces après une victoire, car ils étaient si accoutumés aux succès qu'ils n'en voyaient pas la nécessité (2). Pareille assertion résulte en fait d'une mauvaise lecture de Plutarque. Racontant les transports de joie qui accueillirent à Sparte en 368 la nouvelle d'une victoire remportée par Archidamos sur les Arcadiens, Plutarque nous dit : « Jusque là ils considéraient comme si ordinaire et si naturel de vaincre les ennemis qu'ils immolaient seulement aux dieux, dans la ville, en reconnaissance de la victoire, un coq, que les combattants ne prenaient pas de grands airs et que ceux qui apprenaient la nouvelle n'exultaient point de joie ; même après la bataille de Mantinée que Thucydide a racontée, les magistrats se contentèrent de faire porter à celui qui annonça la victoire une portion de viande du repas commun pour sa bonne nouvelle et rien de plus » (3).

Il est clair que ce que Plutarque veut dire c'est que jusqu'à une certaine date, l'on fêtait la victoire avec sobriété, mais, si modeste qu'il parût, le sacrifice n'en était pas moins réel. Au reste, nous avons pour une période antérieure à 368 d'autres exemples de sacrifices d'action de grâces accomplis par des Spartiates, comme on le verra. Et même si les Spartiates ont répugné pendant longtemps à donner chez eux quelque éclat à ce genre de cérémonie, ils ne refusaient pas de s'y joindre quand elle était célébrée avec faste par une coalition dont ils faisaient partie. C'est Pausanias, en effet, qui offre au nom des Grecs le sacrifice d'action de grâces après Platées (4). C'est donc un usage fort répandu en Grèce puisque les Macédoniens s'y conformaient. On voit en effet Philippe et les Thébains sacrifier après leur victoire sur les Phocidiens en 346 (5) et nous n'avons aucune raison de penser que les Macédoniens suivaient en cela les Thébains, puisque nous savons que Philippe célébra de cette façon la prise d'Olynthe en 348 (6). Le terme utilisé généralement

* Voir notes p. 186.

pour désigner le sacrifice d'action de grâces est *épinikia* (7) (sous-entendu : *thusia*), mais l'on emploie quelquefois aussi celui d'*euangélia*, notamment quand on vient d'apprendre par un messager la nouvelle de la victoire (8).

2. Ses modalités

A quel moment avait lieu ce sacrifice ? Dans certains cas, immédiatement après la victoire. Après avoir emporté une position forte contre les Chalybes, les Dix-Mille offrirent un sacrifice et élevèrent un trophée, accomplissant ainsi les deux gestes essentiels qui sanctionnent une victoire (9). L'ordre peut être d'ailleurs inversé, le trophée étant érigé d'abord et le sacrifice célébré ensuite ; c'est ce que fait Dion après sa victoire sur Denys : après avoir fait enlever les morts, il élève un trophée et rend grâces aux dieux par un sacrifice (10). Mais il est plus fréquent d'attendre quelque temps pour célébrer dignement cette cérémonie. D'abord parce qu'il vaut mieux être sûr que la victoire est complète et que tout danger est écarté ; pour ne s'en être pas assurés, les Syracusains se font surprendre au beau milieu de leurs réjouissances par un adversaire qu'ils pensaient avoir rejeté à la mer (11) ; les Dix-Mille sont mieux inspirés qui attendent d'être arrivés enfin à Trapézonte, au terme de leurs pérégrinations, pour offrir aux dieux le sacrifice promis (12). Ensuite parce que, comme on l'a vu plus haut, toute souillure doit être préalablement écartée ; quand il ne s'agit que d'enlever les morts, c'est chose aisée, mais dans certains cas, les préparatifs sont plus longs ; après Platées, il faut éteindre tous les foyers souillés par le passage des Barbares avant de pouvoir faire le sacrifice prescrit par l'oracle de Delphes (13). Enfin, parce que le sacrifice d'action de grâces, contrairement au sacrifice qui précède la bataille, ne se présente pas comme un acte isolé ; il s'insère le plus souvent dans un contexte général de réjouissances au cours desquelles divers autres actes religieux sont accomplis. Il n'est pas rare en effet qu'un sacrifice s'accompagne de libations et d'un péan (14) ; une procession est parfois organisée en l'honneur des dieux (15) ; et surtout, des jeux et concours animent la fête dans laquelle prend place le sacrifice. Après Marathon, les Athéniens offrent à Pan des sacrifices et une course au flambeau (16). A Trapézonte, les Dix-Mille célèbrent un sacrifice et donnent des jeux gymniques en l'honneur d'Héraclès et de Zeus Sôter (17). Après la victoire de Cyzique, les Athéniens offrent aux dieux des sacrifices et organisent une fête (18).

Qui officie dans le sacrifice d'action de grâces ? Lorsqu'il a lieu sur le théâtre des opérations, c'est, bien entendu, au général qu'il revient de le célébrer, ce qu'il accomplit la tête couronnée (19). Lorsque la cérémonie se déroule dans la cité, le soin en revient ou, mieux, l'honneur en échoit à un groupe de citoyens choisis par le peuple. Ainsi la tribu Aiantis qui s'est particulièrement distinguée dans la bataille de Platées reçoit la mission d'offrir aux Nymphes Sphragitides le sacrifice prescrit par la Pythie (20) ; quant aux sacrifices que l'oracle recommande de faire après que la révolte de l'Eubée eut été matée en 446/45, on se rappelle que, sur décision du peuple, ils furent accomplis par trois hommes choisis par un chresmologue réputé (21). Le sacrifice d'action de grâces, contrairement au sacrifice accompli avant la bataille, met donc en jeu un plus grand nombre de participants. Certes, avant la bataille, c'est sous le regard de tous qu'officiant le général et le devin, comme nous l'avons montré plus haut (22), mais cette présence reste, d'une certaine manière, passive. Le sacrifice d'action de grâces, lui, dans la mesure où il s'intègre dans un ensemble d'actes religieux qui requièrent le concours de tous, dépasse très largement le cadre des rapports entre les guerriers et les dieux. La cité, dans son ensemble, prend en compte, à cette

occasion, les exploits d'une partie de ses fils et les remerciements qu'ils doivent adresser aux dieux. On remarquera que ce sacrifice n'est pas une liturgie, mais que c'est le trésor public qui en supporte la charge, comme cela nous est bien spécifié par Plutarque qui a dû avoir sous les yeux le texte du décret recommandant le sacrifice aux Nymphes Sphragitides (23).

3. Les divinités honorées

Elles ne sont pas toujours spécifiées. A plusieurs reprises, nos sources se contentent de nous indiquer que le sacrifice est offert «aux dieux», sans autre précision (24). Mais, dans un certain nombre de cas, la divinité à laquelle est offert le sacrifice est mentionnée. C'est ainsi qu'Artémis (25), Poseidon (26), Apollon (27), Héraclès (28), Hélios (29) et Ammon (30) se voient offrir des sacrifices d'action de grâces après une victoire. Mais nous voudrions insister sur deux divinités qui nous paraissent particulièrement intéressantes dans le registre de l'action de grâces : Zeus, dont le rôle d'arbitre dispensateur de victoire, que nous avons dégagé à propos du trophée, est confirmé par la nature même des épithètes sous lesquelles il est honoré dans le sacrifice ; Pan, parce qu'il représente le type même de ces divinités dont le culte surgit ou revit dans l'atmosphère d'angoisse, puis de soulagement, qui accompagne les grands périls.

a) Zeus

Il est honoré dans les sacrifices d'action de grâces comme *Eleuthérios* et comme *Sôter*. C'est à Zeus Eleuthérios que la Pythie, interrogée au lendemain de Platées sur la divinité à honorer, recommande d'offrir un sacrifice (31). Le dieu apparaît à cette occasion comme celui qui a rendu aux Grecs leur liberté et c'est ce que souligne bien une épigramme de Simonide : «Les Grecs, par la force de leurs bras, avec l'aide d'Arès, confiants dans leur courage indomptable, ont vaincu les Perses ; et ils ont élevé, ornement de la Grèce délivrée, cet autel dédié à Zeus libérateur» (32). Si donc, à l'époque hellénistique, Zeus Eleuthérios a pu apparaître comme le dieu de la liberté individuelle et, de ce fait, être honoré par les esclaves affranchis (33), à l'époque classique il est d'abord le dieu qui assure et conserve la liberté aux cités et secondairement seulement aux individus. Ce ne peut être qu'à ce titre qu'il s'est vu consacrer un portique à Athènes (34). Malgré certains scholiastes et lexicographes, ce portique ne doit pas son nom au fait qu'il fut construit par des affranchis (35), mais bien à l'action du dieu pendant les guerres médiques (36). Au reste, à l'époque hellénistique, on continuera à y accrocher des armes de guerre en offrandes : tel le bouclier de l'Athénien Léocritos qui en 288 contribua à libérer Athènes des Macédoniens (37). Une statue de Zeus Eleuthérios se dresse également à Athènes dans le quartier du Céramique, à côté du Portique Royal ou peut-être devant le portique de Zeus Eleuthérios (38). C'est près de cette statue qu'était érigée la stèle portant le fameux décret d'Aristotélès sur la deuxième confédération maritime athénienne ; rappelons que ce texte disait, en manière de préambule, que c'était pour libérer les Grecs du joug lacédémonien que la confédération avait été organisée (39). Ailleurs qu'à Athènes, Zeus Eleuthérios est également associé à l'idée de victoire libératrice. Plusieurs villes siciliennes frappent des monnaies à l'effigie de Zeus Eleuthérios, après les victoires de Timoléon qui leur ont rendu la liberté (40). Il n'est pas impossible que les monnaies frappées par Dion avec une tête de Zeus Libérateur aient célébré à Syracuse sa victoire sur Denys le Jeune (41).

C'est en qualité de *Sôter* que Zeus est honoré dans le sacrifice que les Dix-Mille lui offrent à Trapézonte ; c'est également à Zeus *Sôter* que Diomédon, l'un des généraux athéniens des

Arginuses, voulait rendre grâces quand il en fut empêché par sa condamnation à mort (42). Cette épiclese du dieu est bien connue, car elle est fréquemment attestée (43). Nous ne mentionnerons ici que les exemples que nous pouvons mettre avec certitude en relation avec la guerre et, plus encore, avec la victoire à la guerre. C'est Zeus Sôter qui, à la veille de Platées, conseille le chef platéen, Arimnestos, sur l'emplacement à choisir pour ranger ses troupes en ordre de bataille (44). Lorsque les Dix-Mille se préparent à livrer bataille à Cunaxa, le mot d'ordre que font passer les chefs est : « Zeus Sôter et Niké » (45). Plusieurs cités rendent un culte à Zeus Sôter, à la suite de l'intervention du dieu dans une guerre heureuse. A Athènes, son culte semble s'être confondu, sur l'Agora du moins, avec celui de Zeus Eleuthérios, comme nous l'indiquent une scholie d'Aristophane et un passage d'Isocrate (46). D'autre part, à la fête des Diisôtéria, les éphèbes athéniens participaient à la course de trières organisée en l'honneur du dieu en Skirophorion (47) ; le même mois, ils sacrifiaient un taureau à Zeus Sôter et Athéna Sôteira (48). On peut considérer ces manifestations comme des actions de grâces, si on les rapproche du sacrifice à Zeus Tropaios que les éphèbes célébraient devant le trophée de Salamine chaque année, au cours d'un bref séjour dans l'île (49). A Messène, c'est pour fêter la libération de la Messénie à la suite des victoires d'Epaminondas que l'on érigea sur l'Agora de cette ville une statue de Zeus Sôter (50).

b) Pan

C'est pour récompenser ce dieu de l'aide qu'il leur apporta à Marathon que les Athéniens lui offraient chaque année des sacrifices et une lampadédromie. Pan aurait en effet promis aux Athéniens son aide en se montrant à Philippidès, messager athénien parti chercher du secours à Sparte à l'approche des Perses (51). Ce dieu n'apparaît véritablement comme dieu des armées qu'à l'époque hellénistique ; les Antigonides donnèrent à son culte une impulsion particulièrement vigoureuse et les exemples abondent d'hommages qui lui sont rendus un peu partout par des militaires (52). Mais, à l'époque classique, Pan se manifeste peu dans les choses de la guerre. Nous n'avons relevé, sauf erreur, que deux interventions du dieu dans ce domaine : la première se situe à la veille de Marathon, au cours de l'apparition qui vient d'être rappelée. On notera cependant que l'assistance promise par le dieu ne s'est à aucun moment matérialisée ; du moins Hérodote ne revient plus sur ce sujet par la suite ; la seconde à Platées où Aristide se voit conseiller par l'oracle de Delphes d'adresser des prières, entre autres divinités, à Pan et aux Nymphes Sphragitides, s'il veut remporter la victoire (53). Mais le dieu n'est pas intervenu à Salamine, comme on le dit quelquefois sur la foi d'un passage d'Eschyle mal interprétée (54). Tous ces exemples concernent, on le voit, des Athéniens. Ailleurs dans le monde grec, Pan apparaît plutôt, à l'époque classique, comme un dieu agreste qui parcourt les bois et les champs en compagnie des Nymphes et dont les montagnes, les rochers et les grottes sont les séjours favoris (55).

Il faut bien rendre compte toutefois de cette faveur qu'il connaît à Athènes et du sacrifice d'action de grâces qui lui est rendu pour son intervention à la guerre. On ne saurait invoquer ici la panique qu'il est censé provoquer dans les rangs ennemis. Il y a bien longtemps que J.E. Harrison (56) a montré que Pan n'est mis en relation avec la panique que très tardivement. Le terme de *panikon*, pour désigner cette frayeur subite qui s'empare quelquefois d'une armée, n'est employé lui-même qu'à partir de Polybe et sans rapport avec le dieu ; il provient vraisemblablement du mot *paneion* qui désigne le signal de feu annonçant une terreur dans la troupe. La relation avec Pan n'est expressément indiquée que par Plutarque (57). Il faut donc chercher dans une autre direction

l'explication du crédit de Pan auprès des Athéniens à partir du V^e siècle. A. Bovon, dans une étude sur les cultes populaires à Athènes après les guerres médiques (58), propose une explication psychologique : la piété populaire qui s'exerce sur un fond de naïveté porte à croire que les dieux s'entretiennent familièrement avec les hommes ; le peuple athénien a cru d'autant plus volontiers à l'histoire contée par Philippiès que la victoire obtenue semblait bien être la sanction de l'accord conclu avec Pan. Mais l'auteur ne se cache pas que le récit est sans doute né de la victoire : « Car il est bien évident que si le combat s'était terminé par la défaite des Athéniens, le récit de Philippiès n'aurait pas vu le jour » (59). Certes, et l'on ne saurait qu'approuver cette conclusion rationaliste. Mais pourquoi Pan ? C'est ce dont il reste à rendre compte, malgré tout.

On échoue à l'expliquer si l'on admet, comme l'on a tendance à le faire généralement, que le culte de Pan fut *introduit* à Athènes à la suite de l'intervention du dieu à Marathon. On ne verrait alors d'autre raison à cette introduction que la rencontre fortuite de ce dieu arcadien avec Philippiès lors du passage de ce dernier en Arcadie. Ce qui implique qu'il faudrait tenir cette anecdote pour authentique. Mais ne faut-il pas se placer plutôt dans l'hypothèse d'un renouveau du culte de Pan en Attique ? Certes l'on a découvert en Attique divers sanctuaires de Pan dont les archéologues pensent qu'ils n'ont été occupés par ce dieu qu'à partir du V^e siècle (60), mais il faudrait en revenir à Hérodote et à Pausanias qui nous en disent peut-être un peu plus qu'on ne le pense. Rapportant l'«entrevue» de Pan avec Philippiès, Hérodote fait dire au dieu qu'il s'étonnait de ce que les Athéniens ne prissent de lui aucun soin, alors qu'il était bien disposé à leur égard et *«qu'il leur avait déjà rendu des services en maintes circonstances et leur en rendrait encore»* (61). N'est-ce pas là l'indice d'une fréquentation bien antérieure aux guerres médiques ? De son côté, Pausanias signale que, dans l'île de Psyttalie, en face de Salamine, on trouve des *xoana* de Pan fabriqués grossièrement (62). N'y aurait-il pas là le témoignage d'un culte très ancien de Pan dans cette île voisine d'Athènes ? Il ne peut s'agir de statues dressées là pour honorer le dieu après Salamine puisque nous avons vu qu'on ne peut tirer cette conclusion des quelques vers d'Eschyle. Au reste, si cela avait été le cas, ne lui aurait-on pas plutôt offert une statue de marbre comme celle que Miltiade, à en croire une épigramme attribuée à Simonide, aurait consacré à Pan dans la grotte de l'Acropole ? (63). On peut donc raisonnablement penser que Pan était un dieu installé en Attique à une date ancienne, mais que son culte n'avait pas connu dans cette région de la Grèce une grande extension jusqu'aux guerres médiques. A la faveur de l'atmosphère d'angoisse et du sentiment d'isolement qui prévalaient dans les jours sombres qui précédèrent Marathon, Pan, comme bien d'autres dieux ou héros comptant parmi les plus anciens protecteurs d'Athènes, fut mis à contribution. A cet égard, on pourrait faire d'utiles comparaisons avec le regain de faveur dont jouit Thésée à la même époque (64).

4. Sacrifice d'action de grâces et purification

Une intention cathartique se mêlait-elle à l'intention gratulatoire ? C'est l'opinion qu'a soutenue F. Schwenn dans un article sur les rites purificateurs et apotropaïques paru il y a une cinquantaine d'années (65). Pour lui, le coq sacrifié par les Lacédémoniens après la bataille faisait partie, comme le chien, de ces animaux qui, une fois immolés, peuvent attirer sur eux les impuretés. Après une bataille, les combattants seraient en effet souillés par le sang qu'ils ont versé et il conviendrait de les débarrasser de cette souillure. Nous avons déjà dit ailleurs (66) que, chez les Grecs, aucune idée de souillure ne s'attachait au sang versé dans le combat et qu'à notre connais-

sance aucune cérémonie de lustration destinée à purifier l'armée au retour d'une campagne n'existait chez eux. On voit bien d'où vient l'idée de Schwenn : de la constatation que des cérémonies de lustration de l'armée existaient dans un certain nombre de civilisations antiques. Une loi juédaïque prescrivait que celui qui avait tué des hommes au cours d'une bataille devait rester sept jours en dehors des camps et se purifier le troisième et le septième jour (67). Chez les Romains, il est possible qu'à la cérémonie de lustration qui avait lieu au départ de l'armée sur le Champ de Mars et qui est bien attestée, ait correspondu une cérémonie analogue à la fin de la campagne, sur l'Aventin (68). Mais nous n'avons rien de semblable en Grèce. Plutarque nous dit, à propos des Béotiens, que chez eux, «c'est une purification rituelle du peuple que de défiler entre les morceaux d'un chien coupé en deux» (69). Mais il ne nous précise pas à quelle occasion se déroulait ce rite. En admettant même que l'on voie là, comme le suggère M.P. Nilsson (70), une purification du peuple en armes, on ne saurait préciser davantage le moment où se situait ce rite. Sauf à se référer à l'exemple macédonien que nous signalent plusieurs sources (71). Mais dans les deux exemples où des détails nous sont donnés, il s'agit soit de purifier l'armée avant son départ en campagne, soit d'accomplir un rite apotropaïque dans un but bien précis : apaiser les querelles qui divisent les diadoques après la mort d'Alexandre (72). On voit qu'il n'y a rien dans tout cela qui concerne une souillure contractée sur le champ de bataille.

Pour en revenir au coq sacrifié par les Spartiates après la victoire, l'explication en est probablement plus simple. Une autre source nous apprend que c'est en l'honneur d'Arès que le coq était sacrifié à cette occasion (73). Point n'est besoin alors de chercher plus loin la raison du choix d'un coq. C'est qu'en effet cet animal belliqueux passait pour être l'oiseau d'Arès. Aristophane l'appelle «poussin d'Arès» (74). La légende voulait aussi qu'Alectryon, ami d'Arès, eût été changé en coq pour n'avoir pas bien fait le guet quand le dieu visitait Aphrodite. D'autre part, le thème du combat de coqs semble avoir été associé à l'ardeur guerrière (75). Si l'on en croit Elien, les Athéniens, au lendemain de leur victoire sur Xerxès, auraient prescrit par une loi d'organiser un combat de coqs public une fois par an au théâtre (76). De son côté, Socrate, d'après ce que nous en dit Diogène Laërce, aurait exhorté au courage Iphicratès en l'invitant à regarder un combat de coqs (77).

Il n'y a donc pas lieu de mêler une intention cathartique au sacrifice d'action de grâces. Il arrive certes qu'une purification s'impose avant d'offrir aux dieux ce sacrifice. Dans ce cas elle fait l'objet d'une cérémonie distincte, comme on l'a vu plus haut après la bataille de Platées.

5. Sacrifices d'action de grâces et sentiment religieux

Voilà donc un rite auquel aucun chef de guerre ne manque de souscrire. Nous n'avons pas ici d'exemples de désinvolture, de négligence ou de refus. Au contraire, il y a un certain automatisme dans l'enchaînement victoire — ou annonce de victoire — et sacrifice d'action de grâces. Au point que, même si l'on est vaincu, on peut donner le change en accomplissant un sacrifice d'action de grâces sous les yeux de ceux que l'on veut abuser. Deux anecdotes illustreront cette pratique : Étéonicos, qui se trouve à la tête d'une partie de la flotte péloponnésienne à Mytilène en 406, vient d'apprendre que les Athéniens sont vainqueurs aux Arginuses et vont probablement l'attaquer. Il cherche à lever l'ancre avant leur arrivée sans avoir l'air de s'enfuir et, pour cela, demande au capitaine de navire qui l'a prévenu de ressortir du port sans se faire voir, puis d'y rentrer la tête couronnée en criant que les Lacédémoniens étaient vainqueurs. Ce qu'il fit. Étéonicos se mit alors

à faire le sacrifice d'action de grâces, puis s'empressa de filer (78). De même, Agésilas qui a appris la défaite des Lacédémoniens à Cnide en 394 veut éviter que la nouvelle ne porte atteinte au moral de ses troupes. Il donne alors l'ordre à son entourage de simuler une victoire : « Lui-même sortit couronné, fit un sacrifice d'action de grâces et envoya à ses amis des portions des victimes » (79).

Les Grecs faisaient donc preuve d'une grande fidélité dans l'observance de ce rite. Mais l'on ne saurait être assuré que cette fidélité fut toujours dictée par la plus grande ferveur. Au vrai, le sentiment qui préside à l'accomplissement du sacrifice d'action de grâces est un sentiment complexe. Il y entre, pour une part, bien entendu, l'intention de manifester sa reconnaissance aux dieux à qui l'on sait gré d'avoir assuré le *salut* et la *liberté*. On n'en veut pour preuve que la fréquence de la mention de ces deux termes dans le vocabulaire des sacrifices d'action de grâces. La notion de σωτήρια tient une place considérable dans les bienfaits qu'on met au crédit des dieux, et si parfois l'un de ces dieux semble, par son nom, s'attirer le mérite de l'avoir procurée, en fait il ne faut pas douter qu'il en ait été de même pour tous les autres. Après que Dion eut triomphé de Denys le Jeune, ἔθυσσε τοῖς θεοῖς ὑπὲρ τῆς σωτήριας, nous dit Diodore (80). Quant à la notion d'ἐλευθέρια, les épithètes qui accompagnent les noms de Zeus et d'Hélios dans les sacrifices qui leur sont offerts après une victoire témoignent, à l'évidence, de la place qu'elle occupe dans les préoccupations des officiants. Il reste néanmoins qu'à côté de ce sentiment de gratitude, les vainqueurs éprouvaient certainement la légitime fierté du succès remporté et le souci non moins légitime de perpétuer le souvenir de leur *supériorité*. D'où ces sacrifices jadis offerts au lendemain d'une grande victoire et qui, des années, voire des siècles après, disent encore l'importance qu'elle avait revêtu aux yeux des contemporains.

Salut, liberté, supériorité : telles sont les notions auxquelles les Grecs attachaient du prix dans l'action de grâces et qui, au terme de cette étude des rites, peuvent déjà nous permettre d'en-trevoir le contenu de l'idée de victoire.

NOTES DU CHAPITRE X

- (1) ESCH., *Sept.*, 274-75.
- (2) Cf. J.W. HEWITT, *The thank-offering and Greek religious thought*, in *Trans. of Americ. Philol. Assoc.*, XLV, 1914, pp. 77-90. L'auteur va jusqu'à penser que cela pourrait s'expliquer par le fait que les Spartiates n'étaient pas encore parvenus à une idée de la divinité telle qu'elle puisse les amener à concevoir, en plus du sacrifice propitiatoire qu'ils pratiquaient, le sacrifice d'action de grâces. Cette opinion nous paraît relever de la conception qui voulait que ces Doriens fussent des Barbares à peine dégrossis.
- (3) PLUT., *Agés.*, 33, 6-7 ; le passage de Thucydide auquel se réfère Plutarque se trouve en V, 64-74.
- (4) THUC., II, 71.
- (5) DEMOSTH., *Amb.*, 128.
- (6) DEMOSTH., *Amb.*, 192 ; DIOD., XVI, 55, 1.
- (7) Cf., par ex., DEMOSTH., *Amb.*, 128 ; DIOD., XVI, 18, 5 ; 55, 1 ; 86, 6.
- (8) Cf. XEN., *Hell.*, I, 6, 37 ; IV, 3, 7.
- (9) XEN., *An.*, IV, 6, 27.
- (10) DIOD., XVI, 20, 5.
- (11) DIOD., XVI, 18, 5.
- (12) XEN., *An.*, IV, 8, 25.
- (13) PLUT., *Arist.*, 20, 4.
- (14) DEMOSTH., *Amb.*, 128 ; XEN., *Hell.*, VII, 2, 23.
- (15) DEMOSTH., *Cour.*, 216.
- (16) HEROD., VI, 102.
- (17) DIOD., XIV, 30, 3.
- (18) DIOD., VIII, 52, 1.
- (19) Cf. XEN., *Hell.*, I, 6, 37 ; PLUT., *Agés.*, 17, 3.
- (20) PLUT., *Arist.*, 19, 6.
- (21) MEIGGS-LEWIS, 52, 64-66.
- (22) Cf. *supra*, p. 99.
- (23) PLUT., *loc. cit.*
- (24) Cf., par ex., XEN., *Hell.*, I, 6, 37 ; IV, 3, 7 ; DIOD., XIII, 19, 4 ; 52, 1.
- (25) XEN., *An.*, III, 2, 12.
- (26) PAUS., X, 11, 6.
- (27) DIOD., XIII, 102.
- (28) XEN., *An.*, IV, 8, 25 ; DIOD., XIV, 20, 3.
- (29) PAUS., II, 31, 5.
- (30) PLUT., *Lys.*, 20, 6 ; PAUS., III, 18, 3.
- (31) THUC., II, 71, 2 ; STRAB., IX, 412 a ; PLUT., *Arist.*, 19, 8 et 20, 4 ; PAUS., IX, 2, 5.
- (32) SIMON., in *Anth. Pal.*, VI, 50.
- (33) Cf. Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos...*, p. 606 et 616-617.
- (34) PAUS., X, 21, 5-6. Sur ce portique qu'il ne faut pas confondre avec le Portique Royal, cf. H.A. THOMPSON and R.E. WYCHERLEY, *The Agora of Athens*, Princeton, 1972, pp. 85-87 et 96-103.
- (35) Cf. HYPER. ap. HARPOCR., s.v. Ἐλευθέριος Ζεὺς ; Schol. ARISTOPH., *Plout.*, 1175.
- (36) Cf. DIDYM. ap. *Et. Magn.*, s.v. Ἐλευθέριος. Pour d'autres références, cf. E.R. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, III, *Literary and epigraphical testimonia*, Princeton, 1957, pp. 25 sq.
- (37) Cf. PAUS., I, 26, 3.
- (38) PAUS., I, 3, 2 : à côté du Portique Royal ; mais pour H.A. THOMPSON et R.E. WYCHERLEY, *op. cit.*, p. 101, elle était plus vraisemblablement située en face du portique de Zeus Eleuthérios. Entre les ailes du portique, les fouilles ont en effet mis au jour quatre bases de statues qui devaient être celles de Conon et Timothée, d'Evagoras, de Zeus Eleuthérios, et de l'empereur Hadrien.
- (39) TOD., II, 104.

- (40) Cf. HEAD, *Historia numorum*, pp. 117, 119, 125, 126 ; G.K. JENKINS, *Monnaies grecques*, Fribourg, 1972, pl. 353.
- (41) HEAD, p. 179. Syracuse honorait déjà, il est vrai, Zeus Eleuthérios, puisqu'une statue colossale de ce dieu avait été érigée en 463 après la chute du tyran Thrasybule (DIOD., XI, 72).
- (42) DIOD., XIII, 102, 2.
- (43) On trouvera la plupart des références dans L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, T. I, Oxford, 1896, pp. 60-61, et A.B. COOK, *Zeus A study in ancient religion*, T. III, Cambridge, 1940, pp. 654 et 1187.
- (44) PLUT., *Arist.*, 11, 6.
- (45) XEN., *An.*, I, 8, 16.
- (46) Schol. ARISTOPH., *Plout.*, 1175 : « Ils honorent dans la ville Zeus Sôter, là où se trouve le sanctuaire de Zeus Sôter. Certains disent que c'est le même que pour Zeus Eleuthérios ». Le scholiaste fait sans doute allusion à la Stoa de Zeus Eleuthérios ; il n'y avait pas de temple de ce dieu sur l'Agora. Mais que les Athéniens aient confondu Zeus Sôter et Zeus Eleuthérios, c'est ce qui est évident d'après un passage d'ISOCRATE, *Evag.*, 57, où il nous est dit que les statues de Conon et d'Evagoras se dressaient près de celle de Zeus Sôter ; or nous avons vu plus haut qu'il s'agissait d'une statue de Zeus Eleuthérios.
- (47) Les Diisôteria sont bien attestées par des inscriptions du III^e siècle (*I.G.*, II², 689 et 690), mais on peut raisonnablement penser qu'elles étaient déjà célébrées à l'époque classique ; cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 174-175.
- (48) Cf. *I.G.*, II², 1006, 30 ; 1008, 21.
- (49) Cf. *I.G.*, II², 1006, 28-29, 72-73 ; 1008, 17-18 : Cf. Ch. PELEKIDIS, *Hist. éph.*, pp. 247-249.
- (50) PAUS., IV, 31, 6.
- (51) HEROD., VI, 105-106 ; PAUS., I, 28, 4 ; VIII, 54, 6.
- (52) Cf. M. LAUNÉY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II, pp. 931-936. Pour les *Paneia* instituées à Délos par Antigone Gonatas, cf. *I. Délos*, 298, A, 87 et 313, a, 68-69.
- (53) PLUT., *Arist.*, 11.
- (54) On cite quelquefois en effet un passage d'ESCHYLE, *Perses*, 448-50, qui donnerait à croire que Pan est intervenu à la bataille de Salamine. Mais tout ce qu'Eschyle nous y dit, c'est que l'îlot de Psyttalie est « une île étroite, sans mouillage, dont seul, Pan, le dieu des chœurs, hante le rivage marin ». Il n'est dit nulle part que le dieu prêta son concours dans la bataille.
- (55) Cf. ROSCHER, *Lexicon*, s.v. *Pan*, col. 1347-1390 ; *Dict. des Ant.*, s.v. *Pan* (Hild) ; R. HERBIG, *Pan, der griechische Bocksgott*, Francfort, 1949.
- (56) J.E. HARRISON, *Pan, Paneion, Panikon*, in *C.R.*, 1926, pp. 6-8.
- (57) PLUT., *De Iside*, 14. Les exemples antérieurs qui associent Pan à une émotion concernent l'égarement de tel ou tel individu (EUR., *Médée*, 1172, *Hippol.*, 141-142), mais ne font en aucun cas allusion à la frayeur collective qui peut s'emparer d'une troupe sur le champ de bataille.
- (58) A. BOVON, *Les guerres médiques dans la tradition et les cultes populaires d'Athènes*, in *Et. des Lettres*, VI, 1963, pp. 221-229.
- (59) *Op. cit.*, p. 225.
- (60) On sait en effet que les Athéniens lui consacrèrent sur les flancs de l'Acropole un sanctuaire (HEROD., VI, 105 ; PAUS., I, 28, 4) que l'on a identifié avec une grotte découverte sur cet emplacement en 1891. Rappelons également que deux autres grottes consacrées à Pan en Attique ont été découvertes plus tard : celle du Mont Hymette en 1921 (cf. *B.C.H.*, 1921, p. 492) et celle de Marathon en 1957 (cf. *B.C.H.*, LXXXII, 1958, pp. 681-686 et LXXXIII, 1959, pp. 587-589). Il faut noter que, dans ces trois exemples, l'installation de Pan ne paraît pas remonter au-delà du V^e siècle, même si dans certains cas la grotte semble avoir été occupée antérieurement.
- (61) HEROD., VI, 106.
- (62) PAUS., I, 36, 2.
- (63) SIMON., fr. 136, Bergk. Mais l'authenticité de cette épigramme a été quelquefois contestée : cf. A. HAU-VETTE, *De l'authenticité des épigrammes de Simonide*, Paris, 1896, p. 61.
- (64) Cf. A. BOVON, *op. cit.*, pp. 221-223 ; W. DEN BOER, *Theseus, the growth of a myth in history*, in

- Greece and Rome*, 1969, pp. 1-3 ; H. HERTER, *Theseus*, in *R.E.*, Suppl., XIII, 1973, pp. 1045-1238.
- (65) F. SCHWENN, *Der Krieg in der griechischen Religion*. VII. *Kathartische und apotropäische Riten*, in *A.R.W.*, 1922, pp. 68-71.
- (66) Cf. *supra*, p. 133.
- (67) *Nombres*, 31, 9 sq.
- (68) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Lustratio* (Bouché-Leclercq) ; *Armilustrum* (Saglio) ; G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, p. 239. Il faut toutefois écarter l'interprétation du passage sous une porte triomphale comme un rite de lustration comme l'ont fait pendant longtemps maints érudits (Frazer, Wissowa, etc...). Cf., sur ce point, H. VERSNEL, *Triumphus*, Leiden, 1970, pp. 132-163.
- (69) PLUT., *Quaest. Rom.*, 3.
- (70) M.P. NILSSON, *Griechische Feste*, p. 404.
- (71) TITE-LIVE, XL, 6 ; QUINTE-CURCE, X, 9, 11-12 ; HESYCH., s.v. *Χαυθύκα* ; *Souda*, s.v. *Ἐναγγύζων*.
- (72) Sur toute cette question, cf. S. EITREM, *A purificatory rite and some allied rites of passage*, in *Symb. Osl.*, 25, 1947, pp. 36-53 et O. MASSON, *A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée ; le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime*, in *R.H.R.*, CXXXVII, 1950, pp. 5-25. Des textes hittites cités par O. Masson, il ressort que ce rite était pratiqué soit à l'issue d'une défaite, soit pour conjurer un mauvais présage (cas que l'on peut rapprocher du passage de l'armée de Xerxès entre les deux parties du fils de Pythios immolé après une éclipse de soleil : HEROD., VII, 38).
- (73) PS.-PLUT., *Inst. lac.*, 25 = *Moralia*, 238 f.
- (74) ARISTOPH., *Oiseaux*, 835.
- (75) Cf. Ph. BRUNEAU, *Le motif des coqs affrontés dans l'imagerie antique*, *B.C.H.*, LXXXIX, 1965, pp. 90-121.
- (76) ELIEN, *Var. hist.*, II, 28.
- (77) DIOG. I AERT., II, 30. Ph. BRUNEAU, *op. cit.*, p. 107, juge ces deux historiettes suspectes, mais estime qu'elles témoignent, du moins, de la valeur symbolique qu'on attribuait au combat de coqs dans l'Antiquité. Pour d'autres auteurs, toutefois, au symbole de l'ardeur guerrière, il faudrait ajouter celui de la virilité (on offrait à un jeune garçon un coq de combat en gage d'amour) ou encore du rang social (celui qui possédait des coqs de combat manifestait ainsi sa réussite), sans compter la signification religieuse qui reste encore difficile à déterminer (contexte funéraire ? Des combats de coqs se déroulent au troisième jour des Anthestéries). Sur tout ceci, cf. H. HOFFMAN, *Hahnenkampf in Athen. Zur Ikonologie einer attischen Bildformel*, in *Rev. Arch.*, 1974, pp. 195-220.
- (78) XEN., *Hell.*, I, 6, 37.
- (79) XEN., *Hell.*, IV, 3, 7.
- (80) DIOD., XVI, 20, 5.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Au delà d'un simple inventaire des rites, il nous faut maintenant réfléchir, comme nous nous l'étions proposé au seuil de ce travail, sur les enseignements que nous pouvons tirer de leur étude, car le recours à ces rites semble avoir une portée qui va bien plus loin que le domaine des rapports de la guerre et de la religion.

L'examen des rites divinatoires nous a montré leur importance considérable dans la conduite de la guerre. Le recours aux présages, aux oracles et aux sacrifices se manifeste, nous l'avons vu, avec une remarquable fréquence, aux différentes étapes d'une guerre : aucune action n'est entreprise ou poursuivie sans que l'on essaie d'en prévoir l'issue en interrogeant les dieux ou en cherchant à déceler la signification des avertissements qu'ils envoient aux hommes. En dépit des réserves ou du mépris de certains chefs, malgré les progrès de l'esprit critique, ces pratiques se maintiennent avec constance tout au long de la période qui nous occupe. Il est une conclusion que l'on peut d'ores et déjà tirer de ces premières investigations : elle concerne les incidences que de telles pratiques pouvaient avoir sur le comportement des hommes de ce temps, non plus comme hommes de guerre mais comme citoyens : c'est en effet la conception même que l'on se faisait de la Cité, à cette époque, qui risquait, à cette occasion, d'être dangereusement mise en cause.

De nombreux auteurs admettent que la naissance de la *polis* s'est accompagnée, dès l'avènement de celle-ci, d'une nouvelle conception des relations entre les hommes et des rapports des hommes avec les dieux : le libre débat prend le pas sur la parole-révélation, la pleine divulgation des procédures qui président aux manifestations de la vie sociale dépossède de leurs privilèges exclusifs les détenteurs traditionnels de ce savoir, les rites cessent de constituer le ressort même de la vie politique pour n'en être plus que le cadre formel, l'identité du soldat et du citoyen met fin aux prérogatives d'une classe spécialisée de guerriers, etc... (1)*. Mais il est non moins vrai que ce processus n'a pas manqué de rencontrer de puissants obstacles, et il est remarquable de constater que c'est à Sparte, où ces nouvelles exigences s'étaient à l'origine le mieux exprimées, que les progrès dans cette voie ont été, en définitive, les plus lents. J.-P. Vernant qui a consacré à cet «échec» de Sparte une longue analyse, conclut par ces lignes : «Ce ne sont pas les Lacédémoniens qui sauront dégager et expliciter, dans toutes leurs conséquences, les notions morales et politiques qu'ils auront, parmi les premiers, incarnées dans leurs institutions» (2). Ce disant, il semble admettre qu'ailleurs, du moins, l'entreprise fut mieux réussie. Rien de moins certain. Ce n'est pas par hasard, en effet, qu'à Sparte, l'évolution que nous venons de rappeler s'est progressivement figée, mais

*Voir notes p. 196.

bien parce que cette cité tout entière consacrait à la guerre l'essentiel de ses préoccupations. Dès lors, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que, à Athènes également, les mêmes causes aient pu produire les mêmes effets.

Nous avons tenté de montrer en quoi certaines pratiques divinatoires, développées et entretenues par un état de guerre quasi permanent, pouvaient constituer, à cet égard, un danger non négligeable (3). Mais, pour éviter de nous en tenir à ce qui pourrait ne paraître que pure hypothèse, demandons-nous si ce danger n'avait pas déjà été perçu et dénoncé par certains contemporains, par des hommes particulièrement attachés aux valeurs qui, à leurs yeux, caractérisaient la cité aux V^e et IV^e siècles ; examinons, par exemple, si leurs attaques contre l'abus des pratiques divinatoires ne traduisaient pas, en fait, leur inquiétude de voir ainsi menacer l'essentiel de ces valeurs.

Il serait particulièrement intéressant, dans cette optique, d'étudier l'attitude d'un Euripide.

Cela peut paraître une gageure, si l'on en croit certains commentateurs. Ainsi R. Goossens (4) écrit : « Sur la divination, nous n'atteignons presque jamais, il me semble, la vraie pensée d'Euripide, mais seulement des opinions de circonstance, en rapport avec la situation politique et militaire, qu'il partage avec la majorité de ses concitoyens ». De fait, tantôt Euripide semble manifester sa confiance dans les devins et les oracles (5), tantôt, au contraire, il leur réserve les plus dures railleries (6). R. Goossens va même jusqu'à imputer les nombreux revirements que, selon lui, le poète opère, aux ennuis que lui causèrent ses adversaires politiques : ainsi la différence de ton entre l'*Héraclès* et les *Suppliantes* s'expliquerait par le procès en impiété que Cléon aurait intenté à Euripide entre les deux pièces (7).

Mais la démarche d'Euripide nous semble, quant à nous, beaucoup plus simple et non exempte d'une certaine logique. Si nous examinons de plus près les passages de son œuvre qui ont trait à cette question, il nous apparaît que ses critiques portent sur certains aspects de la divination, que son attitude s'inscrit dans une conception d'ensemble des rapports de l'homme avec les dieux et que, comme nous le disions plus haut, il entend manifester ainsi son inquiétude sur le risque que fait courir à la cité le recours trop fréquent à des pratiques que la guerre favorise.

Il est certain qu'Euripide s'est souvent exprimé à l'égard des devins et de l'art divinatoire avec une certaine dureté. Dans son *Hélène*, l'un des Grecs, de retour de la guerre de Troie, vient d'apprendre que la femme pour qui moururent tant de héros devant la ville de Priam n'était qu'une image, la véritable Hélène ayant été transportée en Égypte sur ordre de Zeus ; il laisse alors éclater sa colère : « Ces devins, je vois comme ils sont faux et pleins de menteries ! Il n'est donc rien de bon dans ce qu'on appelle divination par la flamme ou bien présage tiré des cris des oiseaux ! Ainsi, qu'il est naïf de croire les oiseaux capables d'avancer mes affaires ! Et ce Calchas qui voit les siens mourir pour une image et qui se garde bien de dire un mot, de mettre en garde notre armée ! Son confrère Hélénos imitait son silence et Troie fut prise et saccagée pour rien du tout ! » (18). Les oracles ne sont pas davantage épargnés, car le personnage poursuit : « Peut-être dira-t-on qu'un dieu l'avait voulu ? Alors, pourquoi nous adressons-nous aux oracles ? Sacrifions aux dieux, implorons leurs bienfaits et laissons la divination, inventée pour amuser et pour leurrer la race humaine. La flamme des autels n'enrichit point l'oisif, les bons devins sont la raison et l'énergie » (9). Dans l'*Iphigénie à Aulis*, la condamnation est encore plus brutale : « Un devin, qu'est-ce ? Un homme qui, parmi beaucoup de mensonges dit quelques vérités, quand il a de la chance ; quand il n'en a pas, il est perdu » (10). L'on peut penser que ces invectives ne reflètent que le désenchantement

des Athéniens après l'échec de l'expédition de Sicile dans laquelle les avis trompeurs des devins et des oracles avaient largement contribué à engager Athènes. Mais déjà, dans *Iphigénie en Tauride*, représentée en 414, donc avant la fin de l'aventure sicilienne, on trouve des propos semblables : «Les dieux, même passant pour les plus véridiques, ne disent pas plus vrai que les songes volages ; le désordre est bien grand dans les choses divines comme dans les choses humaines. Mais sa seule tristesse [d'Oreste], c'est d'avoir écouté, lui qui n'était pas fou, les conseils des devins et de s'être perdu» (11).

Voilà donc plusieurs condamnations qui ne sont pas toutes, comme on l'a dit, liées à la conjoncture politique. Mais est-ce à dire qu'Euripide récuse en bloc toute révélation divine ? Dans deux des pièces précitées, on trouve, à côté des violentes attaques que nous venons de rapporter, l'affirmation d'une certaine confiance dans la parole des dieux. Dans *Iphigénie en Tauride*, en effet, le chœur répond aux critiques d'Oreste en chantant la gloire de l'oracle d'Apollon à qui Zeus a donné le moyen de triompher des visions nocturnes envoyées par sa rivale en mantique, la Terre (12). Dans *Hélène*, d'autre part, c'est aussi le chœur qui, après une longue méditation sur la sagesse divine, conclut en disant : «Je n'ai trouvé la vérité que dans la parole des dieux» (13). On peut tirer de ces passages une première conclusion : c'est surtout aux devins et à certains exégètes des oracles que s'en prend Euripide, marquant, en revanche, sa foi dans la parole divine. Comme le dit, du reste, l'un des personnages d'*Electre* : «Les oracles de Loxias sont sûrs, mais je fais fi de l'humaine mantique» (14). Mais il ne faudrait pas, pour autant, faire d'Euripide un adepte sans réserves de la mantique d'Apollon. Il met à sa confiance une condition : les oracles du dieu doivent être conformes à la justice (*dikè*). A bien examiner, en effet, les griefs que nourrissent certains personnages d'Euripide à l'endroit d'Apollon, on s'aperçoit que l'injustice du dieu n'est pas le moindre. Ainsi Electre, se lamentant sur les conséquences du meurtre de Clytemnestre par Oreste, s'exclame : «Las ! Quelle douleur ! Injuste fut Loxias, injuste son oracle le jour où, sur le trépied de Thémis, son arrêt ordonna un meurtre sans nom, celui de ma mère !». Et, dans la même pièce, à Oreste qui cherche à se justifier en disant : «C'est Phoibos, lui, qui m'ordonna le parricide», Ménélas répond : «C'est qu'il connaissait mal le bien et la justice» (15).

Sa confiance, Euripide ne l'accorde donc à Apollon que s'il se conforme à cet impératif. Voilà qui nous permet de mieux comprendre le passage cité plus haut dans lequel le chœur montrait la supériorité de l'oracle d'Apollon sur celui de la Terre. C'est Zeus, y était-il dit, qui a investi Apollon de ce ministère. Or Zeus est salué dans maints passages d'Euripide comme le garant de la justice (16). C'est donc en vertu d'une délégation de Zeus dispensateur de justice qu'Apollon peut rendre des arrêts justes et mériter ce titre «d'arbitre du droit pour tout le genre humain» que lui donne Euripide dans une autre de ses pièces (17). Si Apollon reste fidèle à cette image, le poète lui rend volontiers hommage, mais toutes les fois que le dieu rend des arrêts injustes, alors Euripide s'estime délié de toute révérence à son endroit. L'attitude d'Euripide à l'égard de la divination, et singulièrement des oracles, est donc liée à une exigence quasi obsessionnelle de justice. Il n'accepte les oracles que s'ils souscrivent à cette exigence ; bien mieux, il peut aller jusqu'à oublier que les devins et autres prophètes sont ces charlatans qu'il aime dénoncer, si la *dikè* est leur règle d'or. Nous en trouvons un exemple dans ce vibrant éloge de Théonoé, la prophétesse, qui aida Ménélas et Hélène à s'enfuir d'Égypte contre le vœu de son frère, roi de ce pays : «Ma nature et ma volonté, dit-elle, me portent à la piété. J'ai l'amour de ma gloire et ne puis ternir la renommée de mon père, et refuse de complaire à mon frère en me déshonorant. Je suis, par ma naissance, un vivant sanctuaire, un temple auguste de *Dikè*» (18).

C'est qu'en vérité, cette quête incessante de la *dikè* traduit bien la conception qu'Euripide se fait du monde et tout particulièrement des relations des hommes entre eux et des rapports des hommes avec les dieux. Dans tous les cas, et sur tous les plans, la justice doit présider à ces rapports. Seule elle doit guider les hommes lorsqu'ils veulent obtenir réparation des torts subis : Tyndare reproche vivement à Oreste, meurtrier de sa mère, de n'avoir pas pris en considération «ce qui est juste» (τὸ δίκαιον), car ajoute-t-il, «il devait infliger à la meurtrière le châtiement du sang versé en la poursuivant en justice, et de sa maison la chasser» (19) ; c'est également la justice qui doit prévaloir dans l'exercice du pouvoir ; Jocaste invite Étéocle à accepter de partager le pouvoir avec Polynice en se conformant au principe d'égalité ; sinon, ajoute-t-elle, «où est alors la justice ?» (20) ; c'est encore la justice qui doit guider les dieux lorsqu'à la guerre, ils apportent leur concours à l'une des parties : Antigone vient de lancer de terribles imprécations contre les chefs qui assiègent Thèbes, sa ville ; le vieil esclave qui l'accompagne dit, en écho : «Ainsi soit-il, ma fille ! Mais le bon droit les accompagne (σὺν δίκη ἤκουσεν) et j'ai peur que les dieux n'en tiennent justement compte» (21).

Dès lors — et pour en revenir à notre propos — il nous paraît évident que les attaques d'Euripide contre les méfaits d'une divination dévoyée expriment bien son inquiétude de voir triompher dans la cité, à l'occasion de la guerre, des pratiques peu conformes à l'idéal de la *polis* tel qu'il le conçoit : un idéal fondé sur la justice. Toute son œuvre nous semble en effet hantée par cette crainte de voir *Hybris* l'emporter sur *Dikè*, la violence et la démesure sur la justice et la raison et, dans le climat ainsi instauré, certaines pratiques dénaturer les fondements même de la *polis*. Ses attaques contre un certain usage de la divination répondent, en vérité, aux mêmes préoccupations que ses mises en garde contre la mentalité des hommes de guerre. Il ne serait sans doute pas superflu de s'attarder sur ce second aspect, tant il nous semble intimement lié au premier.

On ne peut manquer d'être frappé, en effet, par le peu d'estime qu'Euripide professe à l'égard des hommes de guerre. C'est d'ailleurs, à notre avis, le véritable sens de ce que l'on pourrait appeler l'anti-militarisme d'Euripide. Nous disons bien anti-militarisme et non pacifisme. Ne cherchons pas, en effet, des témoignages de cette attitude dans les déclarations en faveur de la paix de tel ou tel de ses personnages, car il serait tout aussi aisé d'en trouver qui aient une résonance belliciste (22). Euripide est moins, pensons-nous, contre la guerre, que contre les professionnels de la guerre, contre la mentalité propre à l'homme de guerre, contre tout ce qui pourrait ramener à la constitution d'une classe guerrière avec l'irrésistible tentation, pour cette classe, d'imposer à toute la cité les valeurs qu'elle prône habituellement.

N'est-ce pas déjà cette crainte qui lui dicte ses sarcasmes contre les prouesses athlétiques ? Dans *l'Autolykos*, par exemple, Euripide dénonce l'engeance des athlètes comme le pire fléau de la Grèce (23). R. Goossens, qui a consacré à ce passage une pénétrante analyse (24), fait remarquer que la désaffection des poètes pour les prouesses sportives — prouesses qui furent longtemps l'apanage des grandes familles — date déjà de Xénophane de Colophon et est liée à une évolution de la cité au terme de laquelle la noblesse perdit sa prééminence. Nous pensons que la tirade de *l'Autolykos* marque plus qu'une désaffection pour les prouesses sportives : dans la mesure où, naguère, ces prouesses se voulaient une préparation aux joutes guerrières dont la noblesse faisait sa raison de vivre, les sarcasmes dont Euripide les crible ne visent-ils pas à remettre en cause le principal critère d'après lequel on jugeait alors de la valeur d'un homme : son aptitude à la guerre ? Dans ce passage, le poète s'en prend en effet à l'équation communément admise : athlète = vaillant

guerrier ; les exercices physiques ne préparent nullement, semble-t-il dire, à la défense de la cité : « Les athlètes combattront-ils les ennemis le disque à la main ? Frapperont-ils à coups de pieds les boucliers des envahisseurs ? » (25). On voit bien ce que cette démonstration a de forcé, mais il s'agit sans doute de démythifier ces « vertus », de leur ôter tout attrait aux yeux de ceux que pourrait encore fasciner l'idéologie d'une classe guerrière maintenant disparue.

Allons plus loin : on peut se demander si Euripide ne craint pas que l'armée hoplitique elle-même — dont on a souvent dit qu'elle se confond, au V^e siècle du moins, avec l'ensemble des citoyens (26) — ne favorise la survivance ou le renouveau d'une classe de guerriers ; le risque existe si l'idéal proposé à cette armée cesse d'être celui d'une communauté de citoyens en armes pour devenir celui d'un corps animé d'une mystique guerrière dans laquelle se retrouvent le culte de la force physique, la recherche du haut fait, le sens du compagnonnage et le recours au patronage de divinités spécialisées. Le moins qu'on puisse dire, en effet, est qu'Euripide ne nourrit pas une admiration sans bornes pour l'hoplite. Qu'on se souvienne, par exemple, du débat qui oppose, dans l'*Héraclès*, Lycos à Amphitryon sur les mérites comparés de l'hoplite et de l'archer : Lycos prétend que l'archer est un lâche, toujours prêt à la fuite. « Pour un guerrier, ajoute-t-il, l'épreuve de la bravoure n'est pas le tir à l'arc ; elle consiste à rester à son poste et à voir, sans baisser ni détourner le regard, accourir devant soi un champ de lances dressées, toujours ferme à son rang ». Amphitryon réplique en insistant sur l'habileté de l'archer : « C'est l'habileté suprême que de faire du mal à l'ennemi en tenant sa personne en sûreté et sans dépendre du hasard » (27).

On a beaucoup écrit sur ce passage. Plusieurs commentateurs disent avoir été frappés de ce qu'Amphitryon ne répond pas précisément à l'accusation de couardise qui est portée contre l'archer et se contente de vanter les mérites de l'arc. Certains d'entre eux ont vu là une digression célébrant le rôle que venait de jouer cette arme dans la récente victoire des Athéniens sur les Lacédémoniens à Sphactérie (28) ; d'autres pensent qu'il s'agit plutôt d'une addition tardive destinée à assurer la cohésion d'une pièce faite d'éléments disparates : la tirade d'Amphitryon ne serait qu'une anticipation des vers 950-1109 où l'on voit Héraclès, au cours de sa folie, se servir de l'arc comme d'une arme redoutable contre des ennemis imaginaires (29). Nous avouons, pour notre part, ne pas partager l'impression qu'Amphitryon ne relève pas l'accusation de lâcheté portée contre l'archer ; c'est, au contraire, l'objet de toute la première partie de sa réplique : rappelant, en effet, les différents exploits d'Héraclès, il évoque le triomphe du héros sur les Géants et c'est à l'archer Héraclès qu'il rend ainsi hommage : « (Il) envoya ses traits ailés dans les flancs des Géants » ; puis Amphitryon invite Lycos à interroger les Centaures, autres adversaires malheureux d'Héraclès, pour savoir « à qui ils donneraient le prix du courage, si ce n'est à mon fils » (30). Euripide dit bien : « τὸν ἄνδρ' ἄριστον ἐγκρίναμεν ἄν ; » et c'est à bon droit que L. Parmentier traduit par « le prix du courage » ; car l'expression utilisée par le poète est très voisine du terme τὸ ἀριστεῖον couramment employé pour désigner la récompense accordée à l'hoplite qui s'est distingué sur le champ de bataille ou même à l'ensemble des combattants d'une armée particulièrement valeureuse ; c'est le fameux « prix de la valeur » dont les Athéniens qui l'obtinrent pour leur conduite pendant les guerres médiques s'enorgueillissaient encore un siècle après (31). Donc, loin de convenir de la lâcheté de l'archer, Amphitryon nous semble, à tout le moins, hausser son courage à l'égal de celui de l'hoplite.

Mais il ne faut pas perdre de vue que cette réhabilitation de l'archer vise surtout à faire pièce à l'image trop flatteuse que l'on se fait ordinairement de l'hoplite. Elle n'est pas, pour autant, une

glorification du courage à la guerre, conçu comme la seule véritable forme de courage. La pièce s'achève, en effet, sur une réflexion d'Héraclès qui en dit long sur les conceptions d'Euripide en la matière : ayant recouvré ses esprits, après son accès de folie meurtrière, Héraclès songe à se donner la mort ; Thésée cherche à l'en dissuader et le fils d'Alcmène, se laissant convaincre, a ces mots : «Tout malheureux que je suis, j'ai réfléchi au danger d'être accusé de lâcheté si je fuis la lumière du jour. Car l'homme qui ne sait pas supporter l'adversité, ne serait pas non plus capable de tenir ferme devant l'arme d'un ennemi. Je veux braver la tentation de la mort» (32). Peut-on mieux dire que le courage quotidien devant les vicissitudes de la fortune a plus de prix que la bravoure sur le champ de bataille, puisque celui-là garantit celle-ci ? (33).

Pour en terminer avec l'*Héraclès*, dont il y aurait pourtant encore beaucoup à dire, n'y a-t-il pas dans la tirade d'Amphitryon l'expression d'un certain scepticisme sur l'efficacité de la fameuse cohésion hoplitique, ce coude-à-coude entre frères d'armes qui soude entre eux les combattants et permet d'offrir à l'ennemi une résistance compacte ? L'hoplite, dit en effet Euripide, «s'il a dans son rang des compagnons sans bravoure, succombe, victime de la lâcheté de ses voisins», au lieu que l'archer, loin de compter sur les autres, s'emploie au contraire à les protéger en lançant mille flèches contre l'ennemi (34). Par delà cette critique — discutable, il faut bien le dire — de la tactique hoplitique, n'est-ce pas l'esprit même de cette formation qui est mis ici en cause ? Cette fraternité d'armes pourrait avoir tout naturellement son prolongement dans une sorte de compagnonnage qui, même en temps de paix, unirait étroitement des hommes accoutumés à se battre ensemble. En d'autres termes, le schéma spartiate ne risquerait-il pas de contaminer Athènes à la faveur de l'état quasi permanent de guerre que cette cité connaît dans la deuxième moitié du Ve siècle ? En dénonçant la faiblesse de cette formation sur le plan militaire, Euripide ne vise-t-il pas, du même coup, à en diminuer l'attrait comme type d'organisation civique ?

Le lecteur nous aura pardonné ce long détour à travers ce qui nous a paru être l'attitude fondamentale d'Euripide sur le problème de la guerre. Cet itinéraire nous aura permis de mieux comprendre en quoi, pour un citoyen attaché au respect des valeurs dont on dit qu'elles caractérisent la Cité, à savoir le libre débat et la collaboration confiante avec les dieux, certaines pratiques religieuses comme les pratiques divinatoires pouvaient comporter le risque d'adultérer profondément ces valeurs. Non pas par le simple fait qu'on y avait recours, mais parce qu'elles tendaient par leur fréquence, l'adhésion qu'on y apportait, l'utilisation abusive qui en était faite, à assurer le triomphe d'une mentalité que l'on pouvait croire révolue, en imposant à l'ensemble de la cité des conduites propres à une catégorie de citoyens.

De fait, les alarmes d'Euripide n'étaient pas le fruit de ses préventions. Le danger fut bien réel et cela dès le début du Ve siècle et pendant toute l'époque classique. Ce n'est pas la guerre du Péloponnèse qui aurait réveillé on ne sait quels vieux démons, c'est la guerre elle-même qui entretient cet état d'esprit qu'Euripide redoute et dénonce. Sans aller jusqu'à penser qu'on pouvait voir resurgir à l'époque classique une classe spécialisée de guerriers, il faut bien reconnaître que tout au long de cette époque, la mentalité propre à l'homme de guerre prisonnier de ses interdits et de ses craintes superstitieuses a pu se donner libre cours, au risque de conditionner le comportement de l'ensemble des citoyens.

*

* * *

Une autre conclusion que nous dégagerons de l'étude des rites est qu'ils nous ont permis de constater la présence active des dieux dans l'univers du guerrier. Présence qui se traduit moins par une ordinaire épiphanie au cours de laquelle le dieu se manifesterait par quelque prodige ou en apparaissant en personne au cours du combat, que par la signification essentielle de certains rites. Le sacrifice, c'est Artémis qui dit son accord profond en faisant monter bien droit la flamme du foyer et paraître intact le foie des victimes ; le trophée, c'est Zeus debout qui impose son arbitrage aux combattants ; le péan c'est Arès en action qui anime l'attaque ou Dionysos bondissant qui célèbre la victoire, etc...

L'hommage qui est alors rendu aux uns et aux autres par les offrandes et les sacrifices est d'abord un hommage à cette *symmachia*, à cette collaboration de combat. Nul doute qu'un sentiment de gratitude ne soit à la base de ces cérémonies d'action de grâces. Mais ici et là, on voit poindre d'autres préoccupations et tout se passe comme si, en consacrant un monument ou en instituant une fête, l'on entendait aussi rappeler aux contemporains l'éclat d'une victoire et transmettre à la postérité le souvenir d'un haut fait. Jusqu'à quel point la religion se fait ici l'instrument de l'idéologie, c'est une question que nous aurons à nous poser.

*
* *
*

La troisième conclusion que nous pouvons tirer de l'examen des rites est que certains d'entre eux confirment bien ce que nous disions, au début de cette recherche, du caractère agonistique de la guerre. Ce n'est pas seulement vrai de l'érection des trophées, qui nous en apporte l'éclatante démonstration, mais l'on peut en dire autant des rites d'action de grâces. L'on n'a pas été sans remarquer que, parmi les offrandes, un certain nombre d'entre elles relèvent d'une conception agonistique de la victoire à la guerre : trépieds, couronnes, attelages de bronze seraient tout aussi bien à leur place après une victoire aux jeux. Faut-il penser que celle-ci fut le modèle dont s'inspira celle-là ? L'on n'en serait pas surpris. La célébration de la victoire aux jeux s'inscrit elle aussi dans un contexte religieux : les *épinikia* ou fêtes de la célébration de la victoire comportent des prières qui appellent la protection divine sur le vainqueur et sa cité ; un sacrifice est offert aux dieux suivi d'un repas ; une offrande est consacrée au sanctuaire de la divinité protectrice (35) ; l'ode triomphale ne manque jamais, après l'éloge du vainqueur, le rappel des vertus de sa famille et celui des mérites de sa cité, de rendre grâces aux dieux qui ont permis la victoire (36). D'autres usages peuvent encore être relevés que nous avons également observés dans la célébration de la victoire à la guerre ; ainsi en va-t-il de la consécration de la statue du vainqueur dans un sanctuaire. Ces rapprochements sont pour nous extrêmement précieux. Nous devons les garder présents à l'esprit quand nous étudierons l'idéologie de la victoire ; ils nous permettront de ne pas nous étonner de certains usages pratiqués par des chefs victorieux, usages que nous serions tentés de prendre pour des innovations hardies.

NOTES DE LA CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

- (1) Cf., par ex., V. EHRENBERG, *Origins of democracy*, in *Historia*, I, 1950, pp. 515-548 et J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, pp. 44-64.
- (2) J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 64.
- (3) Cf. *supra*, pp. 60 et 86-87.
- (4) R. GOOSSENS, *Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962, p. 577.
- (5) Cf., par ex., *Suppl.*, 155 et 229-31 ; *Hél.*, 1150 ; *Phénic.*, 852 sq. ; *Iph. Taur.*, 1276-84.
- (6) Cf., par ex., *Hél.*, 744 sq. ; *Iph. Taur.*, 570-75 ; fr. 795 (Nauck) ; *Or.*, 163-168.
- (7) *Op. cit.*, p. 340.
- (8) EUR., *Hél.*, 744-751.
- (9) *Ibid.*, 752-757. Le cœur renchérit en disant : « Sur les devins, je suis de l'avis du vieillard. Oui, l'amitié des dieux, mieux que tous les oracles, assure la prospérité du foyer » (vers 758-60).
- (10) EUR., *Iph. Aul.*, 956-958 ; cf. aussi *ibid.*, 520-21.
- (11) EUR., *Iph. Taur.*, 570-75.
- (12) *Iph. Taur.*, 1276-84.
- (13) *Hélène*, 1150.
- (14) *EL*, 399-400.
- (15) EUR., *Or.*, 163-168 ; 416-417.
- (16) Cf., par ex., *Troy.*, 884-888.
- (17) *Ion*, 1167.
- (18) EUR., *Hél.*, 998-1003 ; sur l'importance qu'Euripide donne ainsi à *Dikè*, cf. P. MASQUERAY, *Euripide et ses idées*, Paris, 1908, pp. 183-187.
- (19) EUR., *Or.*, 491-517.
- (20) *Phénic.*, 538-48.
- (21) *Phénic.*, 154-155.
- (22) Cf. par ex., E. DELEBECQUE, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris, 1951, pp. 443-453, et surtout R. GOOSSENS, *Euripide et Athènes*, pp. 172-76, 468-75, 481-95, 524-34.
- (23) EUR., *Autol.*, fr. 282 (Nauck).
- (24) R. GOOSSENS, *op. cit.*, pp. 19-24.
- (25) EUR., *op. cit.*, v. 18-21 (traduction GOOSSENS).
- (26) Cf., par ex., Cl. MOSSÉ, *Armée et Cité grecque*, in *R.E.A.*, 1963, pp. 290-297 ; du même auteur, *Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 221-229.
- (27) EUR., *Héraclès*, 137-164 et 188-205.
- (28) Cf. R. GOOSSENS, *op. cit.*, p. 350, qui fonde son argument sur l'hypothèse que l'*Héraclès* a été joué en 424.
- (29) Cf. J. CARRIÈRE, *Autour des dernières réponses aux problèmes de l'«Héraclès» d'Euripide*, in *Information Littéraire*, 1967, n° 2, pp. 70-76.
- (30) EUR., *Héraclès*, 174-184 (traduction L. Parmentier, *C.U.F.*).
- (31) Cf. ISOCR., *Panég.*, 72, 99 ; *Aréop.*, 75 ; *Évag.*, 16 ; DEMOSTH., *C. Androt.*, 72, etc...
- (32) EUR., *Héracl.*, 1347-1357.
- (33) *Contra*, cf. E. DELEBECQUE, *op. cit.*, p. 444, qui écrit : « C'est en songeant à la guerre qu'Euripide donne comme sens profond à sa tragédie d'Héraclès l'exaltation de la valeur morale : ne pas persévérer est d'un lâche, dit Amphitryon. Cette devise est celle d'Héraclès qui s'obstine dans l'héroïsme et devient par là supérieur à son destin. La guerre n'est-elle pas la plus riche école de persévérance ? » Nous avouons ne pas pouvoir suivre l'auteur dans cette interprétation, tant nous paraît évident, dans la pensée d'Euripide, le rapport inverse de subordination entre les deux formes de courage.
- (34) EUR., *Héraclès*, 190-97.
- (35) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Epinikia* (Hild).
- (36) Cf. PIND., *Ol.*, VIII, 112-116. Ce sont là d'ailleurs des thèmes fixés une fois pour toutes et auxquels les poètes ne dérogent guère ; cf. sur ce point, A. PUECH, *Introduction* à l'édition des *Olympiques* de Pindare, *C.U.F.*, p. 8.

DEUXIÈME PARTIE

LE CONCOURS DES DIEUX

CHAPITRE XI

FONCTION GUERRIÈRE DES DIVINITÉS : NOUVEL EXAMEN

Il faut d'abord rappeler une caractéristique de la religion grecque, bien attestée pour toutes les époques de son histoire : il n'y a pas de divinités spécifiques de la guerre. Précisons encore notre pensée : il n'y a pas de divinités qui ne soient que des divinités de la guerre et il n'y a pas non plus de divinité à qui, à l'exclusion de toute autre, le domaine de la guerre soit réservé (1)*. Cela revient-il à dire que toutes les divinités peuvent être appelées à jouer le rôle de divinités de la guerre ? Assurément non. Certaines d'entre elles ont occupé dans ce registre une place toute particulière et, sans leur appliquer le qualificatif de « professionnelles » qu'on leur a parfois attribué (2), il faut bien admettre qu'elles se signalent à notre attention par une propension assez nette à intervenir dans le domaine de la guerre. Comment les déterminer ? L'enquête peut être menée dans plusieurs directions :

1 – Les épiclèses guerrières sont souvent une indication des fonctions que peuvent exercer ces divinités. C'est là un aspect fréquemment relevé et la plupart des ouvrages généraux sur la religion et des études particulières consacrées à une divinité en font état (3).

2 – L'iconographie des dieux et déesses est également pour nous d'un apport précieux. Dans un travail très documenté pour l'époque, D. Le Lasseur a étudié les représentations de plusieurs déesses armées dans l'art classique grec (4). Si les divinités masculines n'ont pas fait l'objet d'une recension analogue, du moins les monographies qui leur sont consacrées mettent-elles généralement l'accent sur leurs représentations dans un appareil belliqueux (5).

3 – Enfin, dans les chapitres qui précèdent, nous avons vu plusieurs divinités intervenir à différentes étapes de la conduite de la guerre. Qu'il s'agisse des rites qui précèdent le combat ou de ceux qui sanctionnent la victoire, nombreuses et diverses sont les divinités qui ont paru requérir l'attention des belligérants en raison du rôle qu'elles allaient jouer ou de celui qu'elles avaient tenu dans le déroulement des opérations.

Mais l'on n'a rien expliqué si l'on se contente d'établir la fonction guerrière de certaines divinités à partir de leurs épiclèses, de leur iconographie ou de leur place dans les rites. Ces éléments

*Voir notes p. 219.

expriment la fonction, ils ne l'expliquent pas. Il faut aller plus loin et se demander pourquoi certaines divinités plutôt que d'autres ont joué le rôle de divinités protectrices des armes et dispensatrices de victoire.

Une observation peut nous mettre sur la voie : la place qu'occupent ces divinités dans le culte éphébique. Encore faut-il ne pas se tromper dans l'interprétation de cette donnée. On pourrait penser en effet, sans pousser l'analyse plus avant, que ces divinités étaient honorées par les éphèbes, futurs guerriers, parce qu'elles étaient des divinités guerrières, ce qui conduirait à une aporie. Ne faut-il pas plutôt faire le raisonnement inverse ? N'est-ce pas plutôt parce qu'elles sont honorées par des éphèbes qu'elles sont des divinités guerrières ? En d'autres termes, ne devons-nous pas nous demander si ce n'est pas la fonction qu'elles occupent dans la formation des jeunes gens qui les qualifie pour assister ceux-ci à la guerre ? Nous disons, quant à nous, que si certaines divinités occupent des fonctions guerrières, c'est d'abord parce qu'elles sont *courotrophes*.

Divinités guerrières et divinités courotrophes

On ne peut manquer d'être frappé, en effet, par la mention fréquente de l'épithète *kourotrophos* accolée à la plupart de ces divinités que nous avons reconnues comme guerrières, ou par des témoignages qui les présentent avec des attributs ou dans des attitudes propres à des divinités courotrophes. Et cela aussi bien pour des divinités féminines que pour des divinités masculines. La courotrophie n'est pas seulement, en effet, allaitement ou alimentation ; il ne s'agit pas seulement de nourriture physique mais aussi de formation et d'éducation (6). Les divinités courotrophes interviennent donc à plusieurs niveaux : elles prennent soin des nouveaux-nés, elles président aux épreuves d'initiation que subissent garçons et filles dans les rites de sortie des classes d'âge, elles les encadrent aux jeux et à la chasse, ces deux piliers de la *paideia* grecque, et elles patronnent le service éphébique. Quoi d'étonnant, après cela, qu'on les retrouve aux côtés des jeunes gens dans les difficultés de la guerre, pour répondre à leurs angoisses et apaiser leurs inquiétudes, emplir leur cœur d'ardeur ou retenir leur bras et enfin recevoir leurs hommages, une fois la victoire assurée. Cette présence constante des divinités auprès des guerriers, ce compagnonnage d'armes, fait suite à un compagnonnage bien plus ancien, celui qui n'a pas cessé d'unir, à différents stades de sa formation, le *kouros* et ses *trophoi* (7). C'est dans cette optique que doivent être maintenant réexaminées les divinités tenues habituellement pour guerrières. Il nous faudra, pour chacune d'entre elles, chercher à établir la part qu'elles prennent aussi — et surtout — à la formation des jeunes gens comme divinités courotrophes.

A) LES DIVINITÉS FÉMININES

Nous commencerons par les divinités féminines parmi lesquelles on sera peut-être surpris de rencontrer des divinités réputées vierges comme Artémis ou Athéna. On le sera sans doute un peu moins d'y trouver Héra ou Aphrodite.

I. LES PARTHENOI

Artémis.

Nous avons constaté, lors de l'étude des rites, la place considérable que tenait cette déesse

dans les sacrifices offerts aux dieux avant la bataille, ainsi que dans les actions de grâces rendues après la victoire (8). Son aspect guerrier est d'autre part bien attesté par ses épicleses qui mettent l'accent sur sa capacité à conduire les armées et à assurer le salut par la victoire (9) ; il l'est aussi par ses représentations figurées (10) et par l'image qu'en ont donnée les poètes (11). Aussi n'est-il pas étonnant que certains érudits aient cru pouvoir la présenter comme la déesse de la guerre par excellence (12).

Or cette même Artémis, déesse guerrière s'il en fut, est saluée comme courotrophe dans de nombreux documents : l'Artémis *Korythalia* qui nous est signalée par Pausanias à Sparte (13) est sans doute à mettre en rapport avec la croissance des jeunes garçons plutôt qu'avec celle des jeunes pousses comme elle peut l'être ailleurs (14) ; en effet, la fête des Tithénidia, fête des nourrices à Sparte, se déroulait dans le sanctuaire d'Artémis *Korythalia* (15). On connaît une Artémis *Paidotropos* à Coronée en Messénie (16) et une Artémis *Hyakinthotrophos* à Cnide (17). On sait d'autre part qu'Artémis a progressivement pris les fonctions d'Ilithyie, déesse qui préside aux accouchements, au point de s'identifier à elle : il y aura ainsi une Artémis *Eileithyia* (18). Mais la fonction d'Ilithyie ne se limitait pas aux seuls accouchements : comme le fait observer A. Brelich (19), Ilithyie apparaît aussi comme courotrophe et, à ce titre, des statues d'enfants lui sont dédiées. Au reste, les rapports d'Ilithyie avec l'adolescence sont bien connus et Hésiode nous précise qu'elle est sœur d'Hébé (20). Enfin il faut également se rappeler qu'à partir du V^e siècle, Artémis est fréquemment identifiée à Hécate (21) ; or cette déesse est aussi courotrophe, comme nous l'indique Hésiode (22).

Artémis joue, d'autre part, un rôle important dans l'initiation des jeunes gens, comme l'ont montré les beaux travaux d'H. Jeanmaire et A. Brelich (23). Aux différents rites de sortie des classes d'âge, Artémis est souvent présente. Certes elle préside surtout à l'initiation des jeunes filles et l'on sait que celles-ci effectuaient avant leur mariage une période de noviciat dans le sanctuaire d'Artémis *Braurônia* (24) et probablement aussi dans celui d'Artémis *Mounychia* (25) ; que, d'autre part, les jeunes filles spartiates participaient au culte d'Artémis *Orthia* devant laquelle, selon la légende, Hélène aurait dansé enfant quand Thésée l'enleva (26). Mais Artémis est également présente dans l'initiation des jeunes garçons : c'est à elle qu'au sortir de l'enfance, les jeunes Athéniens consacrent leur chevelure lors de la fête des *Apatouries*, au jour appelé *kourédotis* (27) ; à Sparte, c'est devant l'autel d'Artémis *Orthia* qu'avait lieu, on le sait, la fameuse épreuve de la flagellation (28) et c'est devant les statues d'Artémis, de Létô et d'Apollon que se déroulait la fête des *Gymnopédies* qui marquait la fin des épreuves d'initiation (29).

Le patronage initiatique exercé par Artémis pourrait se constater également – si l'on suit la démonstration que nous en a donnée A. Brelich dans un autre de ses ouvrages (30) – dans un certain nombre de conflits frontaliers qui, à l'époque archaïque, ont mis aux prises deux cités, à des périodes déterminées, pour un territoire déterminé, selon des modalités elles aussi déterminées. On pourrait y voir, suggère cet auteur, la survivance de contestations rituelles qui, à très haute époque, opposaient des jeunes gens appartenant à des localités voisines, au terme de leur période initiatique. Or il est frappant de constater qu'Artémis est étroitement associée à ces contestations, soit qu'on y rattache une de ses fêtes : celle d'Artémis *Elaphébolia* pour le conflit Thessaliens-Phocidiens (31) ou celle d'Artémis *Strophaia* pour la guerre Chalcis-Erétrie (32), soit que l'affaire se déroule à proximité d'un de ses sanctuaires : celui d'Artémis *Amarynthia* (33) dans le conflit entre les deux cités eubéennes ou celui d'Artémis *Hyampolis* dans la guerre entre Thessaliens et

Phocidiens (34). Il est évident qu'à l'époque classique l'aspect rituel de ces contestations s'est très largement estompé et que la cité a canalisé à des fins plus strictement politiques ce qui n'était à l'origine peut-être que joutes probatoires. Mais l'on voit bien, par cet exemple emprunté à l'époque archaïque, comment la courtoisie pouvait déboucher directement sur le patronage guerrier.

Mais nous n'aurons garde d'oublier un autre aspect de cette courtoisie qui est loin d'être négligeable puisqu'il s'agit de l'intervention d'Artémis dans deux disciplines que nous avons définies au début de ce travail comme fondamentales dans la formation du guerrier : les jeux et la chasse.

La déesse qu'Euripide se plaît à saluer du titre de «souveraine des gymnases que font résonner les chevaux» (35) parraine, en effet, les exercices physiques auxquels s'entraînent jeunes gens et jeunes filles (36). C'est à elle que les soldats d'Agésilas, au cours d'une halte à Ephèse, s'en vont consacrer leurs couronnes au sortir du gymnase (37). Les fêtes célébrées en l'honneur d'Artémis à Ephèse, à Histiaia ou à Amarynthos, comportaient généralement des concours gymniques parmi lesquels — ce qui n'est pas sans intérêt pour notre propos — des concours de pyrrhique ou danse armée (38). De nombreux textes, inscriptions ou représentations iconographiques (39) nous renseignent sur cette danse qu'il faut bien distinguer de la danse processionnelle appelée *prosodion* ou *enhôplion*. Bien qu'Athéna passât pour être l'initiatrice de ce type de danse, comme nous aurons l'occasion de le rappeler, celle-ci est très souvent associée au culte d'Artémis au cours duquel des hommes ou des femmes l'exécutaient (40).

Quant à l'Artémis chasserresse, cet aspect de sa fonction est bien connu et ses épicleses (41) aussi bien que ses représentations figurées (42) font de cette déesse une des incarnations les moins discutées de la «Maîtresse des Fauves», cette *Potnia Thérôn* dont la typologie a été maintes fois étudiée (43). Aussi insisterons-nous plutôt sur le rôle d'Artémis dans l'initiation des jeunes gens à la chasse. Nous ferons appel ici au mythe : celui de Méléagre (44). On sait que le héros voulait débarrasser le pays de Calydon d'un sanglier, d'une taille prodigieuse, qu'Artémis outragée avait envoyé ravager les champs ; on se souvient qu'il réunit autour de lui, pour cette battue, une troupe de chasseurs prestigieux parmi lesquels Thésée, Télamon, Amphiaros, Jason, Castor et Pollux et une jeune fille, la chasserresse Atalante. Nous ne rappellerons pas ici toutes les péripéties de cette chasse connue sous le nom de «chasse de Calydon», qui s'acheva par la mort de la bête, non sans dommages pour les chasseurs. Nous voudrions seulement dégager quelques thèmes qui nous incitent à penser que ce récit pourrait être le mythe étologique d'un rite de sortie d'une classe d'âge (45). Les seize (46) jeunes gens et les deux adultes (les oncles de Méléagre) qui participent à cette chasse font penser irrésistiblement à un groupe d'âge, une *agéla* (47) accompagnée de ses deux parrains initiatiques (48). Ce sanglier envoyé par Artémis pour manifester sa colère de n'avoir pas été dignement honorée après la récolte, n'est peut-être bien, après tout, que l'épreuve que doivent affronter les jeunes gens avant leur entrée dans le monde des adultes. En la choisissant, Artémis apparaît comme l'initiatrice par excellence. Mais son rôle ne se borne pas au choix de l'épreuve.

L'on n'a peut-être pas suffisamment prêté attention au rôle d'Atalante dans ce mythe. La place de cette jeune chasserresse apparaît pour le moins insolite dans ce groupe de jeunes gens, sauf à se demander si Atalante n'est pas ici un substitut d'Artémis. Farnell (49) avait déjà appelé notre attention sur l'étroite parenté d'Artémis et d'Atalante et s'était même demandé si Atalante n'était pas Artémis adorée sous un autre nom. De fait, exposée sur le Mont Parthénion par son père,



Fig. 2 Péliké du Musée de l'Ermitage B 4528.

La chasse de Calydon.

Atalante est élevée par une ourse ; elle se refuse obstinément au mariage et, tout comme Artémis le fut de la part d'Orion, elle est l'objet d'une tentative de viol de la part des Centaures. Cette princesse-ourse (50) semble donc être bel et bien l'Artémis primitive thériomorphe qui se perpétue ainsi sous les espèces d'Atalante. Or, pour en revenir à notre chasse de Calydon, c'est Atalante qui porte le premier coup au sanglier et c'est seulement ensuite qu'Amphiaraos lui plante une flèche dans l'œil avant que Méléagre ne l'achève d'un coup de couteau (51). Tout se passe donc comme si Artémis/Atalante avait montré aux jeunes chasseurs la voie à suivre en frappant la première. Cette hypothèse d'une équivalence Artémis = Atalante nous paraît pouvoir être confortée par une scène qui figure sur une péliké du Musée de l'Ermitage (52)* ; on y voit un groupe de six chasseurs portant des coups au sanglier ; parmi ces chasseurs : Atalante, l'arc bandé, Thésée armé d'une massue, Méléagre de deux piques, Ankaïos de la double hache et deux autres brandissant, l'un un épieu et l'autre deux piques. Au second plan du tableau, reconnaissable à son bonnet phrygien, Artémis, *le bas du corps dissimulé*, comme si elle assistait à la scène sans vouloir paraître, parce que déjà présente sous l'aspect d'Atalante (53). Ajoutons, pour terminer, que dans la dernière partie du récit légendaire de la chasse, Méléagre, après avoir tué le sanglier, s'en voit attribuer les dépouilles, comme il est d'usage ; il les offre alors à Atalante. Ce geste est très exactement celui qu'accomplit normalement le chasseur qui fait hommage à la divinité des prémices de sa chasse, une fois la bête abattue. Ce n'est pas Atalante, la jeune chasserresse, qui est ainsi honorée mais bien Atalante/Artémis, déesse de la chasse.

Ce détour par le mythe nous aura permis de mesurer la place qu'occupe Artémis dans l'initiation à la chasse. Que cette déesse qui guide les pas des jeunes gens dans l'art difficile de la chasse soit tout naturellement présente à leur côté dans les épreuves de la guerre, quelle meilleure preuve pourrait-on en avoir que la présence fréquemment attestée d'une Artémis Agrotéra dans les rites accomplis par les hommes de guerre (54) ?

Mais l'on voudrait dire un dernier mot du rôle d'éducatrice que joue cette divinité courrotrophe. Ce rôle connaît son couronnement dans le patronage qu'à Athènes, Artémis exerce avec d'autres divinités sur le service éphébique : le 6 du mois de Boédromion, les éphèbes participaient à la procession en l'honneur d'Artémis Agrotéra au sanctuaire d'Agrai ; le 16 du mois de Mounychion, ils prenaient part à la procession, au sacrifice et aux régates organisés en l'honneur d'Artémis (55). En dehors d'Athènes, on peut signaler dans le calendrier des cultes de Cos, au milieu du IV^e siècle, des cérémonies qui rappellent les rites du serment éphébique ; parmi les divinités mentionnées, Artémis est également présente (56).

Athéna

La fonction guerrière d'Athéna n'a plus à être démontrée (57). Aussi n'en fera-t-on ici qu'un simple rappel. Plus encore que celles d'Artémis, ses épiclèses sont très nombreuses qui témoignent de cet aspect de sa personnalité (58), deux d'entre elles mettant plus particulièrement l'accent sur l'aptitude de cette déesse à dispenser la victoire : *Sôteira* (59) et *Niké* (60). Nombreuses également sont les représentations figurées qui la montrent armée, tant dans la statuaire que sur les bas-reliefs, les peintures de vases et les monnaies (61). Le mythe la présente participant à la lutte des Olympiens contre les Géants (62). Les poètes eux-mêmes la définissent parfois essentiellement comme une déesse guerrière (63) ; ainsi procède l'auteur du deuxième hymne homérique à Athéna : « Je chante d'abord Pallas Athéna protectrice des cités, la terrible déesse qui s'intéresse, avec Arès, aux

*Voir fig. 2.



Fig. 3 Stamnos du Musée de Munich 2413.
Athéna recevant de Gé l'enfant Erichthonios.

travaux de la guerre, au pillage des villes et aux clameurs guerrières : elle protège aussi les soldats quand ils partent et quand ils reviennent. Salut, Déesse, donne-nous chance et bonheur !» (64). On peut toutefois faire observer que l'aspect offensif et turbulent souligné ici par l'auteur de l'hymne n'est plus tout à fait celui que la déesse présente à l'époque classique. F. Vian (65) a bien montré, en effet, que la fonction guerrière d'Athéna a toujours présenté une certaine dualité : elle s'appuie à la fois sur le pouvoir magique de l'égide et sur des armes plus conventionnelles : lance et bouclier ; elle est à la fois offensive et défensive, ce dernier aspect l'emportant après Homère. Nous rejoignons d'autant plus volontiers F. Vian que notre propre examen des rites ne nous a guère permis de saisir Athéna dans un rôle offensif, à l'inverse d'Artémis, par exemple.

Quoi qu'il en soit, cette déesse guerrière apparaît elle aussi, par maints côtés, comme une divinité courotrophe. Si elle ne porte pas l'épithète de *Kourotrophos*, elle est néanmoins vénérée du titre de *Méter* par les femmes d'Elis (66). Certaines représentations la montrent, d'autre part, dans des attitudes dignes d'une courotrophe : sur plusieurs vases, on la voit recevant Erichthonios enfant* ou assistant à la naissance de ce héros (67). De même, une statue du Musée de Berlin la montre portant dans son égide un jeune enfant qui est certainement Erichthonios (68). On sait, en effet, qu'une version du mythe d'Erichthonios fait naître ce dernier de la semence d'Héphaïstos répandue sur le sol dans son désir d'Athéna. Celle-ci, à la naissance de l'enfant, le reçoit donc de Gé et le confie aux filles de Cécrops pour qu'il soit élevé dans l'enceinte de son sanctuaire, sous sa divine tutelle (69). Sans doute faut-il rattacher à ces fonctions d'Athéna auprès d'Erichthonios l'usage qu'avaient les Athéniens de faire porter à leurs enfants des amulettes en forme de petits serpents (70). C'est autant comme divinité courotrophe que comme divinité poliade qu'Athéna préside avec Zeus à la fête des phratries, les Apatouries (71). Celui qui présentait l'enfant né dans l'armée offrait en effet une chèvre en sacrifice à Athéna Phratia (72).

C'est également comme courotrophe qu'Athéna intervient dans l'éducation des jeunes gens, filles et garçons, à différents stades de leur vie. On ne s'attardera pas sur la place considérable qu'elle occupe dans la formation des filles qui lui doivent un service comme *alectrides* à dix ans et comme *canephoroi* avant de prendre époux (73). Nous examinerons de plus près son rôle dans l'encadrement des jeunes garçons. Ici encore le recours au mythe peut nous être d'un apport précieux. La présence d'Athéna aux côtés de plusieurs héros a été depuis longtemps relevée (74), mais l'on n'y a vu souvent que l'appui apporté par la déesse à ces héros, en qualité de déesse guerrière, dans des entreprises où ils avaient à livrer bataille (75). Mais si l'on veut bien voir dans la geste de certains héros le mythe étologique d'anciens rites initiatiques, la présence d'Athéna prend une tout autre signification. Prenons, par exemple, le mythe des Argonautes et celui de Thésée dont le caractère initiatique a été récemment souligné dans une étude très éclairante (76), mais à propos desquels on voudrait surtout insister sur le rôle d'Athéna.

Dans la légende des Argonautes (77), Athéna apparaît bien comme celle qui instruit et conseille les jeunes gens ; elle est la préceptrice qui leur donne les clés du savoir et les recettes qui leur permettront de triompher de leurs épreuves ; elle est enfin celle qui préside à la nouvelle naissance de l'initié, une fois l'ultime épreuve surmontée. Elle intervient, en effet, dès le début de l'expédition, pour assister de ses conseils Argos, le constructeur du navire qui emmènera Jason et ses compagnons et c'est elle qui instruit Tiphys, le pilote, dans l'art de gouverner (78) ; c'est grâce à son assistance que les Argonautes peuvent mettre en pratique les conseils du vieux prophète Phinée pour passer à travers les Roches Cyanées. Elle est donc présente à toutes les étapes

*Voir fig. 3.



Fig. 4 Coupe du Musée grégorien du Vatican.
Jason sortant de la gueule du dragon en présence d'Athéna.



Fig. 5 Coupe du Musée du Louvre G 104.

Thésée, Athéna et Amphitrite.

du voyage, mais elle s'efface au moment de l'épreuve décisive, laissant Jason affronter seul le dragon. Elle ne réapparaît que lorsque l'épreuve est achevée et que l'impétrant a franchi victorieusement le passage. C'est en tout cas le sens qu'il faut donner, selon nous, à la scène que représente une coupe de Douris* qui a laissé perplexes bien des commentateurs (79) : à gauche le dragon vomissant Jason ; à droite, Athéna assistant à l'opération, casquée, l'égide sur les épaules, la lance dans la main droite, la chouette dans la main gauche ; pendue à un arbre, la toison d'or ; le nom de Jason figure en toutes lettres sous la tête du héros. D. Le Lasseur a trouvé la scène «étrange» et, n'était-ce la mention du nom de Jason, elle aurait été portée à voir dans le personnage Héraclès sortant de l'intérieur du monstre marin qui menaçait Hésione. Elle se résigne à suggérer que l'artiste a fait une confusion entre les deux héros ou même qu'il a inscrit arbitrairement le nom de Jason dans une scène où ce dernier n'avait rien à faire (80). D'autres auteurs se bornent à relever la singularité de cette représentation qui contraste avec les versions habituelles du triomphe de Jason (81). Au vrai, cette scène ne peut s'expliquer sans recours à un contexte initiatique : il s'agit bien ici d'un rite de fausse mort comme il en existe dans de nombreux rites de passage d'une classe d'âge à une autre (82). Après avoir été un instant dominé par le Monstre qui symbolise généralement l'épreuve principale, l'initié renaît à la vie ou mieux commence une nouvelle vie ; c'est à cette renaissance, à ce commencement, qu'Athéna préside ici. Elle n'est pas simple témoin de la réapparition de Jason, elle n'est pas non plus, dans l'autre sens, l'instrument de cette réapparition, car elle n'est pas intervenue pour obliger le dragon à régurgiter le héros comme on le croit quelquefois ; ayant guidé les pas de l'initié à travers ses épreuves, elle est là pour l'accueillir au seuil de sa nouvelle vie, tout comme elle accueillait l'enfant Erichthonios au sortir du ventre de la Terre (83).

La présence d'Athéna aux côtés de Thésée soumis, lui aussi, à des épreuves de type initiatique, pour être moins constante, n'en est pas moins bien attestée. C'est ainsi qu'elle l'assiste au cours de son épisode crétois : une coupe du peintre de Panaitios (84) nous montre le héros recevant d'Amphitrite les présents qui prouveront à Minos sa filiation divine ; est présente à l'entrevue Athéna armée et casquée** ; l'artiste a voulu indiquer ainsi que la déesse a servi de guide à Thésée dans sa plongée au royaume de Poseidon, plongée rituelle qu'il faut assimiler, comme l'a bien montré H. Jeanmaire, à cette mort rituelle, symbolique, qui est celle de l'initié au cours des rites d'adolescence (85). C'est, d'autre part, au temple d'Athéna Skiras à Phalère qu'avaient lieu un sacrifice et une fête, lors des cérémonies qui étaient censées célébrer le retour de Thésée à Athènes au mois de Pyanopsion (86). Certes ce parrainage de Thésée, Athéna le partage avec d'autres déesses comme Artémis et Aphrodite, mais lorsqu'on sait que, pour les Athéniens du moins, Thésée jeune représentait le type parfait du *Kouros*, ce parrainage témoigne de la place importante qu'occupe la déesse dans la formation des jeunes gens.

Au reste, Athéna intervient également à deux autres niveaux de cette formation : la chasse et les jeux. A certains égards, l'Athéna Aléa d'Arcadie se présente comme l'héritière de l'ancienne *Potnia Thérôn* de cette région, adorée jadis sous le nom d'Aléa. Son culte est attesté à Aléa, localité voisine de Stymphale (87), à Mantinée (88), à Thérapné (89), à Tégée (90). Dans cette dernière localité, l'aspect «Dame des Fauves» de la déesse est encore bien vivace au IV^e siècle, puisque, sur le fronton Est du temple reconstruit après 396, Scopas a sculpté la chasse de Calydon (91). Mais la déesse préside également aux jeux, comme l'indiquent bien certaines représentations.

F. Chamoux a bien montré que l'Athéna dite «mélancolique» de la stèle 695 du Musée de l'Acropole, dont on a longtemps cru qu'elle s'affligeait devant quelque stèle funéraire ou méditait

*Voir fig. 4.

**Voir fig. 5.

devant quelque *horos*, était en réalité devant un terma, sorte de cippe palestrique délimitant le parcours d'une course, symbole de cette épreuve que la déesse arbitre ; ce n'est pas sur une lance que s'appuie Athéna, mais sur le long bâton des agonothètes (92). F. Chamoux conclut sa démonstration en disant qu'il s'agissait assurément d'une « offrande votive à la suite d'une victoire à la course dans les Jeux Panathénaïques ». On peut aller plus loin et penser que les rapports entre Athéna et le sport ne se bornaient pas aux épreuves disputées à l'occasion de la fête célébrée en son honneur. Athéna est en effet la divinité principale de l'Académie, l'un des plus anciens gymnases d'Athènes et peut-être même de toute la Grèce, selon J. Delorme (93). La déesse y avait un autel et un sanctuaire dès le VI^e siècle. Détail intéressant : ce sont des oliviers, arbres sacrés d'Athéna, qui se dressaient au bout de la piste de course (94). On rappellera enfin que la déesse passe pour avoir inventé la pyrrhique, comme nous le disions plus haut : elle aurait exécuté cette danse pour la première fois après sa victoire sur les Titans (95). Son introduction à Athènes, sans doute dans le courant du VI^e siècle (96), paraît bien pouvoir être mise en rapport avec le développement du culte de la déesse à la même époque. Cette danse était également très en faveur à Sparte où les Dioscures passaient pour en être les inventeurs en même temps qu'Athéna (97).

On conclura cette analyse d'une Athéna courotrophe en mentionnant la place qu'occupe la déesse dans le dernier stade de la formation des jeunes gens : le service éphébique. Le 25 du mois de Thargélion, à la fête des Plyntéria, les éphèbes escortent le xoanon d'Athéna Polias à son bain rituel (98) ; au mois de Skirophorion, ils participent à une procession, un sacrifice et des régates en l'honneur de Zeus et d'Athéna (99). Ailleurs qu'à Athènes, on peut signaler la présence des éphèbes à la fête des *hoplophaniai* en l'honneur d'Athéna Itonia à Thèbes et à la procession d'Athéna Chalkioikos à Sparte (100). L'on comprend que les Athéniens aient choisi pour illustrer le décret des Acharniens (101) un bas-relief où l'on voit Athéna, reconnaissable au casque et à l'égide, couronner un guerrier. L'on a cru longtemps que ce guerrier était Arès, comme invitait à le penser le texte du décret. Mais un récent réexamen de la stèle invite à considérer que le relief a été exécuté avant l'inscription et était destiné à un autre usage (102). Ce personnage cuirassé que couronne Athéna, qui était-il ? S'agissait-il d'un citoyen mort pour sa patrie et dont la stèle allait orner le tombeau ? Ou bien représentait-il un éphèbe armé en hoplite qu'Athéna récompense après sa victoire dans une course armée ? Quoi qu'il en soit, le fait que ce soit Athéna qui le couronne est symbolique : la déesse courotrophe, après avoir mené à son terme la formation du guerrier, préside encore à la remise des prix qu'il a acquis par sa valeur.

Mais il est temps de s'interroger sur ce que peut avoir d'apparemment paradoxal la courotrophie exercée par ces divinités vierges.

Virginité et courotrophie

On peut en effet s'étonner de ce qu'Artémis et Athéna, dont le caractère de *parthenoi* est par ailleurs bien attesté, aient assumé avec la fréquence que l'on a vue les fonctions de *kourotrophoi*. Mais la courotrophie pratiquée par ces divinités vierges est moins surprenante qu'il n'y paraît, pour peu que l'on enquête sur les formes les plus anciennes de leur mythe et de leur culte.

Comme l'avait déjà pressenti Farnell, certains des éléments les plus anciens du mythe d'Artémis s'accordent mal avec la chasteté de la déesse et la font apparaître tout au plus comme « non married », mais non comme vierge (103). Ainsi Atalante en qui nous avons précédemment reconnu une Artémis primitive entretient avec Méléagre des relations qui ne sont pas seulement de compa-

gnonnage : on se rappelle que selon Apollodore, le héros contraignit ses compagnons à accepter la jeune chasseresse dans leur troupe parce qu'il en était amoureux et désirait avoir d'elle un enfant. Un autre épisode du mythe d'Atalante la montre se donnant à Mélanion vainqueur de la course qui devait départager ses prétendants ; un fils, Parthénopée, serait né de cette union (104). Quant à Callisto, autre princesse-ourse et autre avatar d'Artémis, elle mit au monde Arcas, fruit de ses amours avec Zeus après une gestation fertile en péripéties (105).

Mais plus encore que ces éléments du mythe qui font référence à ses maternités, on évoquera l'identification fréquente d'Artémis avec la *Potnia Thérôn*. Voilà qui nous renvoie à une vieille divinité dont les ascendances orientales et préhelléniques paraissent bien établies. C'est ici le lieu de rappeler que cette Maîtresse divine des bêtes sauvages n'est qu'un des aspects de la Grande Mère, de la Terre-Mère (106), qui règne tout à la fois sur les hommes, les plantes et les animaux, déesse de la fécondité et de la fertilité dont le culte est bien attesté dans tout le monde méditerranéen dès l'âge du bronze (107) ; or H. Gallet de Santerre (108) a bien montré à quel point l'Artémis délienne des premiers temps « apparaît différente de la classique Léoïde que les Grecs ont adorée », et combien elle perpétue au contraire le type de l'Artémis primitive, déesse puissante et indépendante qui ne s'est pas encore effacée dans l'île devant Apollon. De son côté, Ch. Picard (109), au terme d'une étude iconographique minutieuse de l'Artémis d'Ephèse a tiré des conclusions analogues : jusqu'au VII^e siècle, le type d'Artémis est fait de la rencontre à Ephèse des divinités voisines représentant toutes la Terre-Mère ; après cette date, cette diversité du début s'atténue à peine : « l'aspect factice du xoanon classique laissera apparaître les anciens syncrétismes ; il s'agit toujours de traduire une identique idée religieuse : celle de la Terre-Mère dont Apollon à Claros et Artémis à Ephèse ne représentent en leur gloire que l'aspect renouvelé ». Mais cet héritage n'a pas dû se limiter aux seules Artémis adorées en Terre d'Asie. On l'a dit, le culte de la Grande Mère était répandu, de bonne heure, dans une grande partie du Bassin méditerranéen, et notamment en Crète minoenne. L'Artémis crétoise à laquelle renvoie certainement le nom cultuel de *gelasia* des textes rituels de Cnossos (110) et l'Artémis mycénienne mentionnée dans les tablettes de Pylos (111) ont certainement recueilli une partie de l'héritage de la Grande Déesse et l'ont perpétué jusqu'à des époques plus tardives (112). Il ne faut donc pas s'étonner de ce qu'Artémis ait gardé de cette ascendance des attributs et des fonctions qui font d'elle une divinité courtois. Assurément la virginité de la déesse est un aspect postérieur de sa personnalité, qui est venu se greffer sur son caractère originel, à une date qu'il est difficile de préciser, en tout cas avant Homère pour qui elle est déjà une *Parthénos*.

Une enquête analogue nous conduirait aux mêmes résultats pour Athéna dont on a constaté depuis longtemps que l'une des fêtes, celle des Arréphories s'apparentait étroitement par son rituel avec les Skirophories et les Thesmophories célébrées en l'honneur de Déméter (113) ; par quoi Athéna fait figure de divinité de la fertilité, de divinité chthonienne et apparaît là comme une hypostase de la Grande Mère. On peut également trouver trace de la même filiation dans le nom que porte Athéna sur les tablettes mycéniennes : *A-ta-na po-ti-ni-ja*. *Potnia*, elle l'est en effet dans plusieurs documents de Pylos (114) où la mention d'une *potnia hippia* ou d'une *potnia uphoio* ne peut guère renvoyer qu'à celle qui, à l'époque classique, sera encore la « Maîtresse des chevaux » (115) et la « Maîtresse du tissage » (116) ; mais elle est sûrement aussi *potnia thérôn*, bien que mention ne soit pas faite de ce titre dans les tablettes : on peut, semble-t-il, interpréter dans ce sens, comme le suggère P. Lévêque (117), la présence des lionnes au-dessus de la porte de Mycènes, appuyant leurs pattes sur ce qui était sans doute un autel dédié à Athéna.

Là encore, le caractère virginal de cette déesse courotrophe ne peut être considéré que comme un caractère tardif. Cette divinité féminine, comme la plupart des divinités féminines du panthéon grec ne pouvait manquer d'emprunter à la grande déesse de l'âge du bronze un certain nombre de ses attributs.

On échoue à expliquer de façon satisfaisante les raisons de cette introduction postérieure d'une divinité vierge dans le mythe et le culte d'une divinité originellement courotrophe. L.R. Farnell (118) a proposé une explication embarrassée. Partant de l'idée que le terme de *parthénos* est fréquemment appliqué à certaines divinités d'Asie Mineure – notamment en Carie – qui n'ont rien de virginal, il en a déduit que le terme pouvait vouloir dire «célibataire» plutôt que «vierge». Mais de cette observation juste il a tiré la curieuse conclusion que voici : Artémis, par exemple, aurait été d'abord la déesse d'un peuple dont les institutions n'étaient pas encore aussi élaborées que seront celles des Grecs et qui, en particulier, ignorait le mariage tout en pratiquant la succession matrilineaire et en accordant à la femme une place prépondérante dans l'organisation sociale. Puis, quand la société connut un plus haut degré de développement, la déesse resta célibataire tout en ne s'opposant pas à la naissance d'enfants. Dans une dernière étape enfin, lorsque son culte se chargea de plus de spiritualité, le titre de *parthénos* prit son sens le plus élevé et l'on passa de la conception «non morale» d'une déesse célibataire, bien que mère, à la conception «morale» de la vierge Artémis. L'on voit bien ce que cette théorie élaborée au début de ce siècle a de difficilement acceptable aujourd'hui : d'abord parce qu'elle est fondée sur une appréciation morale de la valeur du célibat ou du mariage qui est généreusement prêtée aux Grecs quand elle ne reflète que les conceptions de l'auteur ; ensuite parce qu'elle juge du degré d'évolution d'une civilisation en fonction de son «retard» ou de son «avance» sur la civilisation grecque, ce qui n'a pas grande signification dans l'histoire des civilisations ; enfin parce qu'elle associe contre toutes les données sociologiques la situation de mère-célibataire à la pratique de la succession matrilineaire. Il faut bien avouer que ce n'est guère par cette voie qu'on expliquera le phénomène. Mais un dernier mot pour conclure sur ces *parthénoi*.

Virginité et vocation guerrière ?

Si nous avons tant insisté sur la courotrophie de ces divinités guerrières réputées vierges, c'est qu'à certains auteurs leur virginité a paru constituer en elle-même une explication suffisante pour rendre compte de leur fonction guerrière. Dans une analyse séduisante, J.-P. Vernant (119), reprenant une idée de H. Jeanmaire (120), examine, à propos des rites de passage, la part d'ambiguïté que recèle la personnalité des garçons et des filles parvenus à l'âge de la puberté. Cette ambiguïté ne disparaît, souligne-t-il, qu'avec l'accession du garçon au statut de guerrier et celle de la fille au statut de femme mariée. L'un et l'autre voient s'accomplir pleinement leur nature par ce passage à un nouvel état. «Aussi, ajoute-t-il, une fille qui se refuse au mariage, renonçant du même coup à sa féminité, se trouve-t-elle en quelque sorte rejetée du côté de la guerre. C'est ce que l'on constate sur le plan du mythe, avec des personnages féminins du type des Amazones et, sur le plan religieux, avec des déesses comme Athéna : leur statut de guerrière est lié à leur condition de *parthénos* ayant fait vœu à jamais de virginité».

On ne discutera pas de l'existence d'une certaine ambivalence chez l'adolescent, ambivalence que le beau livre de M. Delcourt a bien mise en lumière (121). Mais l'on s'étonnera de la conclusion que J.-P. Vernant a cru pouvoir en tirer concernant les divinités guerrières (122). On est d'autant

plus surpris que, quelques lignes auparavant, l'auteur avait reconnu que « d'anciens rites agraires ont été utilisés et transposés à des fins d'initiation et de message militaires ». Mais son analyse s'écarte de l'explication correcte ainsi amorcée quand il croit devoir, à propos de cette initiation, distinguer nettement entre une Artémis Orthia, patronne de ce dressage militaire, et une Artémis Korythallia, « patronne elle aussi de la jeunesse, mais manifestement étrangère au domaine du belliqueux ». Il n'y a pas lieu, selon nous, d'établir une distinction aussi rigoureuse entre deux Artémis, l'une qui serait réputée vierge et guerrière et l'autre courotrophe. Il y a là deux aspects d'une même courotrophie : ils concourent, tous les deux, à élever, à former, à éduquer et à encadrer les futurs guerriers, du berceau au champ de bataille.

2. LES AUTRES DIVINITÉS FÉMININES

Héra

On rappellera d'abord, un peu plus longuement que pour les divinités précédentes, l'aspect guerrier d'Héra qui est traité en général trop brièvement dans les histoires de la religion grecque. Un certain nombre d'épiclèses nous indiquent qu'elle était bien perçue sous cet aspect dans de nombreuses localités. A Sicyone on connaît une Héra *Prodromia* (123) : « celle qui marche en avant » de la troupe et qui, selon la tradition rapportée par Pausanias, aurait guidé Phalcès, fils de Téménos, un Héraclide, dans sa conquête du Péloponnèse ; dans la même ville, il est mentionné une Héra *Alexandros* : « celle qui protège les hommes », ce qui peut être compris comme une référence à la protection qu'elle exerce sur les armes (124) ; à Elis, l'on adore une Héra *Hoplosmia* (125) et à Posidonia une Héra *Areia* (126). On peut y ajouter cette appellation connue par un disque d'argent trouvé précisément à Posidonia : « Héra qui fortifie nos armes » (127). Si l'iconographie de la déesse ne la représente guère sous ce jour belliqueux (128), en revanche divers éléments de son culte nous y renvoient. A Samos, Athénée nous signale une procession armée en l'honneur de la déesse pendant la fête des Héraia (129). A Argos avait lieu, pendant les Héraia ou Hécatombeia célébrées dans cette ville, une course armée dont le prix était un bouclier de bronze (130). Il n'est pas impossible que ce type de course qui figura dans les grands Jeux Panhelléniques (131) ait eu précisément son origine dans le culte d'Héra à Argos. Il est en tout cas significatif que ce soit un bouclier qui ait été offert comme prix dans cette course ; point n'est besoin peut-être d'y chercher une signification magique (132), ni de voir dans ce bouclier une sorte de Palladion dont l'image d'Héra se serait progressivement dégagée (133). La valeur du bouclier comme symbole guerrier est suffisamment évidente en elle-même pour ne pas lui chercher une autre signification : il semble bien normal que ce symbole soit associé au culte de la déesse locale de la guerre qu'était Héra à Argos (134).

Mais l'on comprendra mieux le rôle joué par Héra dans la guerre si l'on se réfère aux attitudes et aux attributs qui font apparaître cette déesse comme une divinité courotrophe. On connaît d'elle une statue archaïque du début du VI^e siècle trouvée dans son sanctuaire de Posidonia et qui représente la déesse assise, portant (ou allaitant ?) un nouveau-né (135). Cette attitude semble si caractéristique d'Héra que les cités indigènes d'Italie en adoptèrent le type : ainsi Capoue où furent retrouvées de nombreuses statuettes de terre cuite représentant la divinité assise ou debout, avec dans les bras un ou plusieurs nouveaux-nés (136). On rappellera, d'autre part, que la déesse a souvent pour compagnes les Heures, les Charites (137), les Nymphes (138) qui sont

toutes des divinités courotrophes. On peut se demander également si la *Kourotrophos* adorée à Samos ne serait pas Héra, dans la mesure où celle-ci est la patronne de l'île comme le fait justement remarquer Farnell (139).

Cette courotrophie d'Héra se prolonge, comme pour les autres divinités que nous avons vues précédemment, par le rôle que joue la déesse dans les rites d'initiation des jeunes gens. Rappelons que, chaque année, sept garçons et sept filles choisis dans les meilleures familles de Corinthe effectuaient un service d'un an dans le téménos d'Héra. Selon la légende, il se serait agi d'expié le crime commis par les Corinthiens qui auraient fait périr les quatorze enfants de Médée confiés par celle-ci à la garde d'Héra pour qu'elle les rende immortels (140). Mais ce qui est présenté par la tradition comme un rite d'expiation est probablement plutôt un rite d'initiation comme l'ont bien montré certains auteurs (141).

La déesse tient également une place dans les Jeux auxquels s'adonnent les jeunes gens. On a vu plus haut qu'aux Héraïa d'Argos une course était disputée entre jeunes gens, dont le prix était un bouclier. Mais l'on voudrait insister sur des jeux dont la signification nous paraît essentielle pour comprendre l'Héra guerrière. A Olympie, nous apprend Pausanias (142), des jeux appelés Héraïa sont organisés tous les quatre ans par un comité de seize femmes représentant seize cités de l'Elide. Ces jeux consistent essentiellement en courses disputées par des concurrentes d'âge divers : la première course par les plus jeunes, la seconde par des filles un peu plus âgées et la troisième par les plus âgées de jeunes filles. Ces courses passaient pour avoir été instituées par Hippodamie qui entendait manifester ainsi à Héra sa reconnaissance, à l'occasion de son mariage avec Pélops. L'on aura remarqué que les concurrentes sont réparties en classes d'âge, ce qui signifie que la déesse intervient à différentes étapes de la formation des jeunes filles et cela jusqu'à l'accomplissement total de leur nature de femme. Au delà, elles ne sont plus astreintes à ces épreuves, elles les arbitrent, comme le font les Seize qui sont toutes des femmes mariées.

L'on pourrait estimer que, puisque le patronage d'Héra s'exerce ainsi sur la formation de jeunes filles plutôt que sur celle de jeunes gens, nous voilà bien loin de l'enquête que nous menons sur le rôle des divinités courotrophes dans la formation des guerriers. Il nous semble, au contraire, que ce patronage peut nous amener à mieux comprendre pourquoi cette déesse qui passe généralement pour la protectrice de la femme est appelée à jouer à Argos et dans d'autres villes du Péloponnèse le rôle d'une divinité guerrière. La courotrophie exercée par une divinité, nous l'avons dit, habilite celle-ci, plus que toute autre, à encadrer au moment des affrontements guerriers ceux qu'elle a protégés, assistés et éduqués dès les premiers instants de leur vie et, plus particulièrement encore, au cours de leur adolescence. Or il se trouve qu'à Argos et dans d'autres villes du Péloponnèse, la condition de guerrier est parfois assumée par des femmes. Qu'on se rappelle en effet l'histoire de Télésilla et de ses compagnes qui défendirent Argos devant les Lacédémoniens après que la défaite de Sépeia eut vidé la ville de ses hommes (143). Qu'on se souvienne également des femmes de Tégée qui barrèrent la route à une invasion de Sparte : à l'approche des Lacédémoniens elles s'armèrent et se dissimulèrent derrière une colline ; puis, quand les deux armées, celle de Tégée et celle de Sparte, en vinrent aux mains, elles surgirent à l'improviste et mirent en fuite les Lacédémoniens, l'une d'entre elles, Marpessa, surpassant ses compagnes par sa bravoure (144).

Ce rôle éminent que jouent ainsi les femmes de ces villes du Péloponnèse dans la conduite de la guerre, il faut le rapprocher du rôle qu'elles semblent avoir joué, à certaines occasions, dans la recherche de la paix. Si l'on a choisi seize femmes pour administrer le sanctuaire d'Héra à

Olympie et organiser les Héraïa dans cette ville, c'est que selon la tradition ce furent seize femmes, choisies parmi les villes d'Elide, qui mirent fin à un différend entre Pise et Elis. Tout se passe donc comme si, à une époque qui ne semble pas très lointaine, des femmes avaient le pouvoir dans cette région de la Grèce d'intervenir dans des conflits pour les résoudre elles-mêmes par les armes ou par la négociation. Sans vouloir parler de gynécocratie (145), il faut bien constater qu'ici et là les choses de la guerre et de la paix semblent avoir été, à une époque donnée, l'affaire des femmes. Il en est probablement resté quelque chose dans le fait qu'Héra soit à Argos, Olympie, Sicyone, Elis, une déesse de la guerre (146). C'est tout naturellement en effet que la déesse qui protégeait, assistait, éduquait les femmes dès leur plus tendre enfance, s'est trouvée à leurs côtés pour patronner leurs activités guerrières.

Aphrodite

Aussi paradoxal que cela paraisse, la déesse qu'Homère nous présente comme présidant surtout aux jeux de l'amour apparaît à travers maintes épiclèses comme une déesse guerrière. A Chypre, nous entendons parler d'une Aphrodite *Encheios* (147) (Aphrodite «à la lance») ; à Mantinée, d'une Aphrodite *Symmachia* (148) ; à Corinthe, d'une Aphrodite *Hoplisméné* (149). On sait que, dans cette dernière ville, la déesse possédait un sanctuaire sur l'Acrocorinthe et que c'est probablement là que les Corinthiens se rendirent pour faire, pendant les guerres médiques, les supplications et les actions de grâces dont nous parlent diverses sources (150). A Sparte, Pausanias nous signale une Aphrodite *Areia* (151) et il n'est pas évident que les très nombreux témoignages qui associent Aphrodite et Arès (152) ne soient que le reflet de la légende qui contient les amours de la déesse pour le dieu guerrier (153). Au reste, à Cythère, il y avait un *xoanon hoplisménon* de la déesse dans un des plus anciens sanctuaires de l'île (154). A Argos, on peut mentionner enfin une *Aphrodite Niképhoros* (155). Le rôle de la déesse comme protectrice des armes apparaît bien aussi dans certaines de ses attributions. A Thèbes elle est la patronne du collège des polémarques : c'est au cours d'un banquet qu'ils offraient à Aphrodite, à l'issue de leur charge en 378, que les polémarques de Thèbes furent assassinés (156). On pourrait objecter qu'en l'occurrence, Aphrodite joue ici le rôle de gardienne des magistrats, rôle qu'elle joue ailleurs et pour d'autres que les polémarques (157). Mais il n'est pas sans intérêt de noter que c'est encore auprès de chefs de guerre qu'elle exerçait son patronage en Acarnanie : c'est à une Aphrodite *Stratonikis*, en effet, que les stratèges d'Acarnanie offrent une dédicace (158).

Le caractère apparemment insolite de cette fonction d'une déesse que la littérature et l'art présentent généralement comme une déesse de l'amour a intrigué bon nombre de commentateurs qui ont proposé diverses explications. L'on a pensé par exemple que, déesse des espaces célestes, Aphrodite était, de ce fait, une *Akraia* et qu'il entrait dans ses attributions de protéger les acro-poles ; de là, elle aurait fini par être conçue comme une déesse armée (159). Pour d'autres, héritière de l'Astarté lunaire, Aphrodite serait associée à l'orage dont le fracas n'est pas sans rappeler celui des armes (160). Farnell est certainement plus proche de la vérité lorsqu'il écrit : « Her civic and political functions came to her chiefly through her interest in the family and in birth and marriages » (161). On pourrait ajouter : « Her military functions ». Nous devons, en effet, pour Aphrodite comme pour les autres divinités guerrières, en venir au schéma que nous avons proposé dès le début de cette analyse : Aphrodite est guerrière parce que courotrophe.

Aphrodite est en effet saluée dans certains documents du titre de *kourotrophos* (162). De

très nombreux textes (163) et peintures de vases (164) nous la montrent en compagnie des Heures ou des Charites. On connaît même une Aphrodite *Nymphia* que nous signale Pausanias à Trézène et qui figure probablement sur les monnaies de la ville (165). C'est peut-être Aphrodite qui est invoquée sous l'épiclese de *Génétyllis* («qui préside à la naissance»), à Athènes (166). Il existait aussi, dans certaines cités, une Aphrodite *Apatouros* qui présidait probablement à la fête des phratries en même temps qu'Athéna et Apollon (167).

Que la fonction guerrière d'Aphrodite soit liée à la courotrophie qu'elle exerce, on peut s'en convaincre aisément par le fait que les deux fonctions sont bien associées dans certaines des localités où nous est signalée une Aphrodite guerrière. A Corinthe, en effet, à côté de l'Aphrodite *Hoplisméné* de l'Acrocorinthe, Pausanias mentionne précisément une Aphrodite *Mélainis* (168). Ed. Will a bien montré que cette épiclese que l'on pouvait rapprocher de celle de *Mélangeia* que la déesse porte en Arcadie, permet de considérer l'Aphrodite de Corinthe comme l'héritière d'une ancienne divinité chthonienne adorée là (169). Mais ce qu'il y a de particulièrement intéressant pour notre propos, c'est que, dans le bois sacré de Craneion où se dressait le temple d'Aphrodite *Mélainis* se trouvait l'un des gymnases de Corinthe dont l'existence est attestée au moins depuis le début du IV^e siècle et remonte certainement à une date plus haute (170). On ne voit pas sous la protection de quelle autre divinité qu'Aphrodite pouvait être placé ce gymnase du Craneion, car dans le bois sacré Pausanias n'a dénombré que le temple d'Aphrodite *Mélainis*, le téménos de Bellérophon et la tombe de la courtisane Lais (171). C'est probablement pour avoir méconnu le lien entre le caractère courotrophe d'Aphrodite et l'intérêt qu'elle pouvait porter à la formation des jeunes gens que J. Delorme a écarté comme douteux plusieurs exemples d'association de la déesse avec le gymnase (172).

A Chypre où nous avons également remarqué une Aphrodite «à la lance», les rapports de la déesse avec une divinité de la fertilité-fécondité sont bien évidents. Dans la région d'Amathonte, en effet, l'on rend un culte à Ariane/Aphrodite. La légende voulait que Thésée eût abandonné sur cette île Ariane enceinte et malade ; la jeune Crétoise y serait morte sans avoir mis au monde l'enfant qu'elle portait ; depuis lors, chaque année, des rites avaient lieu à Amathonte au cours desquels un jeune garçon imitait les gestes et la douleur d'une parturiente (173). L'on pourrait estimer que c'est une tradition tardive, mise en forme par l'historien chypriote Païon, qui a établi la relation entre Ariane et Aphrodite à partir de la légende de Thésée. N'oublions pas en effet qu'Aphrodite est associée dès le début à l'entreprise du héros athénien, qu'il lui offre un sacrifice avant son départ et qu'elle l'accompagne dans son voyage comme le prescrivait l'oracle de Delphes (174). Les mythographes chypriotes ont pu donc en prendre prétexte pour imaginer une Ariane/Aphrodite dont l'assistance prendrait fin à l'escale de Chypre. Mais le rite de la fausse parturiente nous conduit à une association sans doute plus ancienne : Amathonte est une des plus anciennes villes de Chypre (175) ; la divinité crétoise de la fertilité, Ariane, a dû s'installer à Chypre d'assez bonne heure (176), comme elle l'avait fait ailleurs dans le monde égéen : à Lemnos, Chios, etc... (177). Plus tard, son culte a été probablement associé à celui d'une Aphrodite androgyne dont nous savons qu'elle existait à Chypre et qu'elle était représentée barbue avec des organes masculins (178). Ce syncrétisme a été facilitée par le fait qu'Aphrodite et Ariane étaient toutes les deux des hypostases de la déesse-mère. L'androgyne d'Aphrodite en est un indice puisque, comme l'a bien montré J. Przylyski, les déesses-mères présentent ordinairement un aspect bissexué (179). Cette androgyne suffit d'ailleurs à expliquer ce rite de la fausse parturiente qui a intrigué tant de

commentateurs et qu'on a parfois assimilé à tort à une «couvade». A Amathonte donc, Aphrodite se présente bien comme une divinité de la fertilité-fécondité. Au reste, une inscription trouvée sur ce site mentionne un sacrifice célébré en l'honneur d'Aphrodite et dont l'objet est d'assurer une bonne récolte (180). Ce sacrifice, Hésychius le nomme *karpôsis* et ce nom dit assez l'intérêt que la déesse porte aux fruits de la terre (181). On voit donc qu'à Chypre aussi coexistent, d'une part, une Aphrodite qui préside à la croissance de la végétation et dont la nature de courotrophe n'a dès lors rien d'étonnant, d'autre part, une Aphrodite guerrière.

On ne saurait toutefois conclure cette étude sur Aphrodite sans marquer sa spécificité par rapport aux divinités courotropes que nous avons étudiées jusqu'ici. Chez Aphrodite, en effet, le passage de la courotrophie à la fonction guerrière a peut-être été, en partie, facilité par ses ascendances orientales. Cette dualité que nous nous sommes plu à souligner, il y a un instant, n'est pas sans rappeler celle de la grande déesse sémitique qui, comme le soulignent fort justement L. Séchan et P. Lévêque (182), se manifeste en Orient sous le double aspect de l'Ishtar babylonienne, déesse de la guerre, et de l'Astarté phénicienne, déesse de l'amour et de la fécondité. On n'entrera pas ici dans le débat qui a opposé les érudits sur les origines d'Aphrodite (183). Disons simplement qu'il paraît difficile de nier que l'Aphrodite grecque ait emprunté certaines de ses caractéristiques à l'Astarté phénicienne et, par delà celle-ci, à l'Ishtar babylonienne, quand on connaît les relations des Phéniciens avec Chypre (184) et les contacts qu'ils établirent aussi, plus directement, avec la Grèce (185).

Néanmoins il faut souligner que l'apport phénicien au culte d'Aphrodite, s'il est incontestable, ne fut ni exclusif, ni même peut-être prédominant. L'Astarté phénicienne a rencontré à Chypre la vieille divinité indigène de la fertilité-fécondité dont on a lieu de penser qu'elle était honorée de très bonne heure à Amathonte, comme nous l'avons vu, mais aussi à Paphos (186). Cette divinité étéo-chypriote n'avait pas été sans subir, pour sa part, des influences mycéniennes (187) et crétoises (188), avant l'arrivée des Phéniciens dans l'île. L'Aphrodite grecque est donc le résultat d'influences très diverses. On peut déjà expliquer ainsi qu'elle réunisse en elle des fonctions que l'Astarté phénicienne et l'Ishtar babylonienne incarnaient séparément. Mais, assurément, cette combinaison est, pour l'essentiel, le fruit d'une conception propre à la paideia grecque : la déesse de la fécondité et de l'amour, attentive à la croissance des jeunes enfants, est tout naturellement invoquée quand ceux-ci sont parvenus à l'âge de porter les armes pour la défense de la cité.

B) LES DIVINITÉS MASCULINES

Apollon

Lorsqu'on analyse la figure d'Apollon à haute époque, le dieu apparaît essentiellement comme un dieu violent et belliqueux plus propre à présider aux jeux de la guerre qu'à exercer sur les activités humaines une tutelle bienfaisante et éclairée. C'est sous ce jour que nous le montre le plus souvent Homère (189). C'est sous l'aspect d'un dieu armé qu'apparaît dans ses plus anciennes représentations l'Apollon de Claros (190) ; à Amyclées, une très vieille statue du dieu le représente sous la forme d'un pilier de bronze pourvu d'un visage, de pieds et de mains, et armé d'une lance et d'un arc (191) ; à Thornax, en Laconie, se dressait une statue du même type (192). Le plus ancien des *Hymnes homériques à Apollon*, qui date de la fin du VIII^e siècle, nous décrit

ainsi l'entrée du dieu dans l'Olympe : « Ses pas dans la demeure de Zeus font trembler les dieux, tous se lèvent à son approche lorsqu'il tend son arc illustre » (193).

La figure d'Apollon perd de sa dureté, par la suite, et le dieu de Delphes revêtira un tout autre aspect dont la *Suite Pythique* composée sans doute au début du VI^e siècle rend bien compte ; la réaction des dieux à l'arrivée d'Apollon est, cette fois, tout autre quand Apollon arrive dans l'Olympe : « Aussitôt les Immortels ne songent plus qu'à la cithare et aux chants » (194). Un troisième hymne qui date du V^e siècle probablement évoque enfin Apollon en ces termes : « Phoibos, c'est toi que chante le cygne harmonieux en s'accompagnant de ses ailes, lorsqu'il s'élance vers la rive, sur les bords agités du Pénée ; c'est toi que le poète au doux langage choisit, lorsqu'il tient la phormix harmonieuse pour le premier et le dernier objet de ses chants » (195). A l'époque classique, la personnalité du dieu est bien campée : il nous apparaît essentiellement comme une divinité tutélaire dont la protection s'exerce sur les champs et les troupeaux, qui écarte de l'homme la maladie et la souillure, dont les avis prophétiques rythment la vie de l'individu et du groupe social, et qui préside aux activités de l'esprit sous leurs formes les plus déliées (196).

On s'attendrait dès lors à ce qu'Apollon se cantonnât dans ce registre pacifique, abandonnant en même temps que son aspect primitif ses préoccupations belliqueuses. Mais, à l'époque classique, les témoignages ne manquent pas qui montrent que le domaine de la guerre ne lui est pas étranger. S'il a cessé d'être un dieu violent, Apollon n'en est pas moins un dieu protecteur des armes et dispensateur de victoire. Ses épiclèses en font foi : il est *Boédromios* (« qui charge en poussant le cri de bataille ») à Thèbes (197) et à Athènes (198) ; *Zôster* (« ceint pour le combat ») à Athènes (199), *Hégétôr* à Argos (200). Il est aussi représenté en armes sur certaines statues : telle cette statue d'Apollon armé d'une lance que les Mégariens consacrent au début du V^e siècle après une victoire sur les Athéniens (201). Enfin on n'oubliera pas qu'il est souvent présent, comme nous l'avons montré, dans la plupart des rites qui concourent à la victoire ou qui viennent la sanctionner : rites divinatoires, péan, rites d'action de grâces.

Mais on peut rendre compte de cette apparence contradiction si l'on considère qu'à plus d'un titre Apollon apparaît lui aussi comme une divinité courotrophe. C'est déjà le rôle que lui assigne Hésiode à côté des Océanides lorsqu'il dit, à propos de Téthys : « Elle enfantait aussi une race sainte de filles avec qui le seigneur Apollon et les Fleuves nourrissent la jeunesse des hommes et tiennent ce lot de Zeus même » (202). Apollon apparaît bien, en effet, comme le dieu qui protège les adolescents au sortir de l'enfance. C'est à lui que certains d'entre eux, selon un usage ancien, allaient à Delphes offrir les prémices de leur chevelure : ainsi aurait procédé Thésée parvenu à l'adolescence (203). On peut, du reste, considérer comme un indice important du rôle qu'Apollon joue dans la formation des jeunes gens la part active que prennent ceux-ci dans les fêtes célébrées en l'honneur du dieu. A Délos, lors de la grande fête des Délia en l'honneur d'Apollon, il y a tout lieu de croire que c'était des jeunes gens qui exécutaient la danse de la géranos autour de l'autel fait de cornes assemblées (204). La tradition rapporte en effet que cette danse qui était encore en usage au temps de Plutarque, avait été instituée par Thésée et ses jeunes compagnons à leur retour de Crète, quand ils s'arrêtèrent à Délos. Il est probable, comme le suggère Ph. Bruneau (205), que c'était des Athéniens et non des Déliens qui participaient à ces chœurs de danse ; il serait donc bien étonnant que cet épisode du mythe qui a été certainement forgé en milieu athénien ne s'accordât pas sur ce point avec la pratique. On ne s'attardera pas sur la signification exacte de cette danse qui a intrigué anciens et modernes (206), mais l'on soulignera le fait qu'elle se déroulait

autour d'un autel d'Apollon. Contrairement à ce que l'on a longtemps cru, en effet, sur la foi d'une mauvaise lecture de Callimaque, l'autel dont parle ce poète n'était pas celui d'Aphrodite, mais bien un autel d'Apollon (207).

Mais les Délia ne sont pas les seules fêtes d'Apollon qui mettent en scène des jeunes gens. A la fête des Gymnopédies, des chœurs de jeunes gens auxquels se mêlaient peut-être aussi des chœurs d'hommes (208) exécutaient en l'honneur d'Apollon des chants et des danses. Même s'il n'est pas assuré que les jeunes gens y jouaient le rôle essentiel ni qu'il s'agissait d'une fête célébrant la fin d'une période initiatique (209), il faut relever l'importance de leur participation ; au point qu'un Platon a cru pouvoir interpréter les Gymnopédies comme une épreuve d'endurance et en parler à propos de l'éducation des jeunes spartiates (210). Dans les Carneia, autre grande fête spartiate (211), célébrée également dans plusieurs cités doriennes (212), ce sont des jeunes gens qui sont chargés de l'organisation des festivités : ces *karnéatai* étaient choisis pour quatre ans parmi les jeunes célibataires, dans la tranche d'âge comprise entre la fin de l'agôgè et le moment où ils prenaient femmes (213). La fête des Carneia montre bien, du reste, le lien qui s'établit entre la formation des jeunes gens sous le patronage d'Apollon et l'encadrement par le dieu des travaux guerriers. Athénée nous apprend, en effet, que cette fête était une *miméma* de la vie militaire : les participants étaient répartis sur neuf emplacements appelés *skiades* qui regroupaient chacun trois phratries ; ils vivaient sous des sortes de tentes, prenaient leurs repas par groupes de neuf et obéissaient à des ordres donnés à haute voix (214). On notera, dans le même ordre d'idées, que les Carneia de Cyrène comportaient probablement une danse armée. C'est du moins ainsi qu'on peut interpréter, semble-t-il, ces vers de Callimaque : « Grande fut la joie au cœur de Phoibos quand, venu le temps des fêtes Carnéiennes, les hommes d'Enyô, les porte-ceinturons, firent un chœur de danse parmi les blondes libyennes » (215).

Notre étude d'un Apollon couroutrophe serait incomplète si nous passions sous silence le rôle d'Apollon comme divinité tutélaire des activités du gymnase. Ce rôle est particulièrement bien attesté pour l'époque hellénistique, notamment à Délos où de très nombreuses dédicaces d'éphèbes, en même temps que de gymnasiarques et d'agonothètes, sont consacrées à Apollon (216). Le dieu y est salué du titre d'*Enagonios*, titre qui lui est également donné dans une inscription du III^e siècle concernant la vente de prétrises à Erythrées (217). Cette seconde mention a paru pourtant insuffisante à Ph. Bruneau (218) pour faire d'Apollon un protecteur des gymnases ; il préfère voir dans les dédicaces des éphèbes de Délos un hommage rendu au souverain de l'île. Mais les rapports d'Apollon avec le gymnase et la vie sportive sont également évidents pour des époques plus anciennes et pour d'autres centres que ceux dont le dieu est le maître (219). A Athènes l'un des deux plus grands gymnases, le Lycée, a été construit sur l'emplacement d'un sanctuaire d'Apollon, celui d'Apollon Lykeios, et il est encore considéré à l'époque de Pausanias le Periégète comme un sanctuaire de ce dieu (220). A Théra, c'est également en l'honneur d'Apollon Lykeios qu'une dédicace était inscrite sur ce qui devait être la base du foyer des installations hydrothérapiques (221). A Mégare, le plus ancien des gymnases de la ville renferme une pierre en forme de pyramide que les Mégariens considèrent comme la représentation aniconique d'Apollon Carinos (222). A Naucratis, même, une palestres est dédiée à Apollon dans une inscription du milieu du IV^e siècle (223). Certes il ne faudrait pas conclure trop hâtivement du voisinage d'un temple avec un gymnase que celui-ci est placé sous la protection du dieu qui habite celui-là. Comme l'a fort justement fait remarquer J. Delorme, des contingences locales peuvent expliquer

ce voisinage. Mais dans les exemples que nous avons signalés, il ne s'agit pas de simple voisinage, mais bien de consécration à Apollon ou de patronage exercé par Apollon. Comme le souligne le plus ancien des *Hymnes homériques à Apollon*, le dieu n'apprécie pas seulement les danses et les chants : «Mais ton cœur trouve le plus de charmes à Délos lorsque s'y rassemblent les Ioniens aux tuniques traînantes avec leurs enfants et leurs chastes épouses. Fidèlement, ils se livrent pour te plaire au pugilat, à la danse et aux chants, lorsqu'ils organisent des jeux» (224).

Ce dieu protecteur des adolescents, ce dieu qui préside à leur entraînement physique et à leur santé morale, ne pouvait manquer d'être invoqué par ces mêmes adolescents, parvenus à l'âge d'homme, pour patronner leurs activités militaires. La courotrophie rend donc bien compte, une fois de plus, de la fonction guerrière de ce dieu à l'époque classique. On ne saurait invoquer, selon nous, pour expliquer cette fonction, le fait qu'Apollon soit là l'héritier du dieu guerrier qui conduisit les Doriens à la conquête de la péninsule (225). Tout au plus expliquerait-on ainsi le caractère que revêt le dieu en milieu dorien ; mais l'on a vu que Thèbes, tout comme Athènes, l'honorent également comme dieu de la guerre. L'on a vu aussi, à travers l'étude des rites, que c'est souvent l'Apollon de Delphes qui intervient dans la conduite de la guerre. Quoi d'étonnant, si l'on songe que le dieu qui a succédé dans ce sanctuaire à Gè (226) dont il pourrait bien avoir été d'abord le parèdre (227) avait, à ce titre, une vocation toute particulière à exercer la courotrophie ?

Héraclès

C'est le dieu qui nous intéressera ici et non le héros. Celui dont Pindare soulignait la dualité en le saluant du nom de *hérôs théos* (228) est adoré en effet comme dieu dans maintes localités, soit que sa personnalité divine y ait supplanté sa personnalité héroïque, soit que les deux aspects coexistent, parfois dans un même sanctuaire. A Thèbes, si Héraclès a été l'objet d'un culte héroïque primitif (229), c'est en tout cas principalement le dieu qui, à l'époque classique, reçoit les hommages des Thébains (230) ; à Sicyone, selon une tradition que nous rapporte Pausanias, les habitants sacrifiaient à Héraclès selon les rites réservés aux héros jusqu'au moment où Phaistos leur apprit à lui offrir des sacrifices comme à un dieu (231) ; en Attique, c'est à Marathon que, selon la tradition, Héraclès aurait été considéré pour la première fois comme un dieu (232) ; à Thasos, le sanctuaire d'Héraclès a une double affectation : le dieu est honoré sur un autel monumental et le héros reçoit à part, dans un bothros, les hommages qui lui reviennent (233).

Or ce dieu nous apparaît à maints égards comme un dieu guerrier. A Thèbes, à l'une des portes de la cité, se dresse une statue de lui en *Promachos* (234) ; c'est dans le sanctuaire thébain d'Héraclès que Thrasybule, après avoir vaincu et chassé les Trente, offre en action de grâces des statues colossales d'Athéna et d'Héraclès (235) ; on se rappelle qu'à la veille de la bataille de Leuctres, le bruit avait couru à Thèbes que les armes sacrées fixées au mur du temple d'Héraclès avaient disparu, comme si le dieu avait couru lui-même au combat (236) ; c'est tout naturellement une statue d'Héraclès que les Thébains consacrent à Delphes après leur conflit avec les Phocidiens pendant la troisième guerre sacrée (237). Le dieu qu'adorent les Marathonniens est censé avoir pris une part effective à la bataille de Marathon, puisque sur le tableau qui représente dans le Poecile cette grande victoire, il figure aux côtés d'Athéna comme divinité tutélaire (238). En Sicile, Héraclès compte parmi les divinités à qui les Sélinontins rendent grâces d'une victoire remportée vers le milieu ou la fin du V^e siècle (239). A Thasos, l'image du dieu figure à la porte du rempart,

l'arc tendu, comme s'il était prêt à protéger la cité des envahisseurs (240) ; c'est probablement le rôle joué par le dieu Héraclès auprès des colons pariens lors de la conquête qui explique, comme le suggère J. Pouilloux (241), que dans la légende le héros conquiert Thasos pour le fils du roi de Paros ; on relèvera, d'autre part, qu'à Thasos, c'est pendant les Héracléia que les hommages sont rendus aux morts à la guerre, au cours de cérémonies présidées par les polémarques (242) ; à Héraclée, colonie de Tarente, dont Héraclès est éponyme, le dieu reçoit l'épithète d'*Eridanatas*, le «Batailleur» (243). Enfin, si l'on voulait être assuré qu'un peu partout dans le monde grec Héraclès apparaît comme une divinité guerrière, on invoquerait l'exemple des Dix-Mille qui, arrivés à Trapézonte, offrent un sacrifice d'action de grâce à Zeus Sôter et à Héraclès pour les remercier de les avoir bien conduits (244).

Mais Héraclès apparaît en même temps comme un dieu protecteur des athlètes et comme l'une des divinités qui président à l'entraînement physique des éphèbes. Il est en effet fréquemment associé à la vie sportive non seulement à l'époque hellénistique où, en compagnie d'Hermès, il fait figure de patron des gymnases (245), mais déjà aussi à l'époque classique. A Athènes l'un des principaux gymnases, le Kynosarge, est en même temps un sanctuaire d'Héraclès (246). A Elis, un très vieux gymnase se situe à l'emplacement où Héraclès était censé avoir séjourné (247). A Thèbes, le sanctuaire d'Héraclès était attenant au gymnase (248). Faut-il admettre, comme le pense J. Delorme (249), que, dans tous les cas, Héraclès n'est associé au gymnase que pour des raisons locales et qu'il faut attendre l'époque hellénistique pour qu'il s'impose un peu partout comme patron des gymnases, supplantant dans ces attributions les divinités locales ? Mais l'image d'Héraclès comme dieu protecteur des athlètes semble avoir été répandue dans tout le monde grec et depuis longtemps. N'est-ce pas lui que célébrait déjà le «chant d'Archiloque», ce refrain de victoire que l'on entonnait à Olympie en l'honneur des athlètes vainqueurs (250) ?

C'est à ce titre, en tout cas, qu'Héraclès occupe une place importante dans la vie des éphèbes. A Athènes, nous dit Athénée, «les éphèbes, au moment de se couper la chevelure (251), apportent à Héraclès un grand récipient plein de vin qu'ils appellent *oinisteria* et, après avoir fait une libation, le donnent à boire à ceux qui se sont réunis» (252). On sait, d'autre part, qu'Héraclès est mentionné parmi les divinités invoquées par les éphèbes athéniens dans le fameux serment de la stèle d'Acharnes (253). Il est peu probable qu'Héraclès ait figuré là comme *theos horkios*, c'est-à-dire comme garant habituel des serments, à l'instar de Zeus par exemple (254) ; d'autre part, l'on ne saurait se contenter de dire qu'il est présent parce qu'il est une divinité guerrière et qu'il s'agit de futurs guerriers ; il faut bien plutôt, pensons-nous prendre en considération la place qu'il occupe dans l'énumération des divinités invoquées : juste après Thallo, Auxo et Hégémoné et avant les Bornes de la patrie, les Blés, les Orges, les Vignes, les Oliviers, les Figuiers. C'est là un contexte agraire, dira-t-on. Certes, si l'on retient surtout les derniers nommés. Mais Thallo est une Heure et Auxo et Hégémoné des Charites (255). Ce ne sont pas de simples divinités de la végétation, mais aussi des déités courotrophes. Pindare nous montre les Heures accueillant des mains d'Hermès le jeune Aristée qu'elles nourrissent d'ambrosie (256) ; on les voit aussi recevoir Dionysos au sortir de la cuisse de Zeus, vêtir Hermès enfant, à sa naissance, servir de nourrices à Héra (257). Quant aux Charites, il faut rappeler qu'en Attique précisément, leur culte est associé à celui d'Artémis-Hécate dont nous avons déjà souligné l'aspect courotrophe (elles ont d'ailleurs avec cette déesse un prêtre en commun) (258) et à celui d'Hermès dont le rôle de courotrophe n'est plus à démontrer (259) ; au reste, les Charites sont également invoquées à Cos à l'occasion d'un rite qui rappelle

par maints aspects celui du serment : il pourrait, là aussi, s'agir d'un serment prêté par les éphèbes, comme le suggèrent certains érudits (260).

C'est donc comme divinité courotrophe qu'Héraclès est mentionné dans le serment des éphèbes athéniens ; le dieu qui veille à la croissance harmonieuse des adolescents et patronne leur entraînement physique est tout naturellement invoqué quand ils prêtent serment au moment de recevoir leurs armes. Ce n'est pas parce qu'il est un dieu guerrier qu'Héraclès apparaît ici, mais c'est bien parce qu'il est le compagnon habituel de ces jeunes gens dans leurs exercices physiques qu'il les assiste dans cet engagement solennel, en attendant d'être leur *symmachos* sur le champ de bataille.

*
* *

Nous avons cherché dans les pages qui précèdent à rendre compte de la fonction guerrière d'un certain nombre de divinités. Il nous est apparu, dans tous les cas que nous avons étudiés, que les divinités dont le concours était sollicité par les guerriers étaient celles-là mêmes qui les protégeaient, les encadraient et les éduquaient au cours des différentes étapes de leur formation, notamment pendant leur adolescence. L'antériorité de la fonction courotrophique sur la fonction guerrière nous a semblé évidente et de nature à expliquer pourquoi certaines divinités plutôt que d'autres étaient appelées à jouer le rôle de divinités guerrières. Bien mieux, elle nous a permis, dans certains cas, d'éclairer ce qui pouvait paraître à première vue comme des anomalies ou des paradoxes.

Mais l'évidence de cette antériorité n'est pas simple affaire de conviction. Elle s'appuie, entre autres choses, sur une constatation que nous avons pu faire à maintes reprises : ces divinités courotrophes peuvent toutes se réclamer d'une ascendance qui les met en rapport plus ou moins étroit, de parenté ou de subordination, avec une très ancienne divinité de la fertilité - fécondité (261). Voilà qui nous ramène à un phénomène sur lequel certains auteurs ont appelé parfois notre attention : on a souvent l'impression qu'en Grèce, d'anciens rites agraires ont été utilisés et transposés à des fins militaires (262). Il peut même arriver que les deux finalités coexistent encore, nous permettant de saisir la transition *in vivo* en quelque sorte. C'est le cas, par exemple, des Carneia dont nous avons relevé le caractère militaire mais qui étaient en même temps, et sans doute d'abord, une fête agraire comme le montre bien la course des *staphylodromoi* disputée pendant ces réjouissances (263). Des rites agraires aux rites militaires, la filiation est ici bien nette. Il en est de même des dieux. Les divinités qui assurent la fertilité des champs et la bonne venue des récoltes sont aussi, à peu de chose près, celles qui veillent à la croissance et à l'éducation des jeunes enfants, à la formation et au perfectionnement des adolescents avant de se retrouver à leurs côtés dans les épreuves de la guerre. La courotrophie apparaît là comme un maillon intermédiaire sans lequel on comprendrait mal le passage de la fonction agraire à la fonction guerrière. Resterait à rendre compte, plus précisément, du moment de l'évolution où la courotrophie a joué ce rôle de maillon. Mais on entrerait ici dans le domaine des hypothèses mal assurées, faute de pouvoir établir avec certitude ce que fut, dans telle ou telle cité, l'institution militaire à ses origines (264).

NOTES DU CHAPITRE XI

- (1) Arès semble faire exception à la règle, mais il faut observer qu'il s'agit moins d'une divinité guerrière que de la personnification de la fureur guerrière, comme nous l'avons bien vu à propos du péan. C'est d'ailleurs l'une des rares occasions où il intervient dans les rites que nous avons étudiés. Aussi la fonction guerrière d'Arès est-elle suffisamment claire pour que nous n'ayons pas à y revenir dans ce chapitre : il est surtout – et cela au moins depuis Homère – un symbole de bataille, comme l'a également bien montré F. VIAN, *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, in *Problèmes de la guerre...*, pp. 54-57.
- (2) Cf. M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, T. II, pp. 923-945, qui range sous cette rubrique : Arès, Enyalios, Pan, Artémis Agrotéra, Zeus et Niké qui lui paraissent mériter ce nom à l'époque hellénistique. Mais outre que le qualificatif de « professionnelles » convient mal à ces divinités, certaines d'entre elles ne nous semblent pas jouer ce rôle à l'époque classique, tandis que d'autres, qui sont absentes de cette liste, devraient y figurer.
- (3) Pour chacune des divinités, les rubriques du *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio énumèrent de façon quasi exhaustive les épicleses qui lui étaient appliquées. Il en est ainsi également dans l'ouvrage monumental de L.R. FARNELL, *The cults of the Greek states*, T. I-V, Oxford, 1896-1909. De même, L. SECHAN et P. LÉVÊQUE, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, n'y manquent point. On se reportera utilement à l'index de cet ouvrage qui récapitule pour tous les dieux la plupart des épicleses connues.
- (4) D. LE LASSEUR, *Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales*, Paris, 1919. Bien entendu plusieurs des interprétations suggérées par l'auteur ont été corrigées à la lumière de découvertes postérieures. Quant aux « origines orientales » de ces déesses, il faut nuancer cette interprétation depuis le déchiffrement des tablettes du linéaire B sur lesquelles on peut lire le nom de plusieurs de ces déesses. Cf. L. STELLA, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Rome, 1965.
- (5) Cf. pour Zeus : A.B. COOK, *Zeus, a study in ancient religion*, T. I-III ; Cambridge, 1914-1940, en partic., T. II, pp. 704-721 ; pour Apollon : K. KERENYI, *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, Vienne, 1937.
- (6) H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, p. 284, utilise une comparaison qui nous paraît bien rendre le sens de la pratique : il la rapproche de celle qui eut cours dans le Moyen Age féodal : « le courros est le nourri du chef, à la mesnie duquel il appartiendra ».
- (7) Nous prenons le mot *trophos* au sens d'un substantif, sens qu'il a, par exemple, dans HEROD., II, 156 et VI, 61, pour désigner une nourrice.
- (8) On ajoutera ici les nombreuses statuettes de bronze trouvées dans l'Artémision de Délos et qui semblent être, selon H. GALLET de SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1957, p. 128, des images votives de guerriers. L'auteur signale également plusieurs pointes de flèches et de lances, couteaux, haches, faucilles et boucliers trouvés dans le dépôt du sanctuaire.
- (9) Sur Artémis Hégémoné, cf. PAUS., VIII, 47, 6 ; III, 14, 6 ; sur Artémis Sôteira, cf. L.R. FARNELL, *Cults*, II, pp. 585-586, et plus récemment, G. SIEBERT, *Artémis Sôteira à Délos*, in *B.C.H.*, XL, 1966, pp. 447-459, où l'auteur, avant de traiter de la période hellénistique qui est l'objet de son étude, fait un rappel utile des sources et de la bibliographie sur la question.
- (10) Cf. L.R. FARNELL, *Cults*, II, pp. 534-536 ; D. LE LASSEUR, *op. cit.*, pp. 159-185 ; P.R. FRANKE, *Artemis Hoplismene*, in *Arch. Anz.*, 1963, pp. 450-454, avec les références numismatiques.
- (11) Mais l'on sait que dans Homère son attitude est peu glorieuse, au point que certains commentateurs se sont demandé si ce n'est pas en fait Athéna qui protège Troie, combattant ainsi des deux côtés : cf. sur ce point l'hypothèse ingénieuse mais, en définitive, peu convaincante de H. MATTINGLY, *Artemis of Troy*, in *Greece and Rome*, 7, 1960, pp. 114-116.
- (12) Cf. O. KERN, *Die Religion der Griechen*, I, Berlin, 1926, p. 106.
- (13) PAUS., III, 18, 6.
- (14) Cf. par ex., L. SECHAN et P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, p. 356.
- (15) ATHEN., I, 139 a-b ; HESYCH., s.v. Κορυθαλόστριαα.

- (16) DIOD., V, 73 et PAUS., IV, 34, 6.
- (17) *S.G.D.I.*, 3501-02. Selon H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, p. 529, Hyakinthos serait le *Kouros* par excellence et cette appellation d'Artémis serait tout simplement synonyme de *Kourotrophos*.
- (18) Cf. *Hymn. orph.*, II, 12. Toutefois à Délos, il semble que le syncrétisme ne soit pas allé jusqu'à la confusion et l'autonomie d'Iliithyie y reste complète : cf. Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p. 219.
- (19) A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, p. 203.
- (20) HES., *Théog.*, 922.
- (21) Cf. L. SECHAN et P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, p. 357, où les principales références sont données. Ajouter SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 18, B, 11-12. En Asie Mineure, l'assimilation est complète entre les deux divinités, comme l'a montré Ch. PICARD, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, p. 371, n. 8.
- (22) HES., *Théog.*, 411 sq. Il n'est pas sans intérêt de noter, à ce propos, que le type adopté pour représenter Sôteira à Délos est le type de l'Artémis Phosphoros, très voisin du type iconographique d'Hécate : cf. G. SIEBERT, *op. cit.*
- (23) H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939 ; A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Rome, 1969.
- (24) Sur ce noviciat appelé *arkteia* (la jeune fille faisait l'ourse), cf. H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 259-260 et A. BRELICH, *op. cit.*, pp. 240 sq. Les fouilles de Braurôn par J. Papadémétriou ont permis de dégager un portique que l'archéologue considère comme la résidence des «Ourses» : cf., là-dessus, G. DAUX, *Chronique des Fouilles 1958*, in *B.C.H.*, LXXXV, 1962, p. 674. Une étude des vases de Braurôn a également permis d'identifier ces «Ourses» dans les jeunes filles représentées courant, tantôt nues, tantôt vêtues, vers un autel : cf. L. KAHIL, *Autour de l'Artémis attique*, in *Antike Kunst*, 8, 1965, pp. 20 sq. Les rites auxquels se livraient ces «Ourses» restent néanmoins encore entourés de mystère.
- (25) Selon HARPOCR., s.v. Ἀρκτηῦσαλ.
- (26) PLUT., *Thés.*, 31 ; cf. H. JEANMAIRE, *op. cit.*, p. 511.
- (27) HESYCH., s.v. Κουρεῶτις ; *Et. Magn.*, s.v. Κουρεῶτις ; H. JEANMAIRE, *op. cit.*, p. 257 ; J. LABARBE, *L'âge correspondant au sacrifice du Kouréion et les données historiques du sixième discours d'Isée*, in *Bull. Ac. Roy. Bel. Cl. Lettres*, 1953, pp. 358-394. Sur les Apatouries, cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 232-235.
- (28) H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 515-519 ; A. BRELICH, *op. cit.*, pp. 133-136.
- (29) H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 531-534 ; A. BRELICH, *op. cit.*, pp. 139-140.
- (30) A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961.
- (31) PLUT., *De mul. virt.*, 244 a sq.
- (32) ATHEN., VI, 259 b.
- (33) STRAB., X, 1, 10. Sur ce sanctuaire et les fêtes qui s'y déroulaient, cf. en dernier lieu D. KNOEPFLER, *Carystos et les Artémisia d'Amarnthos*, in *B.C.H.*, XCVI, 1972, pp. 285-301, où l'auteur étudie une inscription d'époque hellénistique qui confirme l'existence de ce sanctuaire des confins d'Amarnthos, déjà indiquée par des inscriptions antérieures.
- (34) PLUT., *loc. cit.*
- (35) EUR., *Hippol.*, 228-29.
- (36) A Elis existe une Artémis *Philomeirax*, appelée ainsi parce que son sanctuaire est proche du gymnase, nous dit PAUSANIAS, VI, 23, 8.
- (37) XEN., *Hell.*, IV, 19.
- (38) Cf. HEROD., V, 99 ; THUC., I, 45 ; Schol. PIND., *Olymp.*, XIII, 159 ; *I.G.*, XII, 9, 236-237 ; *I.G.*, XII, 9, 1190.
- (39) Tous ces témoignages ont été recueillis dans l'article solidement documenté de J.-Cl. POURSAT, *Les représentations de danse armée dans la céramique attique*, in *B.C.H.*, XCII, 1968, pp. 550-615.
- (40) Cf. la pyxis de Naples (H 3010) signalée par J.-Cl. POURSAT, *op. cit.*, et sur laquelle on voit une pyrrihchiste danser devant un autel et devant une statue d'Artémis reconnaissable à son arc et à sa torche.
- (41) Cf. Artémis *Elaphébolos* ou *Elaphaia* : PAUS., VI, 22, 10 ; STRAB. VIII, 34 ; PLUT., *De mul. virt.*, 244 e ; *Et. Magn.*, s.v. Ἐλαφῆβόλων ; Artémis *Agrotera* : PAUS., I, 19, 6 ; I, 41, 3 ; V, 15, 8 ; VII, 26, 3 ; VIII, 32, 4 ; Schol. *Il.*, XXI, 470-71 ; Schol. ARISTOPH, *Cav.*, 657.

- (42) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Diana* (Paris).
- (43) Cf. sur la *Potnia Thérôn*, G. RADET, *Cybéé. Études sur les transformations plastiques d'un type divin*, Bordeaux, 1909 ; D. LE LASSEUR, *Les déesses armées...*, pp. 176-184 ; Ch. PICARD, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, pp. 501-516 ; H. GALLET de SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1957, pp. 131 et 256 ; les antécédents minoens et mycéniens de la «Maîtresse des Fauves» ont été bien mis en évidence par M.P. NILSSON, *The Minoan Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion*, Lund, 1925, pp. 75 et 506-513, L. STELLA, *La civiltà micenea*, Rome, 1965, pp. 228-234 et A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Rome, 1969, pp. 131-132.
- (44) Sur ce mythe : cf. HOM., *Il.*, IX, 529-605 ; BACCH., *Epinik.*, V, 93-172 ; PAUS., VIII, 45, 6-7 ; X, 31, 3-4 ; CALL., *Hymn. Art.*, 260-61 ; APOLLOD., *Biblioth.*, I, 8, 1-3 ; ATHEN., VIII, 402 b-c. C'est Apollodore qui nous donne le récit le plus circonstancié de la chasse de Méléagre.
- (45) Depuis les travaux de H. Jeanmaire, l'accent a été mis par divers auteurs sur l'aspect étimologique du mythe de certains héros. Rites d'avènement ou rites de sortie d'une classe d'âge sont en effet souvent exprimés par le truchement de ces mythes : cf., par ex., M. DELCOURT, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944 ; R. ROUX, *Le problème des Argonautes. Recherches sur les aspects religieux de la légende*, Paris, 1949 ; et, plus récemment, M. WORONOFF, *Structures parallèles de l'initiation des jeunes gens en Afrique Noire et dans la tradition grecque*, in *Afrique Noire et Monde Méditerranéen dans l'Antiquité*, Dakar, 1978, pp. 237-254, qui étudie la légende de trois héros : Jason, Thésée et Télémaque à la lumière des rites initiatiques en usage dans les sociétés traditionnelles d'Afrique Noire, dans la voie magistralement ouverte par Jeanmaire. Que cette voie ait été féconde et de surcroît pleinement justifiée par une certaine identité de structures entre les sociétés agraires d'Afrique Noire et celles de la Grèce ancienne, c'est ce qu'a bien montré, de son côté, P. LÉVÊQUE, *Religions africaines et Religion grecque : Pour une analyse comparée des idéologies religieuses*, in *Afrique Noire et Monde Méditerranéen dans l'Antiquité*, pp. 196-231.
- (46) D'après Apollodore, mais Pausanias n'en a dénombré que treize dans le bas-relief qui représente la chasse de Calydon au fronton du temple d'Aléa Athéna à Tégée.
- (47) Le terme ne s'applique pas seulement, comme à Sparte, à un groupe d'enfants de sept à douze ans, mais aussi à un groupe de jeunes gens de dix-huit ans comme en Crète : cf. HESYCH., s.v. Ἀπόγελος.
- (48) C'est pour avoir méconnu la signification de la présence de ces deux adultes aux côtés de Méléagre que P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, p. 961, qualifie cette chasse de Calydon de chasse adulte et l'oppose à une chasse adolescente, celle du crypte (cf. notre discussion de sa thèse, *supra*, pp. 31-33).
- (49) Cf. L.R. FARNELL, *Cults*, II, p. 443.
- (50) Nous reprenons ici l'heureuse expression de P. LÉVÊQUE, *Sur quelques cultes d'Arcadie : princesse-ourse, homme-loup, dieu-cheval*, in *I.H.*, 1961, pp. 93-108.
- (51) Dans la version d'APOLL., *Biblioth.*, I, 8, 2.
- (52) Péliké de l'ancienne collection Botkin au Musée de l'Ermitage, B 4528 : cf. H. METZGER, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle.*, Paris, 1952, p. 313, n^o 26 et pl. XLI/4 = notre fig. 2. Pour d'autres représentations de la chasse de Méléagre, cf. *Ibid.*, n^o 21 à 25 ; BEAZLEY, *ARV²*, 1408/1, 1410/14, 1411/39 et 40.
- (53) H. METZGER, *op. cit.*, p. 317, y voit simplement l'influence d'Euripide. «La présence de la déesse assistant aux effets du drame qu'elle a suscité est bien conforme aux traditions de son théâtre». Mais cette explication ne rend pas compte, nous semble-t-il, du fait que la déesse est à moitié cachée. Le cratère en calice du Musée de Berlin, 3974, auquel nous renvoie l'auteur pour y constater la présence d'un autre dieu, Apollon, assistant au rapt d'Oreste par Télèphe, nous montre au contraire ce dieu assis, bien visible.
- (54) Cf. ARIST., *Ath. Pol.*, 58, 1 ; XEN., *An.*, III, 2, 12 ; PLUT., *De malign. Herod.*, 862 a ; POLLUX, VIII, 91 ; ELIEN, *Var. Hist.* II, 25.
- (55) Sur tout ceci, cf. Ch. PLEKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique, des origines à 31 av. J.-C.*, Paris, 1962, pp. 213-215 et 219-220.
- (56) Cf. SOKOLOSOWKI, *L.S.C.G.*, 151, D, 19.
- (57) Cf. L.R. FARNELL, *Cults*, I, pp. 308-311 et 321-322 ; M.P. NILSSON, *G.G.R.*, I², pp. 433-444 ; SECHAN-LÉVÊQUE, pp. 327-331.

- (58) Athéna *Areia* (Pausanias, I, 28, 5 ; IX, 4, 1) ; *Léitis* : «qui partage le butin» (Paus. V, 14, 4 ; HOM., *IL*, X, 460) ; *Promachos* (PAUS., II, 22, 1-2 ; IX, 11, 4) ; *Promachorma* (PAUS., II, 21, 3) ; *Ptoliporthos* (MEIGGS-LEWIS, 93, 7) ; *Salpinx* (PAUS., II, 21, 3) ; *Skyllantis* : «des dépouilles» (HESYCH., s.v.) ; *Zósteria* : «qui boucle son ceinturon» (PAUS., IX, 17, 3 ; *I.G.*, I², 324, MEIGGS-LEWIS, 72, I, 92 ; HESYCH., s.v.).
- (59) *Sôteira* : PAUS., I, 1, 3 ; VIII, 44, 4.
- (60) Pour *Niké*, cf. le chapitre suivant, p. 231 ; l'épithète de *Niképhoros* n'apparaît pas dans les textes ni dans les inscriptions avant l'époque hellénistique.
- (61) Cf. D. LE LASSEUR, *op. cit.*, pp. 1-128 ; pour les monnaies, on ajoutera à celles que signale Le Lasseur : HEAD, *Historia numorum*, 378, 389 ; G.K. JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 323 et 324.
- (62) Cf. F. VIAN, *La guerre des Géants*, Paris, 1952, pp. 56 sq. Pour des représentations de cet épisode dans la céramique, cf. BEAZLEY, *ARV²*, 12, 164, 233, 250, 294, 315, 593, 1659.
- (63) Dans l'Iliade elle est, mieux qu'Artémis, comme on l'a vu, la principale divinité guerrière. Et sans doute faut-il voir là l'héritage du rôle qu'elle jouait déjà dans le monde mycénien où elle apparaît comme une déesse belliqueuse avec casque, lance, cuirasse, bouclier : cf. L. STELLA, *La civiltà micenea*, pp. 228-29.
- (64) *Hym. hom. Ath.*, II, 1-5. L'éditeur de cet hymne dans la *C.U.F.*, J. HUMBERT, estime assez rare l'association avec Arès. *Contra*, cf. PAUS., I, 8, 4, qui a vu une statue d'Athéna dans le sanctuaire d'Arès à Athènes.
- (65) F. VIAN, *La fonction guerrière dans la mythologie grecque* in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 53-68 (en partic. p. 57).
- (66) PAUS., V, 3, 7.
- (67) Cf. BEAZLEY, *ARV²*, 495, 1218, 1269, 1339.
- (68) Cf. L.R. FARNELL, *Cults*, I, p. 344.
- (69) Cf. APOLLOD., *Biblioth.*, III, 14, 6 ; cf. aussi un stamnos du Musée de Munich (2413) qui représente Athéna revêtue de l'égide, mais sans casque et les cheveux retenus par un simple ruban, accueillant Erichthonios que lui tend Gé sortant de terre (FRANKE-HIRMER, *Le vase grec*, pl. 182 = notre fig. 3).
- (70) SECHAN-LÉVÊQUE, p. 331.
- (71) Sur l'étymologie des Ἀπατούρια, modification de Ἀπατόρια, contraction pour Ἀμαπατόρια, cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Apatouria* (Hunziker) ; sur les phratries, cf. M.P. NILSSON, *Cults, myths, oracles and politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, pp. 150-151, et plus récemment D. ROUSSEL, *Tribu et Cité*, Paris, 1976, pp. 93-157.
- (72) Cf. Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, 146.
- (73) Entre les deux derniers services elles sont les *arctoi* d'Artémis. Sur tout ceci cf. A. BRELICH, *op. cit.*, pp. 229 sq.
- (74) Cf. D. LE LASSEUR, *op. cit.*, pp. 73-93.
- (75) Cf. SECHAN-LÉVÊQUE, pp. 327-330.
- (76) Cf. M. WORONOFF, *op. cit.*, L'auteur a, pour sa part, bien analysé le rôle d'Athéna dans les aventures de Télémaque où l'on voit la déesse, sous les espèces de Mentor, dispenser d'utiles conseils au fils d'Ulysse. Nous ne reviendrons donc pas sur la légende de Télémaque.
- (77) Sur ce mythe, cf. APOLLOD., *Biblioth.*, I, 9, 16 sq. ; APOLLON. RH., *Arg.* ; DIOD., IV, 40 sq ; PIND., *Pyth.*, IV ; TZET., *Comm. Lyc.*, 175 ; L. PRELLER-C. ROBERT, *Griechische Mythologie*, II, Berlin, 1894, pp. 770 sq. ; R. ROUX, *Le problème des Argonautes. Recherches sur les aspects religieux de la légende*, Paris, 1949, qui y a surtout vu un rite d'avènement.
- (78) APPOLL., IV, 9, 16 ; VAL. FLAC., I, 302.
- (79) Coupe du Musée grégorien étrusque du Vatican (490/485 av. J.-C.) ; cf. P.E. ARIAS et M. HIRMER, *Le vase grec*, fig. 147 = notre fig. 4.
- (80) D. LE LASSEUR, *op. cit.*, pp. 75-77.
- (81) Cf., par ex., SECHAN-LÉVÊQUE, p. 345, n. 82.
- (82) Cf. D. PAULME, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, 1971, pp. 87 et 117 ; cf. aussi les rapprochements avec des coutumes sères suggérées par M. WORONOFF, *op. cit.*
- (83) On ne saurait conclure sur le rôle d'Athéna dans la légende des Argonautes sans citer cette scène curieuse représentée sur une amphore du «peintre des Silènes» du Musée de Kansas-City (30.13) : Athéna tient une

phiale face à deux jeunes guerriers qui sont peut-être les Dioscures. L'un d'eux trempe une feuille dans la phiale. Il s'agirait selon certains commentateurs, de la purification des Dioscures après leur participation à l'expédition des Argonautes : cf. BEAZLEY, *ARV*², 249/1. N'oublions pas que, selon Pausanias, en Laconie se dressait le temple d'Athéna Asia élevé là par les Dioscures au retour de leur expédition de Colchide (PAUS., III, 24, 7).

- (84) Musée du Louvre G 104 : cf. P.E. ARIAS et M. HIRMER, *Le vase grec*, fig. 134 = notre fig. 5.
- (85) H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 331-335.
- (86) L'on rappellera ici les rapprochements suggérés par H. JEANMAIRE entre cette Athéna Skiras, d'une part, l'association du terme *skiros* à Thésée à différentes étapes de sa geste, d'autre part, et, en troisième lieu, l'usage du *skiros*, pierre à plâtre qui sert à composer cet enduit dont les jeunes gens se revêtaient lors des rites de passage (pp. 329, 351, 355).
- (87) PAUS., VIII, 23, 1.
- (88) PAUS., VIII, 9, 6.
- (89) PAUS., III, 19, 7.
- (90) PAUS., VIII, 45, 4.
- (91) Cf. Ch. PICARD, *Les sculptures du sanctuaire d'Aléa Athéna*, in *R.E.G.*, 1933, pp. 381-422. Quant au temple archaïque, à défaut de pouvoir le reconstituer, l'on a trouvé un certain nombre d'objets qui s'y trouvaient en dépôt ; il est intéressant de noter que parmi les bronzes figuraient plusieurs représentations de cerfs ; cf. Ch. DUGAS, *Le sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée avant le IV^e siècle*, in *B.C.H.*, 1921, pp. 335-435.
- (92) F. CHAMOIX, *L'Athéna mélancolique*, in *B.C.H.*, LXXXI, 1957, pp. 141-159 ; et du même auteur, *L'Athéna au Terma*, in *Rev. Arch.*, 1972, pp. 263-266.
- (93) J. DELORME, *Gymnasion*, p. 38.
- (94) *Ibid.*, pp. 41 et 333.
- (95) PLAT., *Lois*, VII, 796 b ; DIONYS. HAL., VII, 7-2.
- (96) Cf. A. MOMMSEN, *Die Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898, p. 99.
- (97) Sur tout ceci cf. L. SECHAN, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Saltatio* et J.-Cl. POURSAT, *op. cit.*
- (98) Cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 17 sq.
- (99) Cette participation est bien attestée pour le III^e siècle, comme le montre le travail de M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II, p. 893, mais l'on peut penser avec vraisemblance qu'elle existait déjà à l'époque classique. Il y avait en effet au Pirée un temple commun d'Athéna et de Zeus que nous signale Pausanias (I, 1, 3).
- (100) Cf. M. LAUNEY, *op. cit.*, pp. 881-882.
- (101) Il s'agit du décret concernant les autels d'Arès et d'Athéna Aréia, sur lequel on verra L. ROBERT, *Et. épigr. et philol.*, Paris, 1938, pp. 292-296 et G. DAUX in *Charisterion eis A.K. Orlandon*, Athènes, 1965, pp. 87-90.
- (102) Cf. B. HOLTZMANN, *Collection de l'École Française d'Athènes, IV. Sculptures*, in *B.C.H.*, XCVI, 1972, pp. 73-79.
- (103) L.R. FARNELL, *Cults*, II, p. 443.
- (104) Sur cet épisode béotien de la légende d'Atalante, cf. THEOGN., 1287 sq. ; APOLL., *Biblioth.*, III, 9, 2, HYG., *Fab.*, 185.
- (105) APOLL., *Biblioth.*, III, 8, 2 ; HYG., *Fab.*, 155, 176, 177. Certaines versions la font tuer par Artémis, furieuse qu'elle ait trahi son vœu de chasteté. C'est là sans doute un élément introduit postérieurement quand le caractère parthénien d'Artémis est venu se greffer sur l'aspect primitif de la déesse.
- (106) L'un des aspects sous lesquels elle est le mieux connue est celui de la Grande Mère phrygienne, Cybèle, sur laquelle on verra : ROSCHER, *Lexicon*, s.v. *Kybele* (Schwenn) ; H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'empire romain*, Paris, 1912 ; et, plus récemment, E. WILL, *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 95-111, qui s'est surtout attaché à établir, à partir de la Grande Mère phrygienne, la filiation de la Mère des dieux hellénique vénérée à l'époque classique, filiation qu'il pense pouvoir dater du VI^e siècle. Mais la Grande Mère revêt bien d'autres formes, comme l'ont montré J. PRZY-LUSKI, *La Grande Déesse*, Paris, 1950 et Ch. PICARD, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948.

- (107) Et même dès le Néolithique.
- (108) H. GALLET de SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, p. 131 sq.
- (109) Ch. PICARD, *Ephèse et Claros*, p. 526 sq.
- (110) Cf. L. STELLA, *La civiltà micenea*, p. 232, qui rapproche cette épiclese crétoise de celle de *pelasia* attestée à l'époque hellénistique.
- (111) *Ibid.*, p. 233.
- (112) La *wo-ro-ti-ja* des Tablettes de Pylos (PY, 728, 1) est déjà l'Artémis Orthia de l'époque classique dont on peut penser qu'elle présidait, entre autre choses, à la vigueur sexuelle de l'homme et à sa capacité de reproduction. Sur Artémis Orthia, cf. K.M.T. CHRIMES, *Ancient Sparta. A reexamination of the evidence*, Manchester, 1950, pp. 248 sq.
- (113) On trouvera un tableau commode de ces analogies dans E. DES PLACES, *La Religion grecque*, Paris, 1969, pp. 98-100.
- (114) Cf. L. STELLA, *op. cit.*, pp. 228-230.
- (115) Cf., sur cet aspect d'Athéna, N. YALOURIS, *Athena als Herrin der Pferde*, in *M.H.*, 7, 1950, pp. 19-101.
- (116) C'est l'Athéna Ergané que l'on honorera à la fête des Panathénées et qui est également attestée sous ce vocable dans les tablettes (*wo-ro-ka-ne = organé*).
- (117) In *Les grandes divinités*, p. 326.
- (118) L.R. FARNELL, *Cults*, II, pp. 447-449.
- (119) J.-P. VERNANT, *Introduction à Problèmes de la guerre*, p. 15 = *La guerre des cités in Mythe et société en Grèce ancienne*, pp. 37-38.
- (120) H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, p. 321 sq.
- (121) M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958.
- (122) Et aussi à propos de certains héros. Selon J.-P. Vernant, en effet, certains d'entre eux peuvent «révéler leur nature essentiellement belliqueuse par une apparence de *parthénos*». Tel serait le cas d'Achille qu'un épisode de sa légende montre caché parmi les filles et aussi celui de Parthénopée dont le nom «dit assez son aspect de jeune vierge». Mais Parthénopée doit plutôt son nom, selon nous, au fait qu'il est le fils d'une *parthénos*, Atalante, et nous pensons que ce Παρθενόπατος est en réalité un παρθένου παῦς et non un παρθένου ὄψ.
- (123) PAUS., II, 11, 2.
- (124) SCHOL. PIND., *Ném.*, IX, 30.
- (125) TZET., *Comm. Lyc.*, 858.
- (126) PLINE, III, 70.
- (127) Cf. P. SESTIERI, *Iconographie et culte d'Héra à Poestum*, in *Revue des Arts*, 1955, pp. 149 sq.
- (128) Cf. les très rares représentations de ce type mentionnées par D. LE LASSEUR, *op. cit.*, p. 190.
- (129) ATHEN., XII, 525 e-f.
- (130) Schol. PIND., *Ol.*, VIII, 152 ; HYG., *Fab.*, 170, 273 ; *I.G.*, IV, 583 ; PHILOST., *Gymn.*, 8.
- (131) PAUS., VI, 10, 4.
- (132) A Argos le bouclier aurait servi à des rites magiques destinés à faire tomber la pluie, d'après J.E. HARRISON, *Themis*, Cambridge, 1927, p. 76 sq., qui s'appuie sur un vase du Dipylon où un fidèle secoue une crécelle devant un grand bouclier.
- (133) Cf. en ce sens D. LE LASSEUR, *op. cit.*, p. 192.
- (134) C'est l'interprétation à laquelle se rallie, après examen, I.R. ARNOLD, *The shield of Argos*, in *A.J.A.*, 1937, pp. 436-440.
- (135) Cf. L. SECHAN et P. LEVÊQUE, *Les grandes divinités*, p. 181, fig. 10.
- (136) Cf., sur cette question, J. HEURGON, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine, des origines à 211 av. J.-C.*, Paris, 1942, pp. 330 sq.
- (137) Cf. à Argos la statue colossale de Héra par Polyclète, qui portait sur sa couronne les Heures et les Charites (PAUS., II, 17, 4).
- (138) A Platées, on s'en souvient, Aristide adresse une prière à Héra et aux nymphes Sphragitides (PLUT., *Arist.*, 11 ; PAUS., IX, 3, 9). Les vases la représentent également entourée de nymphes : cf. récemment E. SIMON, *Hera und die Nymphen. Ein Bööotischer Polos in Stockholm*, in *Rev. Arch.*, 1972, pp. 205-220.
- (139) L.R. FARNELL, *Cults*, I, p. 196.

- (140) Cf. schol. PIND., *Ol.*, XIII, 74 ; PAUS., II, 3, 6-7, schol. EUR., *Médée*, 273 ; APOLL., *Biblioth.*, I, 9, 28.
- (141) H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, p. 300, est le premier à s'en être avisé. Son interprétation a été toutefois critiquée par Ed. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, pp. 97-103, qui lui reproche une généralisation abusive de sa méthode (longue note critique p. 97) et préfère, pour sa part, distinguer plusieurs étapes dans le rituel de l'Héraion de Corinthe : d'abord un rite agraire primitif auquel correspondrait le mythe agraire de la *katakrypteia* : Médée déposant ses enfants dans le temple d'Héra, c'est le mythe naturiste dans lequel les fruits retournent à la Terre pour renaître à nouveau ; sur ce rite primitif serait venu se greffer beaucoup plus tard un rituel de purification à la suite d'une épidémie infantile, avec remaniement du rituel ancien et corollairement naissance d'un nouveau mythe étimologique concernant le meurtre des enfants de Médée par les Corinthiens. Qu'un rite agraire primitif se soit constitué autour de Médée dont la filiation chthonienne est rappelée par le mythe, cela est fort possible, mais on ne voit pas ce que cela a de contradictoire avec l'instauration de rites d'initiation. Dans presque tous les cas – et on l'a déjà vu plus haut –, ces rites d'initiation sont patronnés par des divinités dont la parenté, voire l'identification, avec une ancienne divinité de la Terre est incontestable. Les sociétés primitives sont des sociétés agraires et leurs rites d'initiation empruntent nécessairement leurs structures et leurs divinités à l'arsenal des rites agraires. Tout au plus peut-on reprocher à Jeanmaire de n'avoir pas rappelé, pour chacun des rites de passage étudiés, le rite agraire qui l'inspire. Mais cette omission s'explique, à notre avis, par une réaction de Jeanmaire contre la tendance, qui avait cours jusqu'à lui, de vouloir tout expliquer par la théorie des cycles de déclin et de renaissance de la nature. Pour en revenir à nos jeunes enfants de Corinthe, on lira maintenant A. BRELICH, *Paidés et Parthenoi*, pp. 355-365, qui a bien mis en lumière la parenté de cette retraite des enfants corinthiens avec le noviciat des «ourses» d'Artémis Braurônia et en a donné une interprétation initiatique qui ne laisse guère de place au doute.
- (142) PAUS., V, 16, 2.
- (143) PAUS., II, 20, 8-10. PLUT., *De mul. virt.*, 245 c sq. ; LUC., *Erot.*, 30.
- (144) PAUS., VIII, 48, 4-5. Pausanias ajoute qu'après cette victoire, les femmes offrirent à Arès un sacrifice d'action de grâces, ce qui valut au dieu, dans la ville, le nom de *Gunaikothoinas* : «fêté par des banquets de femmes».
- (145) C'est la conclusion qu'a tirée de l'épisode de Tésylla P. VIDAL-NAQUET, *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, 1969, pp. 63-80. Cf. les objections de R. VAN COMPERNOLLE, *Le mythe de la «Gynécocratie-doulocratie» argienne*, in *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, pp. 355-364, trop radicales toutefois à notre avis. Certes il n'y a pas «gynécocratie» à Argos après Sépeia et le pouvoir revient bien vite à des hommes (les Gymnètes, pour accepter l'interprétation que donne Van Compernelle du mot *douloi*), mais il n'en reste pas moins que les femmes ont pendant un moment pris le pouvoir en s'armant d'elles-mêmes et en représentant la seule force avec laquelle il fallait compter dans la ville.
- (146) Toutes ces villes sont, répétons-le, des villes du Péloponnèse. Mais notre démonstration ne serait pas complète si nous passions sous silence les deux autres cités où nous avons vu Héra honorée comme déesse guerrière : Posidonia et Samos. Or il se trouve précisément que ces deux cités ont des ascendances péloponnésiennes : Posidonia, on le sait, est une colonie de Sybaris qui était elle-même une fondation de colons venus d'Héliké en Achaïe ; quant à Samos, à côté des Ioniens qui la peuplèrent, figurait une majorité de Prédoriens du Péloponnèse chassés d'Epidaure par le «retour des Héraclides» (cf. J. Bérard, *L'expansion et la colonisation grecque jusqu'aux guerres médiques*, Paris, 1950, p. 43).
- (147) HESYCH., s.v.
- (148) PAUS., VIII, 9, 6.
- (149) PAUS., II, 5, 1.
- (150) Cf., sur ce point, Ed. WILL, *Korinthiaka*, p. 255 sq.
- (151) PAUS., III, 17, 5.
- (152) Cf. ces témoignages dans E. DES PLACES, *La Religion grecque*, Paris, 1969, pp. 59-60.
- (153) Homère se fait à plusieurs reprises l'écho de cette légende ; cf. *Il.*, V, 311-364 ; *Od.*, VIII, 266-366 ; chez Hésiode, elle est même l'épouse d'Arès (*Théog.*, 934).
- (154) PAUS., III, 23, 1.

- (155) PAUS., II, 19, 6, attribue l'érection de cette statue d'une Aphrodite *Niképhoros* à l'une des filles de Danaos qui récompensait ainsi la déesse de lui avoir sauvé la vie : elle aurait été acquittée à l'issue d'un procès qui lui fut intenté pour avoir, seule des Danaïdes, refusé d'égorger son époux. Mais si la statue est ancienne (c'est un *xoanon*), il est peu probable que l'épiclèse remonte aussi loin.
- (156) XEN., *Hell.*, V, 1, 4 ; C. NEP., *Pél.*, 2.
- (157) Telles sont en effet les conclusions que l'on pourrait tirer de l'étude de F. CROISSANT et F. SALVIAT, *Aphrodite gardienne des magistrats : gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes*, in *B.C.H.*, XC, 1966, pp. 460-471.
- (158) *I.G.*, IX², 1, fasc. 2, 256. Il est également question d'une Aphrodite *Stratonikis* à Smyrne, mais pour le III^e siècle (*Syll.*³, 990) et le II^e siècle (HEAD., *Hist. num.*, p. 593).
- (159) L. SECHAN, in *Dict. des Ant.* s.v. *Venus*.
- (160) ROSCHER, *Lexicon*, p. 394.
- (161) FARNELL, *Cults*, II, p. 655.
- (162) PLAT. *COMIC.* *apud.* ATHEN., X, 441 f ; *Anth. Pal.*, VI, 318 ; ATHEN., XIII, 592 a, prête même à Sophocle une prière adressée à Aphrodite et qui commence ainsi : «Écoute-moi, kourotrophos».
- (163) Cf. HOM., *Od.*, VIII, 362 ; *Il.*, V, 338 ; *Hym. hom. Apoll.*, I, 194 ; *Hymn. hom. Aphrod.*, II, 11 ; HES., *Trav.*, 73 ; ARISTOPH., *Paix* 456 ; PAUS., VI, 24, 7.
- (164) Cf. le stamnos du Musée de Détroit 24.13 (BEAZLEY, *ARV*², 292/28) et l'hydrie de Munich 24.31 (BEAZLEY, *ARV*², 299/3).
- (165) PAUS., II, 32, 7 ; HEAD., *Hist. num.*, p. 444.
- (166) ARISTOPH., *Nuées*, 52 ; *Lys.*, 2 ; A Athènes, PAUS., I, 1, 5, signale au cap Côlias, à côté d'une statue d'Aphrodite Côlias, les statues des Génétyllides. On peut se demander d'autre part si la Kourotrophos à qui on offre des sacrifices à Athènes n'est pas Aphrodite : cf. SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, I, A, 10 ; 18, A, 25 ; 20, B, 6 et *L.S.S.*, 2, A, 5 ; 19, 45. F. SOKOLOWSKI pense que Kourotrophos fut à l'origine une divinité indépendante, mais qu'elle s'identifia plus tard avec Gè et Déméter. Mais dans plusieurs des inscriptions signalées, les sacrifices sont offerts en même temps à Déméter. D'autre part, ARISTOPH., *Thesm.*, 295, cite parmi les dieux thesmophores que l'on prie : Déméter, Coré, Ploutos, Calligéneia, Kourotrophos, Hermès et les Grâces. Sur Kourotrophos, cf. *R.E.*, XI, 1921, p. 2215 (Prehn).
- (167) STRAB., XI, 2, 10. Strabon donne, comme il arrive souvent, une étymologie qui rattache *Apatouros* à *Apaté* : la ruse, et nous conte une anecdote selon laquelle Aphrodite aurait usé de ruse dans sa participation à la Gigantomachie. Mais sur la valeur copulative de l'alpha, cf. *supra*, note 71.
- (168) PAUS., II, 2, 4.
- (169) Ed. WILL, *Korinthiaka*, p. 224. N'oublions pas, d'autre part, que de nombreuses peintures de vases représentent l'*anodos* terrestre d'Aphrodite qui ne peut être là qu'une Aphrodite chthonienne : cf. H. METZGER, *Les représentations dans la céramique attique*, pp. 72 sq.
- (170) Cf. J. DELORME, *Gymnasion*, p. 63, qui ne relève pas toutefois la liaison avec Aphrodite.
- (171) Ed. WILL, *loc. cit.*, explique la présence de Bellérophon de la façon suivante : «On ne saurait s'étonner d'un sanctuaire commun à une hypostase déchu de Poseidon (Hippus-Hippios) et à une Mélainis-Mélaina (sœur d'une Déméter-Jument)». Mais Pausanias ne dit pas que le temple d'Aphrodite était dans le téménos de Bellérophon. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici c'est qu'il est plus vraisemblable que le gymnase soit en rapport avec Aphrodite qu'avec Bellérophon, pour ne pas parler de Laïs.
- (172) J. DELORME, *op. cit.*, rejette en effet à plusieurs reprises, sans bien en donner les raisons, des exemples d'association d'Aphrodite avec le gymnase qui ne permettent pas selon lui «de conclure à un lien essentiel entre la divinité et la gymnastique» : cf. p. ex. p. 164, 165 n. 2, 208, 213. Mais pour peu que l'on prenne en considération le caractère courotrophe d'Aphrodite, ce lien cesse d'être inconcevable et, du même coup, les exemples récusés par J. Delorme se chargent de signification.
- (173) PLUT., *Thém.*, 20.
- (174) *Ibid.*, 18.
- (175) Cf. G. HILL, *A history of Cyprus*, I, Cambridge, 1940, réimp. 1949, pp. 77-80.
- (176) Il y a, rappelons-le, une importante migration crétoise à Chypre vers 1100 : cf. V.R. d'A. DESBOROUGH, *The Greek dark ages*, Londres, 1972, pp. 51 sq.
- (177) Cf. *R.E.*, II, s.v. *Ariadne* (Wagner), col. 803-810.

- (178) MACR., *Sat.*, III, 8. Autres références dans FARNELL, *Cults*, II, p. 628 ; *R.E.*, I, s.v. *Aphroditos* ; cf. aussi M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, pp. 25-26.
- (179) Sur le dualisme sexuel des déesses-mères et de leurs hypostases, cf. J. PRZYLUKSKI, *La grande déesse*, pp. 59, 173, 181.
- (180) G. HILL, *A History of Cyprus*, pp. 77-78.
- (181) Cf. HESYCH., s.v. *Κάρπωσις*.
- (182) In *Les grandes divinités...*, pp. 368-369.
- (183) Cf. H. HERTER, *Die Ursprünge des Aphroditekultes*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 61-76.
- (184) Des travaux récents confirment la présence des Phéniciens à Chypre au moins dès le début du IX^e siècle av. J.-C.. Cf. O. MASSON et M. SZNYCER, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève, 1972. Le culte d'Astarté semble, pour sa part, attesté dès la fin du IX^e siècle à Kition, si l'on en juge par l'ingénieuse interprétation de A. DUPONT-SOMMER, *Une inscription phénicienne archaïque récemment trouvée à Kition*, in *Mémoires de l'Acad. des Insc. et Belles-Let.*, 44, 1970, pp. 9-28. L'auteur y met en relation l'inscription gravée sur un vase trouvé dans la cour du temple d'Astarté avec une cérémonie rituelle en l'honneur de cette déesse.
- (185) Cf. HEROD., I, 105 et PAUS., I, 14, 7, qui nous disent que le culte d'Aphrodite fut introduit à Cythère par les Phéniciens. Il paraît toutefois difficile de faire remonter ces contacts avec Cythère à une date aussi haute que celle que propose M.C. ASTOUR, *Hellenosemitica*, Leiden, 1963, pp. 142-143, pour qui les Phéniciens sont présents à Cythère dès l'âge du bronze ; cf. les réserves de F. VIAN in *R.E.A.*, LXVII, 1965, pp. 481-484 et J. BOARDMAN, in *C.R.*, XVI, 1966, pp. 86-88.
- (186) Cf. O. MASSON, *Cultes indigènes, cultes grecs et cultes orientaux à Chypre*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, p. 132.
- (187) On sait que les Mycéniens eurent des relations suivies avec Chypre dès la fin du XV^e siècle au moins et qu'une quantité substantielle de poteries mycéniennes a été découverte en différents points de l'île pour la période qui s'étend de 1485 à 1250 ; de plus, entre 1200 et 1050, il y eut une forte installation de Mycéniens dans l'île. Sur tout cela, cf., en dernier lieu, *Acts of the international archaeological symposium : «The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean»*, Nicosie, 1973 (en partic. la contribution de H. CATLING, *The Achaean settlement of Cyprus*).
- (188) Cf. *supra*, pp. 476-477.
- (189) HOM., *Il.*, I, 43 sq., XXIV, 758 sq.
- (190) Ch. PICARD, *Ephèse et Claros*, p. 388.
- (191) PAUS., III, 19, 2. Cet Apollon est bien représenté sur une monnaie du III^e siècle : cf. G.K. JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 550.
- (192) PAUS., III, 10, 8.
- (193) *Hymn. Hom. Apol.*, I, 2-4 (*Hymne Délien*).
- (194) *Hymn. Hom. Apol.*, I, 189-190 (*Suite Pythique*).
- (195) *Hymn. Hom. Apol.*, II, 1-4.
- (196) Sur ces différentes fonctions, cf. SECHAN-LÉVÊQUE, pp. 204-210.
- (197) PAUS., IX, 17.
- (198) Où sont célébrées les Boédromia en son honneur : cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, p. 202.
- (199) *Vita Euripid.*, 1 ; MEIGGS-LEWIS, 72, 67.
- (200) Schol. THEOCR., V, 83.
- (201) PLUT., *De Pyth. Or.*, 402 a.
- (202) Cf. HES., *Théog.*, 346-348 et le commentaire qu'en donne H. JEANMAIRE, *op. cit.*, p. 283.
- (203) Cf. PLUT., *Thés.*, 5. On peut supposer que si seuls les jeunes gens de famille aisée pouvaient aller jusqu'à Delphes offrir au dieu leur chevelure, les autres n'en rendaient pas moins hommage au dieu de cette façon dans leur cité.
- (204) CALLIM., *Hymne à Délos*, 307-315 ; PLUT., *Thés.*, 21 ; POLLUX, IV, 101. Pour sa part, HESYCH., s.v. *Δηλιακὸς Βωμός*, parle de course en rond autour de l'autel avec flagellation et prête à Thésée l'instauration de ce rite en action de grâces. Mais il s'agit là d'une autre pratique dont Callimaque se fait aussi l'écho (*Hymne à Délos*, 316-324) et dont les rapports avec la première ne sont pas évidents : elle ne

concerne pas des adolescents, mais tout marin de passage à Délos s'y livre avant de se rembarquer.

- (205) Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos*, p. 31.
- (206) On trouvera un bon exposé des différentes théories dans H. GALLET de SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, pp. 183-184 ; cf. encore, récemment, J. DUCHEMIN, *Le thème du héros au labyrinthe dans la vie de Thésée*, in *Kokalos*, XVI, 1970, pp. 30-52.
- (207) Cf., sur cette question, Ph. BRUNEAU, *op. cit.*, pp. 23-24 et 29.
- (208) La tradition est flottante sur ce point : chœurs d'enfants (*Et. Magn.*, s.v.), chœur d'éphèbes (PAUS., III, 11, 9), chœurs de jeunes gens et d'hommes (ATHEN., XV, 678 c) ; chœurs de jeunes gens, d'hommes et de vieillards (PLUT., *Lyc.*, 21, 2).
- (209) H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, p. 534, retenant essentiellement la participation des jeunes gens, voit dans ces danses la «clôture normale du cycle de retraite et d'apprentissage divers qui est l'essence de l'initiation des adolescents». De son côté, A. BRELICH, *Paidés et Parthenoi*, p. 140, fait observer que la présence d'adultes dans des rites initiatiques n'a rien d'aberrant, car ils y apportent généralement leur concours. Mais il faut bien avouer que l'incertitude des sources sur ce point ne permet pas de choisir cette interprétation en toute sérénité.
- (210) PLAT., *Lois*, I, 633 b-c.
- (211) ATHEN., IV, 141 e-f., XIV, 635 e ; HESYCH., s.v. Καρνεῖται et Σταφυλοδρόμοι ; EUR., *Alc.*, 445 ; BEKKER, *Anecdota*, I, 305 ; *I.G.*, V, 1, 82 et 209 ; Schol. THEOCR., V, 83.
- (212) A Théra : PIND., *Pyth.*, V, 74 ; à Cyrène : CALLIM., *Hymn. Apol.*, 85, PLUT., *Quaest. Conviv.*, 717 d ; à Cos : SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 151, B.
- (213) C'est la conclusion qu'on peut tirer de la glose d'Hésychius ; cf. sur ce point A. BRELICH, *op. cit.*, pp. 149-150.
- (214) ATHEN., *loc. cit.*, d'après Démétrios de Skepsis.
- (215) CALLIM., *Hymn. Apol.*, 85-87.
- (216) Cf. Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos*, pp. 166-167.
- (217) SOKOLOWSKI, *L.S.A.*, 25, 113.
- (218) *Op. cit.*, p. 167.
- (219) Cf. J. DELORME, *Gymnasion, passim*.
- (220) PAUS., I, 19, 3.
- (221) *I.G.*, XII, 3, 398.
- (222) PAUS., I, 44, 2. Ce type de l'Apollon Carinos est également représenté sur les monnaies mégariennes : cf. HEAD., p. 393.
- (223) J. DELORME, *op. cit.*, p. 90.
- (224) *Hymn. Hom. Apol.*, I, 146-150.
- (225) On sait que, pour certains érudits, Apollon serait venu du Nord en même temps que cette deuxième vague d'envahisseurs indo-européens : cf. par ex., R.D. MILLER, *The origin and the original nature of Apollo*, Philadelphie, 1939 ; Ch. SELTMAN, *The Twelve Gods*, Londres, 1952, pp. 110 sq. Mais il y a de nombreux partisans d'une origine orientale. Leurs arguments sont bien rassemblés par M.P. NILSSON, *G.G.R.*, 12, pp. 559-564 et H. GALLET de SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, p. 135 (avec bibliographie de la question, n. 2) ; il ne faut pas exclure toutefois l'héritage préhellénique, «égéen», qui a été bien rappelé par SECHAN-LÉVÊQUE, p. 214, et qui nous paraît pouvoir expliquer bien des aspects de la personnalité d'Apollon.
- (226) Cf. la mise au point récente de G. ROUX, *Delphe, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, pp. 35 sq.
- (227) Tout comme il a été à Délos le parèdre d'Artémis, hypostase de la *Potnia Thérôn* créto-orientale, avant de la supplanter. Sur cette évolution, cf. H. GALLET de SANTERRE, *op. cit.*, pp. 141-142. A Délos toutefois, l'effacement n'est pas complet, puisqu'Artémis subsiste, quoiqu'avec une place de second plan.
- (228) PIND., *Ném.*, III, 22.
- (229) DIOD., IV, 39.
- (230) ISOCR., *Philip.*, 30, relève que les Thébains honoraient Héraclès «dans leurs processions et leurs sacrifices plus que les autres dieux». Pausanias signale d'ailleurs plusieurs sanctuaires du dieu en Béotie : IX, 11, 4 ; 24, 3 ; 26, 1 ; 27, 6 ; 32, 2, 4 ; 38, 6.
- (231) PAUS., II, 10, 1. Les modalités que rapporte Pausanias permettent généralement de distinguer les sacri-

- fices offerts à des puissances chthoniennes (héros, morts) de ceux qui sont destinés à des puissances ouraniennes : chair des victimes entièrement consacrée dans le premier cas, consommée après partage entre les assistants dans le second.
- (232) PAUS., I, 15, 3 ; cf. aussi l'Héracléion signalé par HEROD., VI, 108, où l'armée athénienne campa avant la bataille. A Athènes même, il y avait un sanctuaire d'Héraclès sur les bords de l'Ilissos, comme l'indique un règlement de 420 av. J.-C. : cf. SOKOLOWSKI, *L.S.S.*, 4.
- (233) Cf. J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, p. 352. Il n'y a pas lieu, comme le faisait M. LAUNEY, *Le sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos*, Paris, 1944, de considérer l'Héraclès thasien comme un dieu d'origine phénicienne. Comme l'a bien montré J. Pouilloux, Héraclès fait figure de grand dieu à Thasos dès la plus haute époque (p. 334) et ce n'est qu'à partir du V^e siècle que l'emporte une tradition phénicienne qui s'explique par les relations d'intérêt de certaines familles avec l'Orient (p. 363). On trouvera une discussion claire et bien informée des problèmes soulevés par la prétendue origine phénicienne d'Héraclès dans l'ouvrage récent de A.B. LLOYD., *Herodotus, Book II, Commentary*, Leiden, 1975, vol. II, pp. 208-211.
- (234) PAUS., IX, 11, 4.
- (235) PAUS., IX, 11, 6.
- (236) Cf. *supra*, p. 53.
- (237) PAUS., X, 13, 6.
- (238) PAUS., I, 15, 3.
- (239) MEIGGS-LEWIS, 38.
- (240) Cf. M. LAUNEY, *Le sanctuaire...*, p. 160, M. Launey explique ce rôle de protecteur par le fait qu'on n'ignorait pas à Thasos la lutte menée par le héros contre divers monstres. Il est vrai que l'auteur considère (p. 162) que là où Héraclès apparaît comme protecteur, il s'agit plutôt du héros et que là où se révèlent ses attributions agraires, l'on a affaire plutôt au dieu ; mais d'autres indices montrent bien qu'à Thasos même, c'est le dieu qui joue un rôle militaire.
- (241) J. POUILLOUX, *op. cit.*, p. 46.
- (242) D'après une inscription gravée sur une stèle de marbre trouvée sur l'agora de Thasos : cf. J. POUILLOUX, *op. cit.*, p. 371, n. 141 ; SOKOLOWSKI, *L.S.S.*, 64 ; *Nouveau choix d'Inscr. Gr.*, éd. Inst. F. Courby, n^o 19.
- (243) Cf. P. WUILLEUMIER, *Tarente*, Paris, 1939, pp. 62 et 523.
- (244) XEN., *An.*, IV, 8, 25.
- (245) Cf. J. DELORME, *Gymnasion*, p. 340, qui donne une longue liste de localités où Héraclès est associé au gymnase à l'époque hellénistique. Pour Délos, la présence d'Héraclès dans les gymnases a été tout particulièrement étudiée par Ph. BRUNEAU, *op. cit.*, pp. 400 sq. Ce rôle de patron des gymnases ne lui est venu qu'assez tard, estime l'auteur. Mais c'est sans doute parce qu'Héraclès joue, d'une manière générale, un rôle assez effacé à Délos jusqu'à la période athénienne.
- (246) PAUS., I, 19, 3 ; cf. aussi HEROD., V, 63 et VI, 115.
- (247) PAUS., VI, 23, 3.
- (248) PAUS., IX, 11, 7.
- (249) *Op. cit.*, p. 339.
- (250) Schol. PIND., *Ol.*, IX, 1.
- (251) Sur cette coutume cf. *supra*, p. 214.
- (252) ATHEN., XI, 494 f.
- (253) L. ROBERT, *Et. épigr. et phil.*, pp. 302-303 ; TOD., II, 204 ; Ch. PELEKIDIS, *Hist. éph.*, p. 113.
- (254) Sur Zeus Horkios, cf. A.B. COOK, *Zeus*, T. II, Cambridge 1925, p. 727 ; M.P. NILSSON, *G.G.R.*, I², pp. 139 sq.
- (255) La tradition est quelque peu flottante sur le nom des Heures et des Charites. Mais à Athènes, comme nous l'indique PAUS., IX, 35, 2, les appellations retenues étaient bien celles que nous avons indiquées.
- (256) PIND., *Pyth.*, IX, 60.
- (257) Sur tout ceci, cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Horae* (Hild).
- (258) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Gratiae* (Gsell).
- (259) A Athènes, ARISTOPH., *Thesm.*, 299, cite une prière adressée à Kourotrophos, Gé, Hermès et les Cha-

rites ; PAUS., I, 22, 8 dit qu'à l'entrée de l'Acropole se trouvaient Hermès et les Charites (schol. ARISTOPH., *Nuées*, 773, nous précise qu'il s'agissait de bas-reliefs) ; un règlement des Eleusinia associe Hermès Enagonios et les Charites : SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 4, 3 ; c'est également en compagnie d'Hermès Enagonios qu'on les trouve dans le calendrier des cultes athéniens de la fin du V^e ou du début du IV^e siècle : SOKOLOWSKI, *L.S.S.*, 10, A 81. Rappelons aussi qu'à Thasos, on retrouve associés Hermès et les Charites dans des anaglyphes qui les représentent en même temps qu'Apollon et les Nymphes : SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 114.

(260) Cf. SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 151, D.

(261) Le cas d'Héraclès ne fait pas exception. On sait qu'à Thasos, par exemple, le culte du dieu comportait des rites de *panspermia*. C'est du reste sur ces rites de fécondité que M. LAUNEY, *op. cit.*, pp. 167 sq., s'était principalement appuyé pour attribuer à Héraclès une origine phénicienne. Mais J. POUILLOUX, *op. cit.*, pp. 353-354, a raison de penser qu'il faudrait voir là plutôt la trace d'une influence indigène primitive, d'un culte agraire ancien pratiqué à Thasos même et dont les cérémonies se sont conservées jusqu'à une époque tardive.

(262) Cf. J.-P. VERNANT, in *Problèmes de la guerre*, p. 15.

(263) Cf. notamment le texte de BEKKER, *Anecdota*, I, 305 et HESYCH., Σταφυλοδρόμοι. Un personnage couronné de bandelettes, chargé des vœux et prières de la cité, se mettait à courir, poursuivi par des jeunes gens appelés *staphylodromoi* ; s'ils l'attrapaient, c'était bon signe pour la cité, sinon, le contraire.

(264) Faut-il supposer, par exemple, que l'organisation militaire s'appuyait à l'origine sur les cadres familiaux ou para-familiaux ? On serait presque tenté de le croire en examinant ici encore l'exemple des Carneia. On se rappelle que Démétrios de Skepsis nous dit que les participants à cette fête, véritable *miméma* de la vie militaire, étaient répartis à raison de trois phratrises par skiade. Quand on sait qu'à l'époque classique l'armée spartiate n'était pas organisée sur une base familiale, l'on serait porté à voir là la survivance d'une structure révolue. Nous aurions ainsi le maillon qui semblait manquer dans les Carneia entre les rites agraires et les rites militaires. Mais il faudrait plus que le témoignage de Démétrios de Skepsis pour être sûr qu'une telle organisation a existé à Sparte, même si l'on a l'impression que les familles ont eu dans cette cité plus d'importance qu'il ne semble. La question devrait en tout cas être reprise, à la lumière du travail récent de D. ROUSSEL, *Tribu et Cité*, Paris, 1976, notamment pp. 128-129.

CHAPITRE XII

NIKÉ

Dans un court mémoire paru à la fin du siècle dernier, A. Baudrillart (1)* avait retenu, comme seule divinité de la victoire en Grèce, Niké dont il avait esquissé l'étude comme divinité associée à Athéna sous l'appellation d'Athéna Niké. A vrai dire, ce point de vue est trop restrictif et n'opère pas les distinctions nécessaires. Il faut en effet distinguer trois sortes de divinités de la victoire : celles qui concourent à la réalisation de la victoire ; celles qui dressent le constat de la victoire en départageant vainqueurs et vaincus, et celles enfin dont le rôle consiste à apporter la victoire et à présider à sa célébration. Les divinités qui concourent véritablement à la réalisation de la victoire sont, d'une manière générale, celles que l'on englobe sous l'appellation de divinités de la guerre et qui sont à la fois protectrices des armes et dispensatrices de victoire ; nous leur avons consacré une étude dans les pages qui précèdent. Zeus est, pour sa part, l'arbitre qui tient la balance de la bataille et dont l'intervention ultime met fin au combat, désignant le vainqueur ; nous avons dégagé ce rôle de Zeus arbitre dans notre étude sur les trophées et n'y reviendrons pas. Quant à Niké, elle appartient à notre dernière catégorie : elle est, pour l'essentiel comme on le verra, la Messagère qui apporte la victoire et la déesse qui préside aux cérémonies qui en marquent la consécration.

C'est ce que nous allons nous attacher à montrer dans les pages qui vont suivre. Nous nous proposons en effet de réexaminer la nature et les fonctions de cette déesse à laquelle ont été consacrés dans diverses encyclopédies, il y a déjà un certain nombre d'années, quelques articles de synthèse dont les vues demandent en partie à être corrigées (2). Mais nous n'entreprendrons pas l'examen exhaustif de l'iconographie de Niké qui a fait l'objet, à la fin du siècle dernier, de savantes études (3) et, plus récemment, de mises au point fort utiles (4). Nous entendons surtout nous interroger sur les fonctions de Niké afin de mieux comprendre le rôle qu'elle joue dans la guerre et plus précisément dans la victoire à la guerre. Mais on ne saurait rendre compte de ses fonctions sans s'informer au préalable de sa nature. Qui est-elle ? Une divinité de plein exercice ou une simple acolyte ?

*Voir notes p. 254.

I – SA NATURE

Il nous paraît indispensable de commencer cette enquête en passant en revue les différents témoignages qui peuvent nous renseigner sur la place qu'occupe Niké dans le monde des dieux.

A) SES RAPPORTS AVEC ZEUS

On commencera par Zeus, non parce qu'il est le maître de l'Olympe, mais parce que le rôle qu'il joue dans l'attribution de la victoire est primordial, comme il a été souligné plus haut. Les témoignages que nous pouvons recueillir montrent que Niké entretient avec Zeus des rapports privilégiés.

1. Les textes littéraires

– HÉSIODE, *Théog.*, 386-388. Le poète vient de rappeler que Styx a mis au monde Niké, Zélos, Kratos et Bia ; il ajoute : « Zeus n'a demeure ni séjour dont ils soient absents, il ne suit point de route où ils ne marchent pas sur ses pas : leur place est toujours près de Zeus aux lourds grondements ».

– BACCHYLIDE, *Ode*, XI, 4-7, nous la décrit « debout dans l'Olympe tout brillant d'or, aux côtés de Zeus qui décide du prix de la valeur pour les immortels et les mortels ».

– HÉRODOTE, VIII, 77, nous rapporte une prophétie de Bakis qui circula à la veille de la bataille de Salamine. Après avoir évoqué le fracas de l'airain et la mer rougie de sang, le texte conclut : « Alors le fils de Cronos qui voit au loin et l'auguste Niké amèneront pour la Grèce le jour de la liberté » (5).

– XEN., *An.*, I, 8, 6. Avant l'affrontement qui va opposer à Cunaxa l'armée de Cyrus à celle du Grand Roi, Xénophon donne aux mercenaires grecs le mot d'ordre suivant : « Zeus Sôter et Niké ».

– PAUSANIAS, I, 1, 3, mentionne au Pirée une statue de Zeus tenant une Niké dans la main.

– *ID.*, 11, 1-2. A Olympie, la statue de culte de Zeus représenté assis sur son trône tient dans sa main droite une Niké chryselléphantine (6). Quatre autres Nikés sont figurées aux pieds du trône.

2. Les témoignages iconographiques.

a) La sculpture

On ne fera pas état des Nikés acrotères qui ornent ici ou là un temple ou un portique dédié au dieu (7) ; ce sont là des éléments architecturaux utilisés surtout pour leur valeur décorative et dont le rapprochement avec Zeus n'a pas de signification particulière.

Il faut plutôt prendre en considération les œuvres qui associent dans une même représentation Zeus et Niké :

– C'est peut-être le cas de la métope VII du Parthénon où, précédant Zeus combattant contre un Géant (métope VIII), figure un char attelé de chevaux ailés et conduit par un personnage féminin (8)*. Certains commentateurs ont cru voir Héra dans cette figure (9). Le rôle de Niké

*Voir fig. 6.

comme aurige de Zeus est pourtant bien attesté par de nombreux documents, comme nous aurons l'occasion de le voir. On remarquera qu'ici Niké ne prend pas une part active à la lutte, les armes à la main, comme le font les autres divinités ; elle se contente d'être, en cette circonstance, l'auxiliaire pacifique de Zeus.

— C'est peut-être aussi le cas de la Niké de Paeonios de Mende. Nous ne la signalons pas ici parce qu'elle se dresse dans l'enceinte du sanctuaire de Zeus à Olympie. Après tout, cette statue de Niké est une offrande (10) et l'on pourrait mentionner d'autres dieux à qui une Niké a été offerte sans qu'elle noue avec eux des liens privilégiés (11). C'est l'œuvre elle-même qui nous intéresse en ce qu'elle nous paraît associer étroitement Zeus et Niké. On voudrait appeler ici l'attention sur un élément de cette composition qui va dans le sens de notre enquête.

Rappelons que cette Niké se dressait devant le temple de Zeus, au sommet d'un piédestal de forme triangulaire d'une hauteur de 9 m. Les pieds posés sur un bloc informe, la déesse semble prendre son vol ou — selon d'autres interprétations — atterrir en descendant du ciel ou encore voler librement à travers les airs. L'important pour nous est que près de son pied droit figure un aigle (12). Sans vouloir le moins du monde suivre W. Déonna (13) dans son interprétation hardie de ce monument, il faut mettre l'accent comme il l'a fait, à juste titre, sur cet aigle dont tant de documents nous montrent qu'il est l'oiseau de Zeus (14). Sans doute pourrait-on aller même plus loin et penser que l'aigle n'est pas seulement ici un attribut de Zeus, mais Zeus lui-même. On sait que c'est sous cette forme que la légende voulait qu'il ait enlevé Ganymède et c'est précisément à Elis que des monnaies nous suggèrent qu'il prit l'aspect d'un aigle pour enlever Europe (15). Quoi qu'il en soit, la présence de l'aigle, mieux encore, nous semble-t-il, que le lieu où était dressée la statue, exprime l'étroite relation entre les deux divinités.

b) *Les vases peints*

Les scènes sont nombreuses qui mettent en relation Zeus et Niké. On commencera précisément par rappeler celles qui font apparaître cette déesse dans le rôle d'aurige du maître de l'Olympe pendant la lutte contre les Géants.

1. Amphore du Louvre S 1667. VIAN, *Répertoire*, pl. XLVI, n° 393. BEAZLEY, *ARV*², 1344/1. Zeus descend d'un quadrigé conduit par Niké et lance le foudre contre les Géants.
2. Cratère de Léningrad S 523. VIAN, *Répertoire*, pl. XLVII, n° 394. Zeus armé du foudre est monté sur un quadrigé que conduit Niké.
3. Fragments d'un vase de Wurtzbourg H 4729. VIAN, *Répertoire*, pl. XLVI, n° 392. BEAZLEY, *ARV*², 1346. Plusieurs dieux participent à la lutte : Dionysos sur un char tiré par des panthères, Artémis armée de deux torches et Zeus foudre en main, monté sur un quadrigé mené par Niké.

On voit que ces représentations n'ont rien d'exceptionnel et l'on pourrait peut-être même ajouter d'autres exemples à ceux qui précèdent (16). Mais le rôle de Niké dans la Gigantomachie ne se borne pas à transporter Zeus ; elle le consacre aussi comme vainqueur. C'est du moins ainsi que l'on peut interpréter, selon F. Vian, le document suivant :

4. Cratère fragmentaire de l'Acropole 631. VIAN, *Répertoire* pl. XXVIII n° 146. Niké ailée, couronne sur la tête, court derrière Zeus, le bras gauche tendu, comme pour le couronner lui aussi.

En tout cas, Niké est bien constamment présente aux côtés de Zeus et la pièce que voici semble illustrer les vers de Bacchylide que nous avons cités plus haut :

5. Péliké de Londres 95.8 31.1 (anciennement à Athènes : COLLIGNON-COUVE, *Catalogue*, 1186). BEAZLEY, *ARV*², 622/50. Zeus tient le foudre d'une main et, de l'autre, s'appuie sur son sceptre. En face de lui, semblant attendre ses ordres, Niké ailée tenant à la main un caducée.

Dans un certain nombre de vases, Niké est représentée faisant des libations et apportant une couronne à Zeus figuré en compagnie d'Héra. Ces scènes suggèrent, comme le pensent certains auteurs, une hiérogamie et Niké en serait en quelque sorte l'officiante :

6. Hydrie du Musée de Leyde P.C.73. ROULEZ, *Choix de vases peints*, pl. 1 ; BEAZLEY, *ARV*², 580/3. Zeus et Héra sont assis face à face, chacun d'entre eux avec une patère à la main. Entre les deux, Niké couronnant Zeus. Derrière celui-ci, Hermès s'éloignant (17).

De très nombreuses autres représentations associent encore sur des vases Zeus et Niké dans l'un ou l'autre des cas que nous avons évoqués (18).

c) *Les monnaies*

Les monnaies qui montrent Zeus et Niké réunis sont assez rares :

– Statère d'or de Cyrène, vers 331-322 av. J.-C. ; JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 309. Zeus est représenté de face, torse nu, le sceptre dans le creux du bras gauche, une Niké ailée dans la main droite ouverte. A la droite du dieu, un bélier. Il s'agit donc d'une représentation de Zeus-Amon (19).

– Monnaies d'Elis. WERNICKE, *Arch. Anzeiger*, 1898, p. 179 ; HILD, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Jupiter*, fig. 4205 et 4224. Elles reproduisent, mais de façon assez peu fidèle, le Zeus Nicéphore de Phidias.

Niké occupe, on le voit, une place privilégiée auprès de Zeus dont elle apparaît comme la compagne, non seulement dans la Gigantomachie, mais dans la plupart des activités du dieu, non seulement à Elis et à Olympie, mais dans bien d'autres villes de la Grèce. Cette association est au demeurant fort ancienne puisqu'elle est déjà attestée chez Hésiode et figure sur le Fragment 631 de l'Acropole.

B) SES RAPPORTS AVEC ATHÉNA

L'analyse de ces rapports n'est pas chose aisée car Niké apparaît tantôt comme confondue avec Athéna, tantôt comme étant simplement associée à elle.

1. *Niké et Athéna confondues*

Plusieurs documents assimilent sans équivoque Niké et Athéna (20).

a) *L'appellation Athéna-Niké* est attestée par les poètes, rhéteurs et lexicographes :

– EURIPIDE, *Ion*, 452-457 : «O toi qui vis le jour sans l'aide d'Ilithyie, je t'invoque, ô notre Athéna ; toi que le Titan Prométhée fit naître du sommet de la tête de Zeus, bienheureuse Niké, viens au temple Pythique».

– *ID., ibid.*, 1529-1530 : « Non, non, par Athéna Niké qui sur son char combattit près de Zeus la horde des Géants, ce n'est pas un mortel, enfant, qui est ton père, mais c'est ton nourricier, le puissant Loxias ».

– ARISTIDE, *Athéna*, 26, nous dit d'Athéna qu'« elle est la seule de tous les dieux et de toutes les déesses qui ne soit pas éponyme de Niké mais homonyme » (21). En d'autres termes, Athéna n'est pas un surnom de Niké mais est le nom même de Niké.

– *Souda, Lexicon, s.v. Hygeia Athéna* : « Hygie Athéna est un surnom d'Athéna ; on l'appelle en effet Hygie et aussi Niké, Hippias et Ergane » (22).

b) *Le culte d'Athéna Niké* à l'époque classique est suffisamment connu pour qu'il ne soit pas besoin d'y insister.

Il se signale à Athènes par des édifices du culte comme le petit temple d'Athéna Niké sur l'Acropole qui donne à la déesse un cadre plus digne d'elle que le temple en calcaire qui l'y avait précédé (23). De même, un autel de marbre vient remplacer le vieil autel du milieu du VI^e siècle dont on sait que la dédicace a été retrouvée (24). Des inscriptions nous informent que des sacrifices avaient lieu en l'honneur d'Athéna Niké tant à l'occasion de fêtes régulières comme les Panathénées (25), que pour obtenir l'aide de la déesse dans des circonstances particulières, notamment à la guerre (26). On connaît bien, d'autre part, grâce à plusieurs documents, la prêtrise d'Athéna-Niké (27) et même le nom d'une de ses prêtresses, Myrrhiné (28). Enfin la statue de culte de la déesse était une Niké aptère ; xoanon qui datait sans doute des premiers temps de ce culte sur l'Acropole et dont Pausanias nous dit qu'il servit de modèle à Calamis pour la statue de Niké que les Mantinéens consacrèrent à Olympie (29). Mais nous savons qu'à Athènes existait une autre statue d'Athéna Niké que les Athéniens dédièrent en 425, après les victoires de Démosthènes en Acarnanie (30). Il faut observer toutefois qu'Athènes n'est pas la seule cité qui rende un culte à Athéna Niké. Pour l'époque classique, on peut signaler aussi Mégare (31) et Rhodes (32).

c) *L'explication* de cette confusion a fait l'objet de diverses hypothèses. Pour A. Baudrillart (33) les choses sont simples : Niké n'a jamais été qu'une autre forme d'Athéna et c'est en se détachant d'elle, comme hypostase, qu'elle fait figure progressivement de divinité indépendante. Explication qui a le tort d'écarter l'hypothèse d'une Niké qui aurait existé préalablement à Athéna. H. Graillot, pour sa part, relève avec quelque raison que Niké s'identifie volontiers avec de grandes divinités poliades et cite les exemples de la Kybébé de Sardes et de la Mâ cappadocienne (34). En Grèce classique, en tout cas, on peut citer le cas de la nymphe Térina, divinité éponyme de cette cité grecque d'Italie, que plusieurs monnaies représentent ailée avec un caducée à la main (35). L.D. Daly, de son côté, émet l'hypothèse que lorsque les Grandes Panathénées furent organisées au VI^e siècle, l'accent fut mis sur la victoire qui devait être remportée dans les nouveaux jeux ; Athéna, déesse protectrice d'Athènes, dont l'intervention est tout naturellement espérée dans ces compétitions, prend de plus en plus l'aspect d'une déesse de la victoire et s'identifie avec Niké (36).

Ce serait donc comme divinité poliade qu'Athéna aurait été touchée par cette identification avec Niké. De fait, certains témoignages vont dans ce sens, comme cette invocation que Sophocle place dans la bouche d'Ulysse : « Qu'Hermès dieu de la ruse, qui est à nos côtés, nous serve de guide à tous deux, avec Athéna Niké Polias qui partout est ma sauvegarde » (37). Mais d'autres témoignages viennent infirmer celui-ci. Dans les *Cavaliers* d'Aristophane, le chœur formule la prière suivante : « O Poliouchos Pallas, toi qui règnes sur cette contrée très sainte, supérieure à toutes par

la guerre, par les poètes, par la puissance, viens parmi nous et amène avec toi celle qui dans les expéditions et les batailles fut notre alliée, Niké, et qui aujourd'hui associée à nos chants, prend parti avec nous contre nos adversaires» (38). A quoi on peut ajouter une inscription de 304/3 qui donne un fragment d'un décret du peuple athénien disant : «Il est décidé que pour le salut de ceux de la tribu qui sont en campagne, les prytanes de la tribu Acamantis sacrifieront des bœufs à Athéna Niké et à Athéna Polias et aux sauveurs» (39). Nous sommes au tout début de l'époque hellénistique et il est très vraisemblable que le décret reflète une distinction qui avait déjà cours à l'époque classique.

Il faut bien constater que la qualité de divinité poliade d'Athéna, pour autant qu'elle est exprimée par l'épiclèse de Polias ou Poliouchos, n'est sans doute pas la véritable raison de l'agrégation de Niké à cette déesse. Comme nous aurons l'occasion de la constater, Niké peut s'associer à n'importe quelle divinité en fonction de la mission qu'on assigne à cette divinité. A Athènes, Athéna se trouve investie, pour une part, de la responsabilité de présider à la victoire. Dans ces fonctions, elle rejoint la divinité qui était censée jouer ce rôle et prend alors son nom comme épiclèse, tout comme dans ses fonctions guerrières elle prend l'épiclèse d'Areia (40). Niké n'est donc qu'une épiclèse d'Athéna lorsque celle-ci empiète sur les fonctions normalement dévolues à Niké. C'est pourquoi l'identification n'est jamais complète. Niké ne disparaît pas totalement devant Athéna Niké, pas plus qu'Arès ne disparaît devant Athéna Areia. En même temps qu'il existe une Athéna Niké, on voit une Niké distincte d'Athéna et qui peut ou non s'associer à celle-ci.

2. Niké distincte d'Athéna mais associée à elle

De très nombreux documents nous montrent Niké distincte d'Athéna, tout en étant étroitement associée à cette déesse dans plusieurs de ses fonctions.

a) Sculptures

— La plus connue est évidemment l'Athéna Parthénos de Phidias dont on sait qu'elle tenait dans une main une Niké et dans l'autre une lance (41). C'est la première d'une longue série de représentations d'Athéna Nicéphore dont le type sera fréquemment reproduit sur les monnaies (42). Toutefois il faut observer que si Niké fait ainsi figure de véritable attribut d'Athéna, l'épithète de *Niképhoros* appliquée à Athéna n'apparaît pas encore à l'époque classique (43). Elle n'est mentionnée qu'à partir d'Attale 1^{er} sur le monument de la victoire de Chios (44).

— Dans la métope IV de la façade orientale du Parthénon, qui représente une scène de la Gigantomachie, Athéna est accompagnée d'une petite Niké qui vole à sa suite et s'apprête à la couronner (45).

b) Vases peints

Ils nous présentent Niké accompagnant ou assistant Athéna dans de très nombreuses scènes. On ne saurait les citer toutes. On a choisi plutôt d'illustrer par un ou deux exemples quelques-uns des thèmes qui réunissent les deux déesses.

— Niké assiste à la naissance d'Athéna :

1. Péliké du British Museum E 410. COOK, *Zeus*, III, pl. 56 ; BEAZLEY, *ARV*², 449/1. Naissance d'Athéna. La déesse sort de la tête de Zeus assis sur son trône. De part et d'autre, plusieurs

dieux et déesses, parmi lesquelles Niké s'avancant vers la droite, à la suite de Poseidon.

– Niké assiste Athéna quand elle accueille Erichthonios ou Dionysos :

2. Cratère en calice de Palerme. LENORMANT-de WITTE, *Elite*, I, 85 a ; COOK, *Zeus*, III, pl. 24 ; BEAZLEY, *ARV²*, 1339/3. Gé, le buste émergeant de terre, tend à Athéna l'enfant Erichthonios au-dessus duquel vole également une Niké, couronne à la main. A droite d'Athéna, Cécrops angui-pède.

3. Péliké du Musée de l'Ermitage St. 1792. METZGER, *Représentations*, pl. VIII/3. BEAZLEY, *ARV²*, 1476/1. Une femme (Dirce selon Metzger) sortant de terre, tend à Hermès l'enfant Dionysos. Athéna tend son bouclier pour protéger l'enfant. Au-dessus d'elle vole une petite Niké. Autres dieux et déesses (46).

– Niké est présente lors de la dispute d'Athéna avec Poseidon :

4. Hydrie du Musée de l'Ermitage, Cat. Ant. Bosph. 6 a. COOK, *Zeus*, III, pl. 538 ; METZGER, *Représentations*, p. 324, n^o 40. Athéna frappe le sol de sa lance, Poseidon en fait de même de son trident. Entre eux, l'olivier sacré des branches duquel Niké descend vers Athéna. Dionysos, Aphrodite et un personnage barbu assistent à la scène (47).

– Niké accompagne Athéna quand la déesse aide des héros :

5. Hydrie du Musée de Berlin F 2634. ROSCHER, *Lexicon*, s.v. *Kadmos*, fig. 838 ; VIAN, *Origines de Thèbes*, pl. V ; BEAZLEY, *ARV²*, 1187/33. Cadmos lutte contre le dragon qui sort d'un rocher. A sa gauche, Harmonie. Au-dessus de lui, Niké, une palme à la main. Athéna tend une couronne au héros. Divers autres personnages assistent à la scène : Déméter, Coré, Thébé, Poseidon, Hermès, Apollon, Artémis (48).

6. Cratère en cloche du Musée de Madrid 11017 (1. 224). METZGER, *Représentations*, pl. XXX, 2. BEAZLEY, *ARV²*, 1440/2. Héraclès assis est flanqué d'Athéna, à gauche, qui a une couronne à la main et de Niké, à droite, qui lui pose une couronne sur la tête. Autres personnages non identifiés.

– Niké présente à Athéna les accessoires d'un sacrifice :

7. Kylix à figures noires du Musée d'Athènes 653. COLLIGNON-COUVE, *Catalogue*, 1096. Niké ailée tient de la main gauche une lance ; de l'autre, elle présente une patère à Athéna. Celle-ci, revêtue encore de l'égide, tient son casque à la main (49).

8. Cratère du Musée d'Athènes 1717. COLLIGNON-COUVE, *Catalogue*, 1343. Athéna coiffée d'un diadème, portant l'égide, s'appuie sur sa lance et tient son casque à la main. En face d'elle, Niké coiffée d'une couronne, tient dans une main une phiale, dans l'autre une oinochoé.

– Enfin Niké apparaît si fréquemment en toutes circonstances aux côtés d'Athéna qu'on a parfois l'impression que les artistes utilisent cette figure pour mieux caractériser celle d'Athéna :

9. Péliké du Musée de l'Ermitage St. 1793. METZGER, *Représentations*, pl. XXXVI/1. Zeus assis sur son trône semble converser avec Thémis assise sur l'omphalos. A droite de Zeus, Athéna armée et casquée vers qui vole une petite Niké portant une couronne. D'autres divinités figurent dans cette assemblée : Hermès, Aphrodite, Peitho, Séléne et peut-être Hespéros (50).

*Voir fig. 7.

L'on pourrait citer encore de très nombreuses peintures de vases qui mettent en présence Niké et Athéna (51).

c) Monnaies

A part les monnaies qui représentent une Athéna Nicéphore à l'imitation de l'Athéna de Phidias et dont nous avons parlé à cette occasion, nous n'avons guère pour l'époque classique de pièces qui associent les deux déesses. On peut signaler toutefois celle que voici :

— Monnaie de Sidè frappée vers 350. E. BABELON, *Traité*, II, 2, p. 935, n° 1537 et pl. CXLII, fig. 18. Athéna Archégétis, vêtue d'un chiton et de l'égide et coiffée d'un casque, retient de la main gauche un bouclier de forme ovale qui repose par terre et a, sur la main droite tendue, une chouette. Une petite Niké volant de la gauche vers la droite la couronne.

Il faudra attendre l'époque d'Alexandre pour voir se multiplier les monnaies sur lesquelles figurent à l'avant Athéna et au revers Niké. Ce sont les fameux «Alexandres» dont on connaît plusieurs exemplaires (52) et qui présentent le type suivant :

— Distatère d'or frappé vers 336-323. J. BABELON, *Catalogue*, II, 1604. Tête d'Athéna coiffée d'un casque corinthien à triple panache. Revers : Niké ailée debout, revêtue d'une robe talaire, tenant une couronne et la stylis d'un navire ; dans le champ, à droite, foudre. Inscription : ΑΑΕΞΑΝΔΡΟΥ.

Voilà donc quelques exemples qui illustrent bien l'importance des rapports de Niké avec Athéna. Rapports privilégiés mais non pas exclusifs, puisqu'elle en entretient de semblables avec Zeus et qu'on la retrouve aussi aux côtés de bien d'autres dieux.

C) SES RAPPORTS AVEC D'AUTRES DIEUX OU HÉROS

Ce sont surtout les peintures de vases qui nous renseignent sur ce point. Certains dieux ou héros sont plus fréquemment associés à Niké que d'autres. Mais cela ne préjuge pas nécessairement de la nature de leurs rapports. Les artistes ont pu être davantage inspirés par ceux dont le mythe était particulièrement riche. A cet égard Dionysos et Héraclès reçoivent un traitement de faveur. Nous ne donnerons pour tous ces dieux que les exemples les plus caractéristiques :

a) Dionysos

La déesse est présente soit dans l'un des épisodes du mythe, soit dans une scène de cômôs, soit lors de son épiphanie.

1. Vase à figures rouges de Tanagra au Musée d'Athènes 1330. COLLIGNON-COUVE, *Catalogue*, 1900. Dionysos et Ariane. Le dieu est assis sur sa chlamyde, couronné d'ache. A gauche, Ariane que lui conduit un satyre. A la droite de Dionysos, Niké vole vers lui et touche sa tête de la main droite.

2. Kyathos d'Omalia. BEAZLEY, *Paralipomena*, 260. Scène de cômôs. Dionysos sur un char accompagné de Niké, d'Hermès, d'un satyre et de deux ménades.

3. Cratère en cloche du British Museum 1917.7-21.1. METZGER, *Représentations*, pl. XXXV. Epiphanie de Dionysos. Un personnage imberbe, couronné de lierre, sort de terre à mi-jambes ;

il porte un bâton sur l'épaule droite. Une petite Niké vole vers lui. A droite, une ménade appuyée sur un thyrsos et tendant un plateau chargé de fruits. A gauche, satyre, ménade et autre personnage imberbe assis, le thyrsos sur l'épaule (53)*.

Niké est également associée à Dionysos dans un certain nombre d'autres vases (54) et même sur une base de trépied votif qui serait l'œuvre de Praxitèle (55) :

b) Héraclès

Niké figure très souvent dans les scènes représentant l'apothéose d'Héraclès. Elle conduit généralement le quadriges qui amène le dieu dans l'Olympe, ou elle assiste à la libation qui lui est offerte à son arrivée. Par exemple :

1. Cratère en cloche de Santa Agata dei Goti. METZGER, *Représentations*, pl. XXII/1. BEAZLEY, *ARV²*, 1420/5. Au registre supérieur, Niké conduisant un quadriges sur lequel est monté Héraclès. Hermès précède l'attelage (56).

2. Péliké du Musée de Berlin F 2626. METZGER, *Représentations*, pl. XXXI/4 ; BEAZLEY, *ARV²*, 1472/1. Hébé verse une libation à Héraclès assis, flanqué d'Athéna. Niké volant vers lui apporte une coupe (57)**.

Mais Niké assiste également aux travaux d'Héraclès et le couronne à l'issue de ses épreuves :

3. Cratère du Musée National d'Athènes 1434. COLLIGNON-COUVE, *Catalogue*, 1931. Héraclès lutte contre le taureau. Au-dessus de lui vole une Niké, avec une couronne de laurier à la main (58).

4. Cratère du Musée National d'Athènes 1384. COLLIGNON-COUVE, *Catalogue*, 1346. Héraclès coiffé d'une couronne blanche radiée se tourne vers Niké qui vole vers lui et lui apporte une taenia blanche. Plus loin, Iolaos.

c) Apollon

Niké apparaît peu aux côtés d'Apollon, mais elle est présente du moins dans des disputes célèbres : celle qui l'oppose à Héraclès pour le trépied et celle qui le met aux prises avec le satyre Marsyas.

1. Hydrie à tableaux du Musée de Louvre F 292. *C.V.A. Fr.*, fasc. 9, III H 2, pl. 70, n° 2. Héraclès vient d'emporter le trépied. Apollon se met à sa poursuite. Derrière lui vole une petite figure ailée portant une baguette (vase du VI^e siècle) (59).

2. Cratère en cloche de San Simeon, Hearst Corporation 9941. TILLYARD, *Hope vases*, pl. 27, 169. BEAZLEY, *ARV²*, 1477/5. Apollon vainqueur de Marsyas est couronné par Niké en présence de plusieurs dieux (60).

d) Héra

On rencontre Niké avec Héra principalement dans les scènes de hiérogamie comme nous l'avons vu à propos de Zeus. Mais Pausanias mentionne une statue de Niké dans l'Héraion d'Olympe (61).

e) Hermès

Hormis les cas où Hermès introduit dans l'Olympe le quadriges d'Héraclès mené par Niké, on ne le voit guère avec cette déesse que dans les scènes agonistiques, comme il est normal, où il figure avec un ou plusieurs éphèbes. Ainsi :

*Voir fig. 8

**Voir fig. 9.

Coupe de la Villa Giulia 5350. BEAZLEY, *ARV*², 940/6. Niké, Hermès et un jeune homme. La même scène est reproduite de l'autre côté du vase.

f) *Aphrodite*

Niké est pratiquement absente des vases qui représentent cette déesse. Sans doute parce qu'un personnage ailé, Eros, figure déjà fréquemment dans les compositions qui mettent en scène Aphrodite et que la présence supplémentaire de Niké nuirait à l'harmonie de l'ensemble. On peut néanmoins signaler un petit lécythe de la période classique sur lequel Niké, une phiale dans chaque main, offre une libation à Aphrodite (62).

Pausanias dit avoir vu à Argos une statue d'Aphrodite *Niképhoros* (63). Elle aurait été consacrée par Hypermnestra qui fut la seule des filles de Danaos à refuser de mettre à mort son époux pour obéir aux ordres de son père. Mais ce n'est pas une victoire de l'amour que célèbre cette statue ; aux dires de Pausanias, c'est pour avoir été acquittée lors du procès qui lui fut intenté pour cette désobéissance qu'Hypermnestra rendit cet hommage à Aphrodite.

g) *Les Nymphes*

L'on a déjà parlé de l'étroite relation de Niké avec la nymphe Térina avec qui elle semble même se confondre comme elle le faisait avec Athéna. D'une manière plus générale, les Nymphes sont associées à l'idée de victoire et il n'est pas surprenant que Niké ait des rapports avec elles. L. Lacroix (64) a bien montré récemment que dans les monnaies d'Elis, la Niké qui pose la main sur une bouche de fontaine en forme de tête de lion est, par ce geste, associée aux nymphes d'Olympie dont on sait qu'elles étaient *callistéphanoi* et qu'un autel leur était consacré (65).

Telles sont les divinités autres que Zeus et Athéna avec lesquelles Niké est le plus souvent mise en relation. L'on aura remarqué qu'Arès n'y figure pas. Nous n'avons relevé en effet que deux documents qui mettent en rapport Niké et Arès mais ils ne peuvent être retenus dans notre enquête. Il s'agit, d'une part, d'un passage des *Hymnes orphiques* (66) qui fait d'Arès le père de Niké «heureuse à la guerre». Mais, comme l'a fait justement observer Bernert, «ist dies eine durchsichtige Spekulation einer späteren Zeit und für die Mythologie ohne Wert» (67). D'autre part, un vers de Simonide (68) nous apprend que ce sont Niké et Arès qui ont chassé les Perses à Platées. Il est évident que l'un et l'autre noms sont utilisés ici avec une valeur symbolique. Il n'y a donc pas lieu d'en tirer des conséquences pour l'étude des rapports entre ces deux divinités. Au reste, l'absence d'Arès au registre des rapports de Niké avec les dieux n'a rien qui doive nous surprendre, compte tenu de ce que nous savons de la personnalité de ce dieu.

Au terme de cette revue des relations que Niké entretient avec les autres dieux, cette déesse nous apparaît principalement comme l'auxiliaire de la plupart des divinités qu'elle assiste dans l'accomplissement de leurs fonctions et, pour l'une d'entre elles au moins, dans une collaboration si étroite qu'elle semble se confondre avec elle. Une acolyte, telle nous apparaît donc Niké à première vue. Mais est-ce à dire qu'elle ne peut se manifester qu'à l'ombre d'une autre divinité et, qu'à la limite, elle n'a pas d'existence qui lui soit propre à l'époque classique ? Divers témoignages concourent à nous montrer que Niké pouvait être une divinité de plein exercice, si l'on peut se permettre cette expression.

D) NIKÉ DIVINITÉ DE PLEIN EXERCICE

a) Elle a d'abord une *généalogie* comme tous les dieux. Hésiode la dit fille du Titan Pallas et de Styx (69). Ce que proclame à son tour Bacchylide (70). Certains auteurs ont pensé qu'il s'agissait là d'une invention tardive destinée à expliquer la confusion entre Niké et Athéna à qui l'on donne parfois le nom de Pallas (71). Mais il est douteux qu'à l'époque d'Hésiode il y eût déjà un rapprochement entre Athéna et Niké.

b) Les poètes *l'invoquent directement* dans des termes qui montrent bien qu'ils se font d'elle l'idée d'une divinité indépendante qu'on peut solliciter pour elle-même. Les expressions d'un Bacchylide sont éloqu岸tes : «Fille de Pallas aux nombreux noms, souveraine (*potnia*) Niké, puisses-tu toujours veiller d'un œil favorable sur le chœur charmant des Kranaïdes, et dans les jeux des Muses poser de nombreuses couronnes sur le front de Bacchylide de Céos !» (72). Les termes qu'emploie, de son côté, Pindare sont particulièrement significatifs. L'image qu'il donne ainsi de Niké est celle, non pas d'une abstraction plus ou moins personnifiée comme on le croit, mais bien d'une divinité de chair ou d'os, si l'on peut dire. Dans les *Isthmiques*, il la montre recevant «sur ses genoux» l'athlète Nicomaque après sa victoire (73) et, dans les *Néméennes*, elle accueille «dans ses bras» l'athlète Euthyménès (74). Quant à la Niké qu'invoquent certains personnages d'Aristophane, il n'y a aucune raison de penser que c'est d'Athéna Niké qu'il s'agit dans les passages considérés. Dans *Lysistrata*, le chœur des hommes, excédé de la révolte des femmes, s'écrie : «Souveraine Niké, sois avec nous et fais qu'après avoir réprimé l'audace des femmes dans l'Acropole, nous érignons un trophée» (75).

c) Une divinité véritable doit avoir un *culte*. L'on a généralement refusé à Niké cette prérogative et soutenu qu'elle n'en jouissait que pour autant qu'elle était associée à Athéna ou à Zeus ; ce ne serait qu'à partir de l'époque hellénistique que la déesse aurait été honorée pour elle-même (76). Mais un certain nombre de témoignages vont à l'encontre de cette opinion et il n'est pas aisé de les récuser en les jugeant insuffisants ou en les considérant comme des exceptions.

C'est bien une prière que le chœur adresse à Niké dans les *Phéniciennes* d'Euripide par ces mots : Ἦ μέγα σεμνή Νίκη, τὸν ἐμὸν βίωτον κατέχουσ καὶ μὴ λήγουσ στεφανοῦσα . «O très auguste Niké, daigne régner sur ma vie et ne pas cesser de la couronner» (77). Ce sont exactement les mêmes mots que prononce le chœur dans *Iphigénie en Tauride* et dans *Oreste* (78). L'aspect formulaire de l'invocation et l'adjectif *semnos* utilisé à cette occasion ne laissent aucun doute sur le fait qu'il s'agit d'une véritable prière, comme l'on en adresse à une divinité et dans des termes qui sont fixés par la pratique du culte (79).

Certes on ne connaît pas à Niké de sanctuaire là où elle est étroitement associée, voire confondue, avec une divinité poliade, mais cela ne signifie pas pour autant que, dans le même temps, on ne lui offrait pas de sacrifice séparément. A Olympie par exemple, il semble bien que Niké ait eu son autel. La plupart des érudits lisent dans Pausanias (V, 14, 8) qu'il existait à Olympie un autel de Zeus et de Niké. Mais il n'est pas sûr que l'on doive interpréter ainsi le texte du *Périégète* qui dit : πρὸς αὐτῷ δὲ ἐστὶν Ἀγνώστων Θεῶν βωμὸς καὶ μετὰ τοῦτον καθαρσίου Διὸς καὶ Νίκης καὶ αὐτοῦ Διὸς ἐπιωνυμῶν Χθονίου. Nous traduirions plutôt ainsi :

«Et à côté de lui (l'autel de Zeus Olympien), il y a un autel des Dieux Inconnus et après celui-ci un autel de Zeus Catharsios et un autel de Niké et à nouveau un autel de Zeus appelé Chthonios». L'existence d'une Niké honorée pour elle-même à Olympie par des sacrifices s'accorde du reste très bien avec les monnaies d'Elis qui représentent une Niké en majesté, si l'on peut dire, en tout cas une Niké qui ne vaque à aucun service pour le compte d'un autre dieu (80). D'autre part, le fameux décret de Trézène (81) qui, de l'avis à peu près général, est considéré maintenant comme un texte fabriqué *ex eventu*, vraisemblablement dans la deuxième moitié du IV^e siècle, n'en comporte pas moins une indication intéressante qui serait donc valable pour la fin de l'époque classique : «Que la Boulè et les stratèges fassent équiper tous les deux cents navires après avoir fait un sacrifice propitiatoire à Zeus Tout-Puissant, à Athéna et à Niké et à Poseidon Asphaleios». Le seul problème est que l'on n'est pas entièrement assuré qu'à la ligne 39, il y ait bien un $\kappa\alpha\lambda$ entre Athéna et Niké. Des doutes ont été émis (82), mais il n'y aurait rien de surprenant à ce que Niké soit, à l'époque classique, honorée à côté d'Athéna par les Athéniens.

Bien entendu, on ne saurait nier que c'est surtout à l'époque hellénistique que le culte de Niké comme divinité autonome connaîtra son plein développement (83), mais il faut également admettre qu'à l'époque classique, tout en étant perçue en grande partie comme une acolyte attachée principalement à servir les dieux, Niké pouvait en même temps être considérée comme une divinité de plein droit. Ce double aspect de sa nature n'est pas sans importance si l'on veut rendre compte de ses fonctions. Elle est la Messagère qui apporte la victoire conférée par les dieux, mais en même temps elle est la déesse sous l'autorité de qui s'accomplissent les cérémonies de consécration de la victoire.

II – SES FONCTIONS

A) LA MESSAGÈRE

Cette fonction est bien exprimée par le *type* auquel les artistes se sont généralement conformés pour représenter Niké.

a) *Ses ailes*

La déesse est figurée le plus souvent ailée et c'est bien sa qualité de messagère que l'on entend souligner ainsi. Certes Niké n'est pas la seule divinité ailée dans l'art ou la littérature. L'un des Oiseaux d'Aristophane nous cite pêle-mêle parmi ces dieux qui ont des ailes : Hermès, Niké, Eros, Iris (84). De fait, les peintures de vases nous montrent sous cet aspect non seulement les divinités citées par Aristophane, mais encore bien d'autres parmi lesquelles figurent surtout des divinités féminines : Artémis (85), Athéna (86), Eos (87). Mais, à partir de la fin de l'époque archaïque, les ailes sont généralement affectées aux divinités qui ont à se déplacer avec rapidité ; elles peuvent être considérées, pour reprendre l'heureuse expression de Perdrizet (88), comme «les hiéroglyphes de la rapidité». Au reste, ces divinités sont pourvues, en plus de leurs ailes d'épaules, de sandales ailées ou d'ailettes aux chevilles. L'exemple d'Hermès est bien connu (89), mais c'est précisément le cas aussi pour Niké, comme nous le montrent certains documents :

1. Kolylos du Musée d'Athènes 1726. COLLIGNON-COUVE, *Catalogue*, 856. Niké drapée, les deux bras étendus, avec des ailettes aux pieds. L'un des personnages qui la flanquent porte également des ailettes aux pieds (Hermès ?).
2. Coupe à figures noires d'Exekias au Musée du Louvre F 54. C.V.A. Fr., fasc. 12, III H e, pl. 77, n° 2. Niké tout en courant, tourne la tête, les ailes éployées, avec des ailettes aux chevilles.
3. Fragment de vase de la collection Hamilton. LENORMANT-de WITTE, *Elite*, I, 72. BEAZLEY, *ARV²*, 858/9. Niké vêtue d'un chiton court, grandes ailes au dos, ailettes aux chevilles, verse une libation à Athéna casquée, armée de la lance et du bouclier, qui tend une patère de la main droite (90)*.

Un petit bronze de l'Acropole d'époque archaïque la montre également, pourvue de grandes ailes encoquillées, relevant des deux mains le bas de sa tunique pour mieux assurer sa course, avec des ailettes aux chevilles (91) ; ce qui a autorisé certains érudits à en attribuer aussi à la Niké de Délos (92). On peut donc penser que les ailes de Niké, grandes et petites, font référence à ses fonctions de messagère.

Il reste évidemment que toutes les Nikés ne sont pas ailées. Il y a aussi un type de la Niké aptère. Les érudits du siècle dernier comme Knapp et Kieseritzky (93) en ont douté, mais à tort. Ce type est attesté par plusieurs mentions de Pausanias :

- PAUS., I, 22, 4 et II, 30, 2 : le Périégète mentionne le temple situé à droite des Propylées que nous appelons temple d'Athéna Niké comme celui de la Niké *Aptéros*.
- *ID.*, V, 26, 6 : à Olympie, on pouvait voir une statue de Niké aptère exécutée par Calamis sur le modèle de celle d'Athènes.
- *ID.*, VI, 12, 6 : Dans l'Altis d'Olympie, parmi d'autres offrandes, Pausanias signale un char de bronze monté par une jeune fille qui lui semble être Niké. L'absence d'ailes explique peut-être le doute raisonnable qu'exprime Pausanias.

Certains vases nous montrent également une Niké aptère :

4. Pixis du Musée de Berlin 3308. SIMON, *Opfernde Götter*, p. 65. BEAZLEY, *ARV²*, 977/1. Zeus en compagnie d'Héra, Iris et Niké sans ailes que désigne clairement une inscription.
5. Fragment de coupe du Musée d'Athènes, Acropole 166. RICHTER, *The craft of Athenian pottery*, fig. 68. BEAZLEY, *ARV²*, 92/64. Divers personnages assistent au travail d'un peintre de vases dans son atelier, parmi lesquels Athéna (bouclier, casque) et une femme qui semble faire le geste de couronner l'artiste. C'est probablement une Niké aptère (94).

Enfin certaines monnaies nous présentent Niké sous ce type et, là non plus, le doute n'est guère permis lorsque la figure est accompagnée d'une inscription :

- Stratère de Térina, vers 480. FRANKE-HIRMER, *Monnaie grecque*, pl. 95. Une femme debout, main gauche sur la hanche, main droite tenant une branche de laurier. A droite, inscription NIKA (95)**.

Il y a donc quelques exceptions à la représentation d'une Niké ailée. Mais il est bien évident que c'est ce type qui est le plus courant à l'époque classique et ses représentations sont innombrables.

*Voir fig. 10.

**Voir fig. 12.

b) *Ses attitudes*

Elles suggèrent la rapidité dans le déplacement et confirment que les ailes ne sont pas de simples ornements.

Le *vol* est, à l'époque classique, l'attitude de Niké la plus fréquente, tant sur les vases que sur les monnaies. On ne saurait les citer tous. Il nous suffira de rappeler l'allure de ce vol : le corps à l'horizontale, jambes légèrement repliées, bras étendus vers l'avant pour offrir couronne, banderlette ou branche de laurier, telle nous apparaît la déesse sur les nombreuses monnaies où elle honore un conducteur de chars (96) ou sur les vases où elle décerne une distinction au vainqueur d'une épreuve (97).

La *course* est également une attitude de Niké très répandue. On connaît celle qu'il est convenu d'appeler curieusement la «course agenouillée» : Niké a dans cette attitude les ailes éployées, les genoux fléchis ; d'une main ou des deux, elle relève légèrement sa robe pour avoir la course plus libre. Ce type très fréquent à l'époque archaïque (98), aussi bien sur les vases que sur les petits bronzes, la grande statuaire et les monnaies, subsiste encore à l'époque classique (99).

La *marche rapide* est une allure fréquemment représentée par les artistes, notamment sur les monnaies. On choisira deux monnaies d'Elis particulièrement remarquables à cet égard :

– Statère d'Elis, vers 490. FRANKE-HIRMER, *Monnaie grecque*, pl. 154. Niké, ailes largement éployées, marche à grandes enjambées vers la gauche. Dans la main droite, elle tient une couronne et de la gauche ramenée en arrière, elle relève un pan de son long chiton sur sa jambe gauche.

– Statère d'Elis, vers 460-452. FRANKE-HIRMER, *Monnaie grecque*, pl. 155. Niké se déplace vers la gauche, le pied droit à peine posé sur le sol. Dans la main droite une couronne ; de la main gauche elle resserre, au niveau de la taille, les plis de son chiton (100).

Telles sont donc des attitudes qui suggèrent que Niké adopte généralement une allure rapide pour ses déplacements. On la rencontre dans une attitude moins mobile surtout quand elle officie comme nous le verrons plus loin, ou quand les artistes la représentent «en majesté» sur certaines monnaies : assise ou debout avec différents attributs de ses fonctions (101).

c) *Ses attributs*

La qualité de messagère de Niké est soulignée à plusieurs reprises par le *caducée* qu'elle tient à la main. Le caducée est, on le sait, un attribut d'Hermès (102). L'accent ayant été mis de plus en plus par les poètes et les artistes sur les fonctions de messager de ce dieu, ce bâton a fini par devenir l'insigne de tous les messagers, dieux ou hommes. Il est fréquemment mis entre les mains d'Iris dans ses représentations (103) et il est l'attribut des hérauts (104). Plusieurs documents montrent Niké tenant à la main cet insigne :

1. Péliké du Cabinet des Médailles 392. LENORMANT-de WITTE, *Elite*, II, pl. 47 ; BEAZLEY, *ARV*², 638/53. Niké servant une libation à Apollon lyricine accompagné d'une biche. La déesse tient dans la main droite une petite œnochoé et dans la gauche un caducée*.

2. Fragment de péliké du Musée de Berlin 2167. *Arch. Zeitung*, 1875, pl. 10 ; BEAZLEY, *ARV*², 288/6. Niké sert une libation à Zeus assis. Dans sa main gauche, un caducée.

3. Péliké du British Museum E 379. GERHARD, *Auserl. Vasenb.*, 150 ; BEAZLEY, *ARV*², 1045/3.

*Voir fig. 13.

Niké servant une libation à un guerrier suivi d'un vieillard. La déesse qui est désignée par une inscription tient à la main un caducée.

On voit que l'inscription qui accompagne cette dernière représentation de Niké permet d'authentifier du même coup toutes celles où elle apparaît dans une posture analogue avec le caducée. Il n'y a donc pas de confusion possible avec Iris. Au demeurant les monnaies présentent également Niké avec cet attribut :

– Statère de Carie, vers 430-420. JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 224. Niké aux ailes éployées, en «course agenouillée», avec un caducée à la main droite et une couronne à la main gauche.

– Statère de Térina, vers 420. HEAD, p. 113 ; FRANKE-HIRMER, *Monnaie grecque*, pl. 96 ; JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 462. La nymphe Térina-Niké assise sur une amphore, ailes fermées, tient dans la main droite un caducée. Sur l'index de la main gauche est perché un pinson (sorte de hiéroglyphe utilisé là pour indiquer le nom de l'artisan Phrygilos).

On peut également se demander si ce n'est pas Niké qui est représentée avec un caducée sur la pièce suivante :

– Didrachme d'Himère, vers 472-450. FRANKE-HIRMER, *Monnaie grecque*, pl. 20. Un personnage féminin sans ailes offre une libation au-dessus d'un autel. Dans le champ, à sa gauche, un caducée orné de bandelettes et une inscription : ΣΟΤΗΡ

De l'avis de la plupart des érudits (105), c'est la nymphe Himéra qui est ici représentée. Au reste, une autre monnaie du même type, représentant une scène analogue (106), y ajoute une bouche de fontaine en forme de tête de lion, motif fréquemment associé aux nymphes. Mais pourquoi l'inscription Sôter ? L. Lacroix (107) a eu raison d'écarter les interprétations qui renvoyaient à Hermès, Héraclès ou Asclépios ; la légende ne peut effectivement se rapporter qu'au personnage représenté sur la pièce. L'auteur propose alors de voir dans cette nymphe offrant une libation à Himère la nymphe Sosipolis, faisant observer que l'épithète de Sosipolis est parfois accolée au nom des divinités qui assurent le salut de la cité ; la cité sicilienne de Géla offrirait même l'exemple d'une Sosipolis divinité féminine. L'hypothèse est plausible, mais on peut, selon nous, tout aussi bien reconnaître dans cette Nymphe la nymphe Himéra-Niké, tout comme nous avons à Térina, on l'a vu, une nymphe Térina-Niké. L'inscription Sôter peut fort bien en effet renvoyer à Niké, la notion de salut (*sôteria*) étant étroitement associée comme nous l'avons montré précédemment, à la notion de Victoire (108).

d) *Ses qualificatifs*

Un certain nombre d'épithètes et de titres font enfin référence aux fonctions de messagère de Niké.

Ces épithètes font allusion de toute évidence à ce qu'elle apporte aux hommes. Elle est en effet *eudoxos* chez Simonide (109), *mégaloûnumos* chez Sophocle (110), *glukudôros* chez Bacchylide (111). On voit par là qu'elle arrive apportant la gloire et le renom, présents doux au cœur des mortels. On comprend mal que certains commentateurs aient voulu faire parfois de cette déesse, dont la seule présence procure la joie, une déesse affligée et triste (112).

Niké est, d'autre part, saluée du titre d'ἄγγελος ἀθανάτων dans l'inscription qui accompagne la colonne votive érigée sur l'Acropole pour faire droit à un engagement de Calli-

maque, le polémarque athénien tué à Marathon. A. Raubitschek (113) a bien montré en effet que c'est à la colonne de Callimaque qu'il faut restituer la Niké trouvée parmi les statues de l'Acropole. «Messagère des Immortels», telle nous apparaît bien en effet Niké dans une partie de ses fonctions à l'époque classique.

e) Apparition de cette conception

Si nous avons tant insisté sur la typologie de Niké, c'est pour bien montrer qu'à l'époque classique, la Niké ailée est véritablement une messagère. Est-il possible de savoir quand est apparu le type et, du même coup, la conception ? Dans un ouvrage récent, C. Isler-Kerényi (114) s'est attachée à montrer que ce type est né au terme d'une série d'étapes où se mêlent divers courants : un courant corinthien qui se manifeste dans la peinture de vases où apparaît, dès le début du VI^e siècle, le type de la femme ailée en position de course ; la divinité figurée ainsi, dans le style utilisé pour les représentations de la Gorgone, est une divinité de la lutte, de la compétition artistique et sportive, de la querelle belliqueuse entre les dieux, les héros et les hommes, une Eris en quelque sorte. Ce type aurait été adopté par les peintres de vases attiques. Mais ceux-ci subissent l'influence d'un second courant, le courant ionien, particulièrement bien représenté par la production des ateliers chiotes et que symboliserait la figure ailée d'Archermos ou «Niké de Délos» ; ce type ne doit rien à la vieille *Potnia Thérôn* asiatique ou à une Artémis «Maîtresse des fauves», contrairement à ce qu'ont cru Radet et Rubensohn (115) ; ce serait une création originale, produit des recherches de l'école de Chios. Ce courant aurait fortement influencé l'art attique dans le dernier quart du VI^e siècle où serait apparu alors le type de la Messagère, une Iris en quelque sorte. Le type de Niké tiendrait donc à la fois d'Eris et d'Iris, ce dernier caractère étant accentué à la fin de la période archaïque et à l'époque classique.

Cette théorie qui s'appuie sur une revue aussi exhaustive que possible des représentations du type considéré, à l'époque archaïque, a le mérite de montrer au terme de quelles influences complexes est né, dans l'art, le type de la Niké ailée telle que nous le saisissons à la fin de la période archaïque ; elle rend raison aussi de l'apparition tardive de la signification des ailes comme vecteurs de la mobilité. Les ailes ont été sans doute d'abord un attribut divin (116) non seulement en Orient, mais dans les premières œuvres de l'art corinthien, avant de devenir les insignes de la rapidité avec Iris-Niké. Mais l'exposé de C. Isler-Kerényi n'en comporte pas moins quelques obscurités. S'il rend assez bien compte de l'évolution du type, il ne dit rien de la raison pour laquelle, à un moment donné, on a représenté ailée une divinité liée à la victoire. Le passage d'une Eris-Niké à une Iris-Niké n'est pas en soi une explication suffisante ; au reste, si on peut le suivre en Attique, il s'applique mal aux œuvres chiotes. Sous l'effet de quelle inspiration les artistes de Chios ont-ils représenté une Niké et non plus une *Potnia* ou une Artémis ? Affirmer qu'il s'agit de la création d'une œuvre d'art originale n'explique pas tout. L'auteur semble pourtant s'en contenter qui écrit : «Was der Künstler gedacht hat, was ihr bei der Schaffung des Typus inspirierte, ist weniger wichtig als eben die Tatsache, dass ein einmaliges aussagekräftiges Kunstwerk zustande kam» (117).

Il faut plutôt admettre, croyons-nous, que les artistes, en dotant cette divinité d'une paire d'ailes, ont porté ainsi témoignage de l'évolution de la pensée religieuse sur ce point. Niké est une création relativement récente. Elle est absente des poèmes homériques. Dans l'Iliade, Zeus décide de la victoire sur sa balance d'or (118) ; une fois pesé le destin de chacun des camps, il en annonce la réalisation dans un grand fracas de tonnerre. Mais il ne se matérialise pas autrement, après le

combat. La première mention qui est faite de Niké dans la littérature se trouve chez Hésiode ; la déesse y apparaît déjà, on l'a vu, comme une auxiliaire de Zeus, toujours présente à ses côtés et prête à le servir. Les contemporains d'Hésiode ont donc éprouvé le besoin d'affecter à Zeus une auxiliaire pour concrétiser, en quelque sorte, cette victoire dont il décide souverainement. Mais cette auxiliaire n'est probablement pas encore ailée. Il faut attendre pour cela le second quart du VI^e siècle, en Ionie, si l'on accepte la tradition rapportée par le scholiaste d'Aristophane (119), selon laquelle il s'agirait d'une initiative «récente» due à Archermos de Chios (120), selon les uns, et à Aglaophon de Thasos, selon les autres. En Attique, Niké ne sera pas ailée avant la fin du VI^e siècle. De fait, lorsqu'elle commence à s'identifier avec Athéna vers le milieu du VI^e siècle, comme on l'a vu, elle est probablement encore aptère, puisque le *xoanon* d'Athéna Niké et les œuvres qui s'en inspireront plus tard le sont.

Selon toute probabilité, la conception d'une Niké ailée est née dans le courant du VI^e siècle. Serait-il téméraire de la rapprocher de l'apparition du trophée que nous avons située entre la fin du VII^e et le début du V^e siècle ? (121). C'est sans doute au moment où l'on ressent la nécessité de matérialiser la présence de Zeus Arbitre sur le champ de bataille, que l'on a souhaité également concrétiser par une messagère rapide la victoire qu'il dispense. Comme si les nouvelles méthodes de combat exigeaient que les combattants fussent départagés sans délai.

B) L'OFFICIANTE

Cette fonction qui n'est pas la moins importante est attestée par diverses représentations où l'on voit Niké officier dans les cérémonies qui marquent la célébration de la victoire. On ne peut manquer d'être frappé par leur fréquence. Nous en avons relevé de très nombreuses dans les seuls vases attiques à figures rouges et plus particulièrement sur les lécythes. Mais d'autres documents la représentent également en cette qualité. Il ne peut être question de les analyser tous ici, mais il nous a paru utile, pour donner une idée de leur importance, de les classer en fonction des principaux gestes qu'accomplit Niké.

a) *Niké apportant les récipients d'une libation ou d'une offrande*

Plusieurs vases la représentent se déplaçant avec, à la main, une phiale, une cœnochoé ou un panier. Dans tous les cas, elle est représentée seule.

1. Lécythe d'Athènes, collection privée. Niké courant avec des phiales (BEAZLEY, *ARV*², 310/3) (122).
2. Lécythe de Rome, collection Romagnoli. Niké debout, tournée vers la droite, une phiale dans la main droite, la main gauche levée (310/9).
3. Lécythe de Paestum. Niké volant vers la droite avec une cœnochoé et une phiale (446/28).
4. Amphore de Dresde 309. Motif semblable (493/2).
5. Lécythe de New-York, collection Hirsch. Niké se déplaçant vers la droite avec une cœnochoé et une phiale (642/103).
6. Coupe de Glasgow, Université, D 133. Niké courant vers la droite avec une phiale et une cœnochoé (844/148).

7. Péliké de Londres. Niké courant avec une phiale (852/6).
8. Lécythes de Tarente. Niké volant avec un panier (1370/3 et 4).
9. Lécythe de Bash. Niké courant avec une phiale (BEAZLEY, *Paralipomena*, 401/104 ter).

Tous ces exemples suggèrent que la déesse se hâte vers les lieux d'un sacrifice. D'autres vases nous permettent de préciser en effet le but de ces déplacements.

b) *Niké s'affairant devant un autel*

La déesse est fréquemment représentée arrivant à un autel ou s'affairant autour de lui avec divers accessoires : récipients, encensoir (123), corbeille de fruits.

1. Oenochoé d'Athènes, Agora, P.15010. Niké devant un autel. (229/46).
2. Lécythe d'Oxford 1947.25. Niké et une femme devant un autel. (624/18).
3. Oenochoé d'Athènes, collection Vlasto. Niké devant un autel avec une œnochoé et un panier sacrificiel. (649/46).
4. Amphore de Naples 3384. Niké volant vers un autel avec une phiale et une corbeille (650/6).
5. Amphore de Maplewood, collection Noble. Niké volant vers un autel avec phiale et œnochoé. (655/3).
6. Lécythe de Winchester 99. Niké debout devant un autel avec une phiale. (671/1).
7. Lécythe de Naples 132. Niké debout devant un autel tournée vers la droite, tenant un panier et une torche (124). (671/2).
8. Lécythe de Syracuse 19877. Niké avec phiale et encensoir devant un autel. (672/2).
9. Lécythe de Trachones, collection Geroulanos. Niké courant vers un autel avec un panier. (673/16 bis).
10. Lécythe du Musée d'Athènes 1827 (Peintre de Bowdoin) (125). Niké volant vers un autel avec une phiale. (685/181).
11. Lécythes peints à la manière du peintre de Bowdoin, sur le même thème. (690/1 à 14 ; 691/23 et 24).
12. Lécythe de Bradford. Niké devant un autel, la main droite relevant sa tunique, le bras gauche tendu. (697/22).
13. Lécythe d'Athènes 1749. Niké volant vers un autel avec une phiale. (697/27).
14. Lécythe du Louvre F 375. Niké courant vers un autel avec une phiale (699/66).
15. Lécythe de Copenhague 133. Niké devant un autel. (699/67).
16. Coupe du Louvre C11799. Fragments. A gauche, Niké assise. A droite un autel. (828/20).
17. Starnos de Worcester (Massass.) 1935.60. Niké devant un autel avec un jeune homme et un homme. (1071/3).
18. Lécythe de Géla, collection Nocera. Niké volant vers un autel, une bandelette à la main (1197/a).

19. Lécythe de Capesthorne Hall. Niké courant avec une phiale vers un autel. (1202/8).

20. Lécythe d'Athènes, Agora, P 5265. Niké approchant d'un autel. (1220/3).

21. Coupe de Ferrare, T.376 B VO. Niké devant un autel. (1525/22).

Il faut bien souligner que dans la plupart des cas, Niké est représentée seule. Elle n'est pas ici une acolyte qui apporterait à un officiant les accessoires du sacrifice (126). La véritable officiante, c'est elle. L'un des lécythes du peintre de Bowdoin nous le montre d'ailleurs clairement :

22. Lécythe de Léningrad 674 (st. 1533). *Compte-rendu Commis. St Petersburg*, 1873, pl. 5. BEAZLEY, *ARV*², 679/45. Niké, debout devant un autel, ailes refermées, une pomme dans la main gauche, une patère dans la main droite, verse une libation sur un autel bas (127).

Mais Niké n'officie pas seulement dans les sacrifices non sanglants (128). Elle joue également un rôle actif dans les sacrifices sanglants.

c) Niké préparant une victime ou l'immolant

Plusieurs documents nous montrent Niké conduisant une victime au sacrifice, la préparant ou l'égorgeant elle-même. Cette victime est généralement un taureau, mais parfois aussi un veau, une génisse ou un bélier.

1. Coupe d'Oxford 1931/12. Niké conduisant un taureau. (884/73).

2. Stamnos de Munich 2412. Niké versant à boire à un taureau ; au fond, un trépied. (1036/5).

3. Péliké d'Athènes 16260. Niké conduisant un taureau au sacrifice ; satyre ; trépied. (1123/3).

4. Cratère en calice de Bologne PU 286. Trépied ; Niké conduisant un taureau ; Dionysos assis ; satyre et ménade. (1158/III).

5. Cratère en cloche du Musée de Vienne 1706. METZGER, *Représentations*, pl. XLVI, 5. Niké conduisant un taureau au centre d'un groupe de vainqueurs. Dans le champ, un trépied (129)*.

A ces vases peints répondent des œuvres sculptées qui représentent également Niké dans cet office. Est-il besoin de rappeler que deux des Nikés de la balustrade du temple d'Athéna Niké sur l'Acropole conduisent une génisse au sacrifice (130) ? Moins connu est ce miroir de bronze de style corinthien trouvé à Mégare et qui date de 375 environ : l'artiste y a représenté Niké penchée sur un taureau accroupi, relevant sa tête de la main gauche et se préparant à l'égorger avec le couteau qu'elle brandit de la main droite (131).

Il faut mentionner aussi certaines monnaies où l'on voit Niké en posture de sacrificatrice :

— Statère de Lampsaque, vers 390/380. HEAD, p. 529, fig. 276 ; JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 287. Niké dévêtue jusqu'à la ceinture, est assise sur le dos d'un bélier ; de la main gauche, elle relève la tête de l'animal, tandis que de la droite, elle s'apprête à l'égorger de son poignard (132)**

C'est donc là un thème assez fréquent chez les artistes de l'époque classique à quelque discipline qu'ils appartiennent (133).

D'une manière générale, on peut conclure de cet ensemble de documents que Niké occupe une place essentielle dans les cérémonies célébrées après la victoire. Sa présence constante dans les sacrifices d'action de grâces et le rôle actif qu'elle y joue la font apparaître, en quelque sorte,

*Voir fig. 14.

**Voir fig. 15.

comme l'ordonnatrice de ces cérémonies. Le fait qu'elle officie seule confirme bien qu'à côté de la messagère de victoire, dépêchée par les dieux, les Grecs voyaient en Niké une divinité qui réglait en souveraine les rites à observer après la victoire.

Nous achèverons cette enquête en examinant, à travers un certain nombre de documents, comment Niké exerce cette double fonction dans un des domaines privilégiés de son activité : la guerre.

C) NIKÉ ET LA GUERRE

La guerre n'est qu'un des domaines où Niké exerce son activité. La déesse intervient dans tout ce qui donne lieu à compétition, à émulation, pour récompenser le vainqueur et célébrer l'événement. Compétitions sportives (134), concours musicaux (135) et poétiques (136), concours de beauté, même (137), appellent la présence de Niké qui vient en sanctionner l'issue. Il n'y a pas lieu de se poser la question de l'influence de l'une ou l'autre de ces compétitions sur l'idée que les Grecs se faisaient de Niké. L'agôn est une tendance naturelle de l'esprit grec et, à l'époque où l'image de Niké se dessine, toutes les formes de compétition étaient également pratiquées par les Grecs. Le fait que les plus anciennes mentions ou représentations de Niké dans la littérature ou l'art se rapportent à la Titanomachie ou à la Gigantomachie (138), c'est-à-dire à une compétition guerrière, n'a aucune signification particulière. Il témoigne simplement de ce que, à haute époque, les poètes et les artistes préféraient puiser leur inspiration dans des thèmes mythologiques. A l'inverse, la prépondérance des scènes relatives à l'agôn sportif dans les représentations de Niké à l'époque classique ne signifie pas que Niké tient une place moindre dans la célébration de la victoire à la guerre. Elle est seulement la preuve de la prédilection des artistes de ce temps pour les scènes de la vie quotidienne. Mais qu'un événement militaire notable survienne et c'est la même image de Niké, transposée de son contexte pacifique dans un contexte guerrier, qui servira à célébrer la victoire.

C'est pourquoi ce que nous avons dit de la nature et des fonctions de Niké vaut pour toutes les compétitions. On verra donc dans les scènes de guerre Niké exercer, à peu de choses près, les mêmes fonctions que dans les autres domaines de l'agôn : celle d'une messagère et celle d'une «maîtresse de cérémonies», attentive à l'observance des rites qui consacrent la victoire.

a) *Niké remettant ses armes à un guerrier*

Les scènes qui peuvent faire penser à une remise d'armes sont celles où Niké tient entre ses mains une partie de l'équipement du guerrier, qu'elle semble lui offrir :

1. Oenochoé de Northwith. Collection Spencer-Churchill. *Annali dell'Inst. Corr. Arch.*, Rome, 1868, pl. I. BEAZLEY, *ARV*², 1069/1. Un jeune guerrier tête nue, bouclier et lance dans la main gauche, étend le bras au-dessus d'un autel, imitant le geste d'un homme plus âgé, barbu, qui lui fait face. Derrière l'éphèbe, Niké tenant son casque (139)*.

2. Amphore de Cambridge 11.17. *CVA G.B.*, III, I c, pl. 33, 1. BEAZLEY, *ARV*², 1070/4. Un guerrier debout, lance dans la main gauche, bouclier posé par terre et retenu de la main droite, incline légèrement la tête vers Niké qui lui tend son casque.

*Voir fig. 16.

3. Cratère à colonnes de Syracuse 23791. BEAZLEY, *ARV*², 1119/3. Jeune homme assis sur un rocher, en compagnie d'un homme plus âgé. Niké tient son casque et son bouclier.

b) *Niké annonçant une victoire navale*

Vases et monnaies nous présentent plus d'une fois Niké tenant un aplustre ou une stylis, ou volant au-dessus d'un navire.

1. Amphore panathénaique du Musée de Sèvres 7230. *CVA* Fr., fasc. 13, III, H g, pl. 17, n° 19. Athéna entre deux colonnettes doriques surmontées chacune d'une Niké volant au-dessus de la proue d'un navire.

2. Amphore panathénaique du Musée du Louvre MNB 3223. *CVA* Fr., fasc. 8, III H g, pl. 6, n° 2. Athéna debout entre deux colonnettes surmontées chacune d'une Niké tenant un aplustre.

3. Oenochoé de Thèbes 46.83. *Eph. Arch.*, 1912, p. 102, fig. 1 et pl. 6, 1. HASPELS, *ABL*, p. 259, n° 115. Niké volant au-dessus d'un navire*.

4. Lécythe de Berlin 2211, LENORMANT-de WITTE, *Elite*, I, pl. 96. BEAZLEY, *ARV*², 423/15. Niké tenant un aplustre (140)**.

C'est également un motif représenté sur les monnaies :

– Monnaie d'Himère entre 472-413. HEAD, p. 145. Niké volant, tenant un aplustre.

– Statère d'Amphipolis, vers 336-323. JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 506. Niké, debout, ailes éployées, tient dans une main une couronne et dans l'autre une stylis.

d) *Niké érigeant un trophée*

C'est un motif qui apparaît assez tard dans nos documents figurés, tout au moins ceux qui sont parvenus jusqu'à nous. C'est à partir de la fin du Ve siècle qu'on le rencontre, aussi bien dans les bas-reliefs que dans les vases, les monnaies et les intailles (141). On n'insistera pas sur les Nikés qui ornent un trophée sur la balustrade du temple d'Athéna Niké. Cette frise est bien connue et a fait l'objet de maints travaux savants (142). Plusieurs vases de la fin du Ve siècle et du IV^e siècle nous montrent une Niké au trophée.

1. Péliké du Musée de Boston 20.187. TILLYARD, *Hope vases*, pl. 14, n° 104. BEAZLEY, *ARV*², 857/2. Niké, debout à côté d'un trophée déjà constitué, les deux bras levés au niveau du casque, en complète l'ornement (143)***.

2. Cratère en calice d'Olynthe au Musée de Salonique. E. BUSCHOR, *Griech. Vasen*, Munich, 1940, fig. 263. METZGER, *Représentations*, p. 359, n° 33. Niké érigeant un trophée.

3. Fragment de coupe d'Iéna 386. W. HAHLAND, *Vasen um Meidias*, pl. 23 C. BEAZLEY, *ARV*², 1512/21. Niké ornant un trophée.

4. Lécythe aryballisque du British Museum E.700. KEKULE, *Balustrade*, p. 8. Niké érigeant un trophée.

Le thème devient assez fréquent pour figurer sur des vases qui commémorent outre une victoire à la guerre, une victoire athlétique comme on peut le voir sur le cratère d'Olynthe où, à côté du trophée, est représenté un quadrigé conduit par Niké.

Nous retrouvons la Niké au trophée sur des monnaies du IV^e siècle :

*Voir fig. 17. **Voir fig. 18. ***Voir fig. 19.

— Statère d'or de Lampsaque, vers 360-350. JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 288. Niké accroupie, torse nu, un marteau dans la main droite, fixe un clou dans un tronc d'arbre où se trouvent déjà accrochés un bouclier rond et une cuirasse*.

Un motif à peu près semblable se retrouve sur une pièce de l'extrême fin du IV^e siècle, qui nous introduit, il est vrai déjà, à l'époque hellénistique :

— Tétradrachme de Syracuse, vers 317-310. FRANKE-HIRMER, *Monnaie grecque*, pl. 48. Niké debout, torse nu, un marteau dans la main droite, va fixer un clou sur un tronc d'arbre qui porte déjà un bouclier et une cuirasse. Sur les bords, inscription au nom d'Agathoclès. Dans le champ, à gauche, un triskèle (144)*.

Enfin on signalera une intaille du British Museum, œuvre d'un nommé Onatas, qu'on peut dater du IV^e siècle av. J.-C.. Niké, torse nu, jambes légèrement fléchies, achève la décoration d'un trophée (145). Nous avons donc pour la fin du V^e siècle et le IV^e siècle un ensemble de documents qui montrent la relative fréquence du thème de la Niké érigeant un trophée (146).

Cette association de Niké au trophée, si clairement exprimée dans les œuvres d'art, n'a rien qui doive surprendre, compte tenu de ce que nous avons dit de la signification du trophée comme statue de Zeus et des liens particulièrement étroits qui unissent Niké au maître de l'Olympe. Le geste de Niké érigeant un trophée (147) est à la fois celui de l'auxiliaire de Zeus toujours présente là où le dieu entend manifester sa puissance et celui de la maîtresse des rites qui veille elle-même à leur scrupuleux accomplissement. Il n'y a pas lieu, à notre avis, d'affecter une signification magique au clou qu'enfonce la déesse dans le tronc qui supporte les armes (148). L'explication en est beaucoup plus simple. L'on aura remarqué que, sur les deux pièces (celle de Lampsaque et celle de Syracuse) où Niké accomplit ce geste, le trophée ne comprend encore qu'un bouclier et une cuirasse ; il manque le casque et c'est tout simplement pour le suspendre à son tour que la déesse enfonce ce clou. La position de sa main gauche, à l'extrémité supérieure du mât, ne laisse aucun doute sur ce point.

e) *Niké accueillant un guerrier après une campagne*

Plusieurs vases représentent Niké en compagnie d'un guerrier dont les armes sont entre les mains d'une tierce personne ou qui participe à un sacrifice. J.-D. Beazley a affecté à la plupart de ces vases la mention : «Warrior leaving home» (149). Mais, plutôt que du «départ du guerrier», il peut fort bien s'agir de son retour. Cette interprétation nous paraît préférable, en tout cas, pour le vase suivant :

1. Hydrie de la collection Diniacopoulos (Marché de Montréal). BEAZLEY, *ARV*², 631/3. A droite, Niké tenant une couronne ouverte ; femme avec une œnochoé et jeune guerrier avec une phiale près d'un autel ; autre femme à droite avec une phiale ; homme vêtu d'une chlamyde et coiffé du pétase, un pied posé sur un rocher.

Il en est de même, nous semble-t-il, de cet autre vase :

2. Amphore d'Apulie, anc. Coll. Barone. DAREMBERG-SAGLIO, I, p. 1066, fig. 1308 ; FARNELL, *Cults*, III, p. 216, pl. III b ; COOK, *Zeus*, III, pl. XXX. Niké, taenia dans la main gauche, couronne un jeune guerrier, casqué, armé d'un petit bouclier rond et de deux lances. A gauche du guerrier, son cheval.

*Voir fig. 20.

**Voir fig. 21.

D'autres vases encore nous présentent Niké en compagnie d'un guerrier et d'un personnage barbu portant un sceptre, qui ne peut être que Zeus. L'association de ces deux divinités devrait nous inciter à conclure à la consécration d'une victoire déjà acquise et non à un départ en campagne :

3. Coupe de Harvard 1925. 30.130. *CVA G.B.*, fasc. 1, III, Ic, pl. 11. BEAZLEY, *ARV²*, 881/29. Guerrier et Niké devant Zeus.

4. Péliké d'Athènes 15882. *Eph. Arch.*, 1937, p. 233. BEAZLEY, *ARV²*, 1124/1. Jeune guerrier en compagnie de Niké et d'un homme barbu porteur d'un sceptre (Zeus ? Roi, selon Beazley).

Le doute n'est plus permis en tout cas, quand Niké verse elle-même une libation (150), dans un geste qui rappelle celui par lequel elle accueillait Héraclès dans l'Olympe au sortir de ses épreuves.

*
* * *

Trois considérations retiendront notre attention au terme de cette longue analyse de la nature et des fonctions de Niké. Elles concourent à nous éclairer sur la conception que les Grecs se faisaient de la victoire à l'époque classique.

1. La victoire est un don des dieux et c'est bien parce qu'elle est conçue ainsi que les Grecs l'ont imaginée comme une divinité qui tient des dieux, et des dieux seuls, la mission de se manifester aux mortels. Il faut en effet souligner fortement que, pendant la plus grande partie de l'époque classique, la victoire n'apparaît, à aucun moment, comme quelque abstraction personnifiée qui agirait *motu proprio* pour dispenser aux hommes ses bienfaits. Il faudra attendre la deuxième moitié du IV^e siècle pour voir *Tyché*, qui jusque là était placée elle aussi dans la dépendance de Zeus (151), jouer ce rôle de dispensatrice de victoire. C'est à elle, en effet, que Timoléon rapportait tous ses succès, aux dires de Plutarque (152) et, à l'époque hellénistique, son culte prendra un relief particulier (153). Il y a là, assurément, l'indice d'une profonde évolution des mentalités.

2. Les Grecs attachent une extrême importance à l'accomplissement des rites qui marquent la consécration de la victoire, puisque l'une des fonctions qu'ils ont assignées à Niké est de veiller à leur stricte observance. C'est dire que, même lorsque l'affrontement est terminé et le vainqueur désigné, l'on n'entend pas se soustraire à ses devoirs envers les dieux. Pas un instant la victoire n'échappe à une référence religieuse, quel que soit par ailleurs le parti que le vainqueur s'attachera à en tirer.

3. La déesse qui apporte la victoire dans les compétitions guerrières est la même que celle qui préside aux compétitions sportives, musicales ou poétiques. Les images qu'utilisent les artistes, les thèmes auxquels ils empruntent leur inspiration peuvent varier, mais c'est toujours la même déesse qui, sur les vases, les monnaies ou les bas-reliefs, pose une couronne sur le front du vainqueur, verse une libation sur l'autel ou conduit une victime au sacrifice. Voilà qui vient nous rappeler une fois de plus que la guerre est agôn. Aussi les règles qui prévalent dans tout agôn sont-elles observées, ici comme ailleurs, aussi bien lors de l'affrontement lui-même que dans les cérémonies qui en marquent le terme.

NOTES DU CHAPITRE XII

- (1) A. BAUDRILLART, *Les divinités de la victoire en Grèce et en Italie*, Paris, 1894, pp. 5-21.
- (2) Cf. H. BULLE, in ROSCHER, *Lexikon*, III, 1, 1897-1902, s.v. *Nike*, col. 305-358 ; H. GRAILLOT, in *Dict. des Ant.*, s.v. *Victoria* ; BERNERT, in *R.E.*, XVII, 1937, s.v. *Nike*, col. 283-307.
- (3) Cf. F. IMHOOF-BLUMER, *Die Flügelgestalten der Athena und Nike auf Münzen*, in *Numism. Zeitschr.*, III, 1871, pp. 1-50. H. KNAPP, *Nike in der Vasenmalerei*, Tübingen, 1876 ; G. KIESERITZKY, *Nike in der Vasenmalerei*, Dorpat, 1876.
- (4) Cf. A.R. BELLINGER and M.A. BERLINCOURT, *Victory as a coin type*, New-York, 1962 ; C. ISLER-KERENYI, *Nike, Der Typus der laufenden Flügelgöttin in archaischer Zeit*, Erlenbach-Zürich, 1969.
- (5) On ne discutera pas ici de l'authenticité de cet oracle pour lequel on nous permettra de renvoyer aux pages que nous y avons consacrées (*supra*, pp. 76 - 77). Ce qui retiendra ici notre attention, c'est que cette prophétie rédigée sans doute au début du V^e siècle met étroitement en relation Zeus et Niké dans une annonce commune de la victoire.
- (6) La meilleure représentation de cette œuvre de Phidias se trouve sur une monnaie d'Elis datant d'Hadrien. Le dieu y est figuré avec Niké dans la main droite et le sceptre dans la main gauche : cf. H. SCHRADER, *Das Zeusbild des Phidias in Olympia*, in *Jahr. des Deutsch. Arch. Inst.*, 1941, pp. 1-71.
- (7) Niké acrotère du fronton du temple de Zeus à Olympie : PAUS., V, 10, 4 ; acrotère du portique de Zeus Eleuthérios à Athènes : cf. H.A. THOMPSON et R.E. WYCHERLEY, *The Agora of Athens*, Princeton, 1972, pp. 99-100 qui signalent la découverte de fragments de cette Niké dans le voisinage du portique (pl. 51 et 52).
- (8) Cf. F. VIAN, *Répertoire des Gigantomachies...*, p. 18, n. 31 et pl. VIII = notre fig. 6.
- (9) C. PRASCHNIKER, *Parthenonstudien*, Vienne, 1928, p. 163, suivi en cela par Ch. PICARD, *Manuel d'Archéologie grecque. La sculpture*, II, 1, p. 420, et F. VIAN, *La guerre des Géants*, p. 120.
- (10) PAUS., V, 26, 1 ; MEIGGS-LEWIS, 74 ; cf. *supra*, pp. 161 et tableau II, p. 162.
- (11) Cf., par ex., Apollon (PAUS., X, 9, 5-6).
- (12) Les reproductions de ce monument abondent dans les ouvrages d'art. On en trouvera une excellente dans J. CHARBONNEAUX, R. MARTIN et F. VILLARD, *Grèce classique*, Paris, 1969, fig. 192. H. BULLE, *op. cit.*, a fait figurer dans son article une intéressante reconstitution de cette Niké : fig. 19, col. 343. Pour une description utile de cette œuvre, cf. Ch. PICARD, *Manuel d'Archéologie grecque. La sculpture*, II, 2, pp. 587-596.
- (13) Cf. W. DEONNA, *La Niké de Paenios de Mende et le triangle sacré des monuments figurés*, Bruxelles, 1968. L'auteur s'est attaché surtout à montrer dans ce monument la prépondérance du nombre trois : piédestal à trois côtés, décoré de trois boucliers, groupe formé de trois motifs (Niké, l'aigle et le nuage), et rapproche cette triplicité de la triplicité même de Zeus, maître de l'univers, du ciel et de sa lumière. W. Deonna poursuit son investigation en comparant ce monument avec d'autres objets symbolisant cette triplicité, de l'aube des temps à nos jours. La critique a été toutefois, selon nous, exagérément sévère à l'égard de cet ouvrage (cf. Ph. BRUNEAU, in *R.E.G.*, 1969, pp. 162-163 ; F. CHAMOIX, in *R.B.Ph.H.*, 1971, p. 84). Si la partie interprétative de ce travail peut ne pas emporter l'adhésion, la partie documentaire est solide, comme l'on pouvait s'y attendre de la part d'un des meilleurs connaisseurs de l'art grec.
- (14) *Op. cit.*, p. 13 et notes 9 et 10. Il faut relever surtout, en raison de leur similitude avec notre statue, les deux Nikés posées sur des aigles que Lysandre consacra dans le temple d'Athéna à Sparte (PAUS., III, 17, 4). Mais on ajoutera aussi aux exemples cités par Déonna les nombreuses monnaies qui à Elis associent Zeus et l'aigle : cf. HEAD., pp. 423-425.
- (15) Cf. E. BABELON, *Traité des Monnaies grecques et romaines*, II, 3, 1599-1603.
- (16) Cf. un fragment de cratère du Musée de l'Ermitage que signale S. REINACH, *Répertoire des vases peints grecs et étrusques*, T. I, Paris, 1922, p. 6, où l'on voit un attelage conduit par Niké, ailes déployées. Debout derrière le char, un personnage couronné, un sceptre (?) sur l'épaule, qui pourrait être Zeus. De même c'est peut-être Niké et non Héra qu'il faut reconnaître comme aurore de Zeus dans un cratère en

- calice à figures rouges du Musée de Ferrare T 313 (BEAZLEY, *ARV*², 602/24), comme le suggère S. AURIGEMMA, *La necropoli di Spina in Valle Trebba*, Rome, 1960, T. I, p. 92 et pl. 106.
- (17) Pour d'autres scènes où Zeus est en compagnie d'Héra et de Niké, cf. BEAZLEY, *ARV*², 361/8, 580/u41 ; 880/15.
- (18) Cf. BEAZLEY, *ARV*², 200/16, 200/45, 288/5, 296/8, 513/18, 410/57, 515/3, 603/34, 622/50, 639/54, 852/1, 1011/7.
- (19) Le type de Zeus-Ammon est fréquent sur les monnaies de Cyrène : cf. HEAD, pp. 865 sq. Mais le dieu est également honoré sous cette forme en Grèce propre à l'époque classique : cf. C.J. CLASSEN, *The Libyan god Ammon in Greece before 331 B.C.*, in *Historia*, VIII, 1959, pp. 349-355.
- (20) Outre les ouvrages généraux signalés plus haut, on consultera L.D. DALY, *Nike and Athena Nike*, in *Studies pres. to D.M. Robinson*, II, 1953, pp. 1124-1128.
- (21) Οὐκ ἐπώνυμος τῆς Νύκῃς ἐστὶν ἀλλ' ὁμώνυμος.
- (22) Comme le fait remarquer BAUDRILLART, *op. cit.*, p. 9, le rhéteur et le lexicographe se contredisent, mais l'un et l'autre ont relevé la confusion, par éponymie ou homonymie, de Niké et d'Athéna.
- (23) Cf. A.K. ORLANDOS, *Observations sur le temple d'Athéna Niké*, in *B.C.H.*, LXXI-LXXII, 1947-1948, pp. 1-38. Sur la date et les différentes phases de la construction de ce temple, cf. la mise au point récente de J.A. BUNDGARD, *Le sujet de I.G. I² 24*, in *Mélanges helléniques offerts à G. Daux*, Paris, 1974, pp. 43-49.
- (24) Cf. A.E. RAUBITSCHKE, *Dedications*, n^o 329.
- (25) *Syll*³, 364 ; SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 33.
- (26) Cf. *S.E.G.*, XXV, 141 : sacrifice pour le salut de l'armée en campagne (304/3).
- (27) Cf. pour l'époque classique, SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 12.
- (28) Cf. *S.E.G.*, XII, 80 ; J. et L. ROBERT, *Bull. épigr., R.E.G.*, LXVI, 1953, 132/3 ; sur Myrrhiné, cf. D.M. LEWIS, *Notes on Attic Inscriptions (II)*, in *A.B.S.A.*, 1955, pp. 1-12, qui discute l'opinion de J. Papadémétriou, l'inventeur de cette inscription, selon laquelle la Myrrhiné de *Lysistrata* d'Aristophane aurait eu comme modèle la prêtresse.
- (29) PAUS., V, 26, 6. Dans un autre passage (III, 15, 7), Pausanias prétend que si la Niké d'Athènes était sans ailes, c'est parce que les Athéniens ne tenaient pas à ce qu'elle s'envolât ailleurs. L'explication doit être tenue pour une boutade, car il y a un type de la Niké aptère, comme il y a un type de la Niké ailée. D. LE LASSEUR, *Les déesses armées*, pp. 84-94, s'appuyant sur une définition d'HARPOCR., s.v. Νύκη Ἀθηναῖα qui décrivait ce xoanon de l'Acropole avec dans une main un casque et dans l'autre une grenade, croit pouvoir reconnaître une Athéna Niké dans toutes les représentations (vases ou reliefs) où la déesse tient un casque ou une grenade. La démarche nous paraît pleine d'embûches et l'autorité de Farnell souvent invoquée par l'auteur ne suffit pas toujours à emporter l'adhésion. De son côté, Ch. PICARD, *Manuel...*, II, p. 762, tire argument du casque que tenait le xoanon pour avancer l'idée que Niké est probablement issue d'un trophée primitif. Mais nous avons vu que le trophée était bien une statue de Zeus. Et puis, que faire de la grenade dans une pareille hypothèse ?
- (30) *Syll*³, 264 ; SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 35, A, 8 : décret portant restauration de cette statue entre 350 et 320 av. J.-C.
- (31) PAUS., I, 42, 4.
- (32) *I.G.*, I², 20.
- (33) *Op. cit.*, notamment pp. 13, 16, 21.
- (34) *Op. cit.*, p. 831. Dans le même sens, cf. BERNERT, *op. cit.*, col. 291.
- (35) Cf. P.R. FRANKE et M. HIRMER, *La monnaie grecque*, pl. 96 (statères de 420-400). Sur cette identification Niké-Térina, cf. K. REGLING, *Terina*, Berlin, 1906, p. 28.
- (36) L.D. DALY, *op. cit.*, notamment p. 1127. Ce qui rend vraisemblable cette hypothèse, c'est que sur certaines des plus anciennes amphores panathénaïques, Athéna figure à côté d'un autel qui est très certainement l'autel d'Athéna Niké du VI^e siècle dont nous avons mentionné plus haut la dédicace. Sur ces amphores, cf. BEAZLEY, *ARV*², 36/1 et 2 (Peintre de Pythoklès).
- (37) SOPH., *Phil.*, 134.
- (38) ARISTOPH., *Cav.*, 581-591.
- (39) *S.E.G.*, XXV, 141. J. et L. ROBERT, *Bull. ép.*, in *R.E.G.*, LXII, 1949, 109-113, proposent de voir dans les « Sauveurs » Antigone et Démétrios.

- (40) Cf. PAUS., I, 28, 5 ; IX, 4, 1.
- (41) PAUS., I, 24, 6 ; cf. D. LE LASSEUR, *Les déesses armées*, pp. 6-14 ; W.H. SCHUCHHARDT, *Athena Parthenos*, in *Antike Plastik*, II, 1963, pp. 31-53.
- (42) Statère de Nagidos, 379-374 : E. BABELON, *Traité*, II, 2, p. 919, n° 1518 et pl. CXXI, fig. 17. Monnaie corinthienne de 338-300 : HEAD, p. 403. Monnaie d'Hyphata en Thessalie, 400-344 : HEAD, p. 296. Toutefois un tétradrachme et un statère d'or de Lysimaque représentent la déesse assise tenant dans sa main droite une Niké qui ne se tourne pas vers elle comme dans la Parthénos de Phidias. Le type a donc donné lieu à une interprétation libre au fil des temps : cf. FRANKE-HIRMER, pl. 176.
- (43) Elle est pourtant appliquée à d'autres divinités : on trouve une Diké Niképhoros chez EUR., *Phén.*, 781.
- (44) Cf. M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II, p. 943. D'autres monuments pergaméniens portent également des dédicaces qui attribuent cette épithète à Athéna et il est intéressant de noter qu'il s'agit dans la plupart des cas d'offrandes consacrées après une victoire à la guerre. D'autre part, un culte d'Athéna Niképhoros est attesté à Pergame au II^e siècle (*Syll³*, 982) et l'on sait qu'il y fut institué des Niképhoria : cf. *R.E.*, s.v. Νικηφόρια ; J. et L. ROBERT, in *R.E.G.*, 1952, p. 167.
- (45) Cf. Ch. PICARD, *Manuel...*, II, 1, p. 418.
- (46) Toutefois diverses autres interprétations ont été données de cette scène : naissance de Ploutos, naissance d'Erichthonios : cf. H. METZGER, *op. cit.*, pp. 104-106, avec les références.
- (47) Sur les nombreux commentaires qu'a suscités ce vase, cf. H. METZGER, *op. cit.*, pp. 324-25. Une scène semblable peut se voir dans un cratère en calice du Musée de Munich 6488 (METZGER, n° 39).
- (48) Pour d'autres représentations où Athéna assiste Cadmos, cf. F. VIAN, *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, pp. 35 sq., notamment une hydrie du Musée de Leningrad St 2189 (pl. VI-VII).
- (49) Nous avons là l'une des rares représentations dans lesquelles Niké tient une arme. Mais on peut très vraisemblablement supposer qu'elle aide Athéna à se débarrasser de ses armes au moment où celle-ci va sacrifier. Du reste, Athéna, on l'a vu, tient son casque à la main. Niké n'apparaît elle-même jamais armée.
- (50) La plupart des commentateurs intègrent ce vase dans le cycle troyen (METZGER, p. 268) et vont même jusqu'à préciser que Zeus consulte Thémis avant la guerre de Troie (BEAZLEY, *ad loc.*). S'il en est ainsi, le geste de Niké couronnant Athéna dans cette assemblée de dieux n'a pas de signification particulière. Niké n'est là que pour mettre l'accent sur la représentation d'Athéna.
- (51) Pour d'autres exemples, cf. BEAZLEY, *ARV²*, 198/25, 208/148, 296/8, 651/15, 993/79, 1110/42, 1340/7, 1456/5, 1472/1.
- (52) Cf. J. BABELON, *Catalogue de la collection de Luynes au cabinet des Médailles*, 8 vol., Paris, 1925-1936, T. II, n° 1604 à 1626.
- (53) Ce vase a donné lieu à de nombreuses interprétations. La plus plausible reste malgré tout celle d'une épiphanie de Dionysos sortant de terre, (premier personnage imberbe) à laquelle assiste, entre autres témoins, un Dionysos porteur de thyrses (second personnage imberbe). Les arguments que donne H. METZGER, pp. 263-265, pour écarter cette interprétation et suggérer l'épiphanie de Iacchos sont peu sûrs et l'auteur le reconnaît lui-même (p. 265).
- (54) Cf. BEAZLEY, *ARV²*, 217/1, 1439/1.
- (55) Cf. J. CHARBONNEAUX *et alii*, *Grèce classique*, p. 211.
- (56) Ce thème du quadriges d'Héraclès conduit par Niké est particulièrement fréquent dans les vases à figures rouges du IV^e siècle : cf. H. METZGER, *op. cit.*, pp. 211-212.
- (57) Pour d'autres semblables, cf. H. METZGER, *op. cit.*, pp. 212-213 et BEAZLEY, *ARV²*, 1423/1. H. METZGER fait remarquer que c'est surtout à partir du IV^e siècle que Niké joue ce rôle d'échanson.
- (58) Cf. aussi Niké couronnant Héraclès qui vient d'assommer un centaure : REINACH, *Répertoire*, II, p. 21 ; Niké couronnant Héraclès au jardin des Hespérides : METZGER, p. 203, n° 21.
- (59) S'agit-il d'une Niké ? On ne saurait en être assuré. Certains commentateurs ont proposé d'y voir une Kère ou encore Eris, la déesse de la dispute. La présence de Niké n'aurait rien d'in vraisemblable ici, mais ce qui fait problème c'est la baguette qu'elle tient et qui ne fait pas partie de ses attributs habituels.
- (60) Scène analogue dans REINACH, *Répertoire*, I, pp. 14 et 405.
- (61) PAUS., V, 17, 3.
- (62) Cf. G. SCHNEIDER-HERRMANN, *Nike pouring a libation*, in *B.V.A.B.*, XXXI, 1956, pp. 23-25.

- (63) PAUS., II, 19, 6.
- (64) L. LACROIX, *La Niké des monnaies d'Elis*, in *Études d'Archéologie numismatique*, Paris, 1975, pp. 12-21.
- (65) PAUS., V, 15, 3.
- (66) *Hymn. orph.*, 88, 1.
- (67) BERNERT, *op. cit.*, col. 286.
- (68) SIMON., fr. 107 (Diehl).
- (69) HES., *Théog.*, 386.
- (70) BACCH., XI, 9.
- (71) BAUDRILLART, *op. cit.*, p. 15, suivi en cela par FARNELL, *Cults*, I, p. 312.
- (72) BACCH., fr. 48, Bergk = *Anth. Pal.*, VI, 313.
- (73) PIND., *Isth.*, II, 26
- (74) PIND., *Ném.*, I, 75-76.
- (75) ARISTOPH., *Lys.*, 317-318.
- (76) Cf. BAUDRILLART, p. 21 ; BULLE, col. 310-311 ; BERNERT, col. 295 ; DALY, p. 4.
- (77) EUR., *Phén.*, 1764-65.
- (78) EUR., *I.T.*, 1497-99 ; *Or.*, 1691-93.
- (79) Cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales...*, p. 187 sq.
- (80) Cf. IMHOOF-BLUMER, *op. cit.*, p. 8 sq. et fig. 32-37 ; P.R. FRANKE et M. HIRMER, *La monnaie grecque*, pl. 154, 155, 156. Elles ne sont pas d'époque archaïque, comme le pensait Bernert mais, pour la plupart, du V^e siècle.
- (81) La littérature sur ce sujet est considérable depuis l'édition de ce décret par H. JAMESON, in *Hesperia* XIX, 1960, pp. 198-223 ; cf. la bibliographie donnée à différentes étapes de la recherche par les *S.E.G.*, (XVIII, 153 ; XIX, 319 ; XXII, 274) ; cf. un état de la question dans D. PEPPAS-DELMOUSOU, in *Arch. Analect. Ath.*, II, 1969, pp. 146-156.
- (82) Cf. les réserves de B.D. MERITT, in *Lectures in Memory of L. T. Semple*, I, Princeton, 1967, pp. 119-132.
- (83) Cf. *I. Délos*, 372, 444, 2081 ; SOKOLOWSKI, *L.S.C.G.*, 163, 20 ; 165, A, 4.
- (84) ARISTOPH., *Oiseaux*, 572-575.
- (85) Cf. PAUS., V, 19, 6, qui dit avoir vu une Artémis ailée sur le coffre de Cypsélos à Corinthe. Il faut voir là sans doute une survivance du type de la *Potnia Thérôn* dont, à bien des égards, Artémis apparaît comme l'héritière (cf. *supra*, pp. 453-454). Cf. aussi BEAZLEY, *ARV*², 307/11, 308/20, 657/5, 11198/8 où la déesse est représentée en compagnie d'un faon, et 1643 où la déesse bande son arc. C'est l'Artémis chasserresse qui est figurée ainsi et elle est donc bien l'héritière de la *Potnia*.
- (86) Cf. D. LE LASSEUR, *Les déesses armées*, pp. 334-337, qui réunit les témoignages fournis par les monnaies, les vases et les reliefs. Certaines de ces représentations sont antérieures à l'identification avec Niké (sarcophage de Clazomènes, trésor de Siphnos) et semblent être tributaires d'un type orientalisant (ailes encoquillées). Parfois il s'agit de suggérer simplement la rapidité comme dans l'œnochoé de la Bibliothèque Nationale (LE LASSEUR, fig. 126). Des représentations plus tardives, notamment la plupart des monnaies qui sont de la fin de l'époque classique ou de l'époque hellénistique, doivent avoir été influencées par le culte d'Athéna Niké. Dans toutes ces représentations, Athéna est reconnaissable au fait qu'elle est armée, ce qui n'est jamais le cas de Niké. Nous pouvons donc être assurée qu'il s'agit bien, dans tous ces cas, d'Athéna.
- (87) Cf. l'admirable coupe de Douris au Musée du Louvre G 115, où la déesse emporte dans ses bras le cadavre de son fils Memnon.
- (88) P. PERDRIZET, *Némésis*, in *B.C.H.*, XXXVI, 1912, pp. 248-274 (plus partic. p. 253).
- (89) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Mercurius* (Legrand).
- (90) On ne voit pas pourquoi Beazley, suivant en cela Ch. LENORMANT et J. de WITTE, *Élite des monuments céramographiques*. Paris, 1832, I, pl. 72, identifie cette figure ailée comme étant Iris. Certes cette dernière porte aussi des ailettes aux pieds et il arrive qu'on ne puisse distinguer l'une de l'autre, mais ici la relation avec Athéna, d'une part, le geste qu'accomplit Niké, d'autre part, laissent peu de doute sur le fait qu'il s'agit bien de cette déesse. A la vérité, la raison probable de cette attribution est que la figure ailée porte ici la robe «dorienne» qui s'arrête aux genoux, au lieu de la tunique talaire portée habituellement par Niké. Les historiens de l'art ont cru pouvoir dire que la robe «dorienne» était réservée à

Iris, mais ce critère n'est pas déterminant ; cf. par exemple l'hydrie de Munich 2426, BEAZLEY, *ARV*², 189/76 : Iris emportant l'enfant Hermès. La déesse, ailes éployées, caducée dans la main droite, un enfant sur le bras gauche, est vêtue d'une robe talaire. Cf. aussi HASPELS, *A.B.L.* pl. 38, 4 = notre fig. 11.

- (91) Cf. BULLE, *op. cit.*, fig. 4.
- (92) Cf. L. TREU, *Verhandl. d. 42 Philologenvers in Wien.*, 1893, p. 324, fig. 1 et 2.
- (93) KNAPP, *op. cit.*, pp. 33, 92 ; KIESERITZKY, *op. cit.*, p. 6.
- (94) Interprétation proposée par J.-D. BEAZLEY, *Potter and painter in ancient Athens*, Londres, 1944, p. 8. Cf. une bonne reproduction de cette scène dans L. LACROIX, *Études d'archéologie numismatique*, pl. V, 1.
- (95) Ce n'est pas la seule monnaie portant cette inscription. On peut en signaler d'autres où Niké est ailée : monnaie de Térina (FRANKE-HIRMER, pl. 96), monnaie d'Himère (HEAD, p. 145) ; et aussi, sur une monnaie de Métaponte, une tête de femme ornée de laurier et portant un diadème étoilé, accompagnée de l'inscription NIKA (JENKINS, pl. 447), dont on ne peut savoir si elle était ou non aptère.
- (96) Cf., par ex., G.K. JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 357, 362, 372, 380, 382, 389, etc...
- (97) Cf. H. METZGER, *op. cit.*, p. 353, n° 15 ; p. 359, n° 33 ; 358, n° 29 et pl. XLVII/1 ; etc...
- (98) Cf. E. SCHMIDT, *Der Knielauf*, Münchener archaologische Studien, 1909.
- (99) Cf. H. METZGER, *op. cit.*, pl. XLVI/4 : cratère du Musée Sürmond ; pour les monnaies, cf. E. BABE-LON, *Traité* II, 1, 1259 à 1261 ; II, 3, 1042 à 1047.
- (100) Cf. aussi une monnaie de Catane, vers 460. JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 369.
- (101) Cf. FRANKE-HIRMER, *op. cit.*, pl. 95, 96, 97 (monnaies de Térina) et 155, 156 (monnaies d'Elis).
- (102) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Mercurius* (Legrand), p. 1807.
- (103) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Iris* (Hild).
- (104) Cf. F. ADCOCK and D.J. MOSLEY, *Diplomacy in ancient Greece*, Londres, 1975, pp. 152-154.
- (105) Cf. les références dans FRANKE-HIRMER, *op. cit.*, p. 42.
- (106) FRANKE-HIRMER, pl. 21.
- (107) L. LACROIX, *Monnaies et Colonisation dans l'Occident grec*, Paris, 1965, pp. 126-129.
- (108) Cf. *supra*, p. 185.
- (109) SIMON., fr. 74, Bergk.
- (110) SOPH., *Ant.*, 148.
- (111) BACCH., XI, 1.
- (112) Cf. E. GABRICI, *La Nike funebre delle monete di Elis* in *Centennial volume of the Amer. Num. Soc.*, 1958, pp. 201-208, selon qui la Niké des monnaies d'Elis garde des caractéristiques de Victoire funèbre, souvenir d'une époque où les jeux étaient organisés en l'honneur d'un héros mort. On ne discutera pas ici de l'origine des Jeux Olympiques, mais ils apparaissent bien plutôt comme liés à des rites créto-mycéniens de réveil des énergies de l'univers et de l'homme à la fois ; et si la mort est présente dans ces jeux, c'est pour laisser bien vite la place à la vie ; les jeux s'intègrent dans une « théologie fondée sur le triomphe de la vie sur la mort » comme l'a bien montré P. LÉVÊQUE, *Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du I^{er} millénaire*, in *La Parola del Passato*, 1973, pp. 23-50.
- (113) RAUBITSCHKEK, *Two monuments erected after the victory of Marathon*, in *A.J.A.*, XLIV, 1940, pp. 53-59. On peut noter que R. HAMPE, in *Antike*, XV, 1939, pp. 168 sq. attribuait déjà à ce monument un fragment de caducée de bronze trouvé sur l'Acropole.
- (114) C. ISLER-KERENYI, *Nike. Der Typus der laufenden Flügelgöttin in archaischer Zeit*, Zurich, 1969.
- (115) G. RADET, *Cybbéé*, Bordeaux, 1909, pp. 105-114 ; O. RUBENSOHN, *Die geflügelte Göttin von Delos* in *M.D.A.I. (A.)*, 1948, pp. 21-43. La controverse dans laquelle se sont illustrés, avec bien d'autres, ces deux savants ne portait pas seulement sur l'identification de la figure ailée de Délos (la *Potnia*, Artémis ou Niké), mais aussi sur le fait de savoir s'il s'agissait d'un acrotère du Pôrinos Naos de Délos ou s'il fallait la restituer à la base portant la signature de Mikkiadès et d'Archerinos ; si c'était l'œuvre d'un artiste attique ou d'un sculpteur insulaire ; cf. la bibliographie de ces controverses dans Ph. BRUNEAU et J. DUCAT, *Guide de Délos*, Paris, 1965, pp. 45-46. En définitive il n'y a pas de raison déterminante de douter qu'il s'agisse d'une Niké (les arguments sont bien rassemblés par C. ISLER-KERENYI, p. 14). L'opinion prévaut d'autre part que ce n'était pas un acrotère, même si l'on n'est pas assuré de pouvoir restituer cette

- figure à la base d'Archerinos. Cette œuvre s'intègre en tout cas parfaitement dans l'ensemble de la production chiote (on connaît trois statues du même type).
- (116) Bien entendu, nous ne perdons pas de vue que les plus anciennes figures ailées sont celle des génies et démons ailés de Mésopotamie. La plus ancienne est peut-être ce démon ailé à corps d'homme et à tête d'aigle, soutenant probablement un globe solaire, que l'on a découvert en Mésopotamie du Nord et qui date sans doute de la fin du second millénaire : cf. I.E. ELLINGER, *Winged figures*, in *Studies pres. to D.M. Robinson*, II, 1953, pp. 1185-1190. Ce n'est pas une raison, toutefois, pour ranger d'emblée Niké parmi ces succédanés des génies et démons ailés que sont les Sirènes, Kères et autres Gorgones ou Harpies, comme le fait H. KENNER, *Flügelfrau und Flügeldämon*, in *Jahrsh. d. Oest. Arch. Inst.*, XXXI, 1939, pp. 81-95.
- (117) Cf. C. ISLER-KERENYI, *op. cit.*, p. 15.
- (118) HOM., *Il.*, VIII, 66-72 ; XXII, 209.
- (119) Schol. ARISTOPH., *Oiseaux*, 574.
- (120) Selon PLINE, XXXVI, 11-13, ses deux fils, Boupalos et Athenis, auraient connu la célébrité dans le troisième quart du VI^e siècle. On peut donc raisonnablement situer celle d'Archerinos dans le second quart du siècle.
- (121) Cf. *supra*, p. 138.
- (122) Sauf indication contraire, les chiffres entre parenthèses renverront désormais à BEAZLEY, *ARV*².
- (123) L'encensoir servait à brûler des parfums pendant les sacrifices (cf. PAUS., V, 15, 6 ; VI, 20, 2). Mais ces parfums pouvaient parfois aussi constituer en eux-mêmes le sacrifice (cf. LUC., *De sacr.*, 12).
- (124) Ici la torche que tient Niké est, de toute évidence, un accessoire du sacrifice qu'elle va offrir, comme l'indique le panier qu'elle apporte. Mais il est de très nombreuses représentations où l'on voit Niké brandir une ou deux torches, en courant, marchant ou volant, et dont il est malaisé de dire si elle les apporte sur le lieu d'un sacrifice ou s'il s'agit d'une Niké présidant à des lampadédromies : cf. BEAZLEY, *ARV*², 202/79, 203/102, 212/209, 217/2, 261/27, 527/71, 1218/2. Le doute n'est levé que lorsque Niké est en compagnie d'un ou de plusieurs jeunes gens qui portent parfois eux-mêmes des torches ; dans ce cas, il s'agit bien de lampadédromies : cf. *ARV*², 272/9, 393/42, 1277/17, 1333/1, 1419/11, 1447/4, 1517/1.
- (125) On connaît une soixantaine de lécythes de ce peintre représentant tous, avec quelques variantes dans les accessoires, Niké devant un autel : cf. BEAZLEY, *ARV*², 678-679/13 à 70 ; 685/182 à 185 ; 686/188 à 198.
- (126) Comme c'est le cas, par exemple, pour cette base de trépied que nous avons déjà mentionnée et sur laquelle deux Nikés apportent à Dionysos qui verse une libation, l'une une œnochoé, l'autre une phiale (cf. *supra*, p. 239).
- (127) C'est le geste même de la *spondé*, libation qui doit normalement arroser un autel, alors que la *choé*, qui accompagne les rites funèbres ou cathartiques, est répandue sur le sol : cf. STENGEL, *Opferbräuche*, p. 180 sq.
- (128) Des sacrifices non sanglants peuvent, bien entendu, être accomplis après une victoire. Nous avons vu à propos des sacrifices d'action de grâces que ces cérémonies s'intégraient dans un ensemble complexe où l'on retrouve tout à la fois les prières, les libations, les offrandes végétales et l'immolation de victimes. On peut donc raisonnablement penser que les scènes que nous venons d'évoquer se rapportent à des sacrifices d'action de grâces.
- (129) Cf. H. METZGER, *op. cit.*, p. 355, n^o 27 et 28.
- (130) Cf. Ch. PICARD, *Manuel*, II, 2, pp. 777-778 ; J. CHARBONNEAUX *et alii*, *Grèce classique*, fig. 198. Rappelons, à cette occasion, qu'une autre Niké de la balustrade (face sud) détache une de ses sandales pour officier pieds nus, comme le prescrit le rite : cf. une bonne reproduction dans R. LULLIES, *La sculpture grecque*, Paris, 1956, pl. 189.
- (131) Cf. Ch. PICARD, *op. cit.*, III, p. 256. Le thème de la Niké tauroctone deviendra fréquent dans la deuxième moitié du IV^e siècle avec les œuvres des disciples de Lysippe (cf. PLINE, XXXIV, 80, qui signale un groupe de Ménechme de Sicyone, disciple de Lysippe). Il est possible qu'on ait là l'origine des représentations postérieures de Mithra tauroctone, comme le suggère F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, T. I, Bruxelles, 1894, p. 181.

- (132) Pour une scène semblable sur une hydrie de Naples, cf. S. REINACH, *Répertoire*, I, p. 474, 3.
- (133) Il faut ajouter aux exemples cités le magnifique vase d'argent du trésor de Bosco-Reale qui représente une Niké presque entièrement nue, égorgeant un taureau : cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Oinochoé*, fig. 5384.
- (134) Si l'on tient compte des scènes figurées sur les vases peints et sur les monnaies, ce sont les compétitions sportives qui fournissent le cadre le plus fréquent des interventions de Niké : celles qui ont la faveur des artistes sont, sur les premiers, les lampadédromies, sur les secondes, les courses de char. Mais de nombreuses peintures de vases nous présentent Niké en compagnie d'un jeune éphèbe nu dont on ne saurait indiquer avec précision l'épreuve qu'il vient de remporter. Cf. E.N. GARDINER, *Athletics of the ancient world*, Oxford, 1930, par ex. p. 145.
- (135) Nombreux sont les vases sur lesquels Niké figure en compagnie d'un joueur de cithare ou de lyre : cf., par exemple, BEAZLEY, *ARV²*, 202/75, 203/100, 203/104, 511/2, 568/32, etc... Parfois c'est Niké elle-même qui est représentée avec une cithare : *ARV²*, 637/29, 646/10, 650/5, 659/34, etc...
- (136) On rappellera ici les invocations de Bacchylide (cf. *supra*, n. 72) et les vases qui montrent Niké officiant après une victoire dans le dithyrambe (cf. *supra*, II, B, c, n^o 3 et 4).
- (137) Par exemple, le jugement de Pâris figure sur un lécythe de Ruvo au British Museum : Pâris, Héra, Athéna, Artémis et Aphrodite. Au milieu, Niké avec une palme (cf. A.B. COOK, *Zeus*, III, p. 67).
- (138) Cf. le cratère fragmentaire de l'Acropole : scène de Gigantomachie selon F. VIAN, *Géants*, p. 49.
- (139) Ce vase évoque, selon S. REINACH, *Répertoire*, I, p. 322, le serment civique des éphebes. De fait, le geste du jeune guerrier auquel répond celui du second personnage peut rappeler un serment. Ce personnage est probablement le cosmète. Pour une scène analogue, mais sans la présence de Niké, cf. une amphore du Musée de l'Ermitage : *Annali*, 1868, pl. H.
- (140) On peut signaler aussi un fragment de bouclier votif de l'Acropole, 1071, représentant Niké tenant un aplustre (*ARV²*, 535/6).
- (141) Cf. l'inventaire dressé par K. WOELCKE, *Beiträge zu Geschichte des Tropaions*, in *Bonner Jahrb.*, CXX, 1911, pp. 123-235.
- (142) Cf. notamment R. KEKULE, *Die Reliefs an der Balustrade der Athena Nike*, Berlin, 1881 ; R. CARPENTER, *The sculpture of the Nike temple parapet*, Cambridge, 1929. Mais les plaques qui représentent ces Nikés sont malheureusement assez mutilées.
- (143) C'est cette scène qui a valu à l'artiste qui l'exécuta le nom de Peintre du Trophée. On peut dater ce vase du troisième quart du V^e siècle (METZGER, p. 361).
- (144) Monnaie qui commémorait peut-être les succès d'Agathocle sur les Carthaginois, soit au printemps de l'année 311, quand ceux-ci l'attaquèrent en Sicile, soit au début de l'expédition africaine du tyran ; pour des monnaies de même motif et de date voisine, cf. L. ANSON, *Numismatica graeca*, II, n^o 1192 à 1195 et pl. XXIV et, d'une manière générale, sur le monnayage d'Agathocle, GIESECKE, *Sicilia numismatica*, 1923, pp. 89 sq. Ce motif de la Niké ornant un trophée se retrouve sur des monnaies de Tarente célébrant la victoire de Pyrrhos sur les Romains en 280 ; cf. P. WUILLEUMIER, *Tarente*, p. 117.
- (145) Cf. A. FURTWÄENGLER, *Antike Gemmen*, pl. 13, 37 ; Ch. PICARD, *Manuel*, III, p. 193, fig. 61.
- (146) Au début de l'époque hellénistique apparaît dans la sculpture, comme sur les monnaies, le type de la Niké tropaïophore : statue de Niké en bronze doré, le pied posé sur un globe terrestre, un trophée sur l'épaule gauche, commémorant la victoire de Pyrrhos sur les Romains (WUILLEUMIER, *op. cit.*, p. 284) ; monnaies de Pyrrhos frappées après son expédition de Sicile (P. LÉVÊQUE, *Pyrrhos*, p. 466). Ce type figurait déjà sur les monnaies de Séleucos 1^{er} frappées sans doute après la victoire d'Ipsos : cf. E.T. NEWELL, *The coinage of the Eastern Seleucid mints*, New York, 1928, pp. 38 sq.
- (147) Auquel il faut ajouter celui, beaucoup plus rare, de Niké couronnant un trophée déjà érigé : cf. COLLIGNON-COUVE, *Catalogue*, n^o 1858. Ce thème sera plus fréquent à l'époque hellénistique : cf. les monnaies de Tarente (WUILLEUMIER, *op. cit.*, pl. III, n^o 3).
- (148) Interprétation suggérée au siècle dernier par L. STEPHANI, in *Compte-rendu de la Commiss. Imp. Arch.*, St Petersburg, 1868, p. 158, suivi en cela par G.-Ch. PICARD, *Les Trophées romains*, pp. 31-32.
- (149) Cf. *ARV²*, 595/69, 599/6, 631/3, 798/148, 1045/3, 1124/1.
- (150) Cf. *supra*, p. 244, n^o 3.
- (151) PIND., *Ol.*, XII, 1-2, l'appelle «Sôteira Tychè, fille de Zeus Eleuthérios».

(152) PLUT., *Tim.*, 36, 5.

(153) Sur Tyché, cf. F. ALLEGRE, *Étude sur la déesse grecque Tyché*, Lyon, 1889, pp. 92-99 ; ROSCHER, *Lexicon*, s.v. *Tyché* ; A.J. FESTUGIERE, *Hist. gén. des Relig.*, I, *Grèce-Rome*, Paris, 1944, pp. 124-127 ; M.P. NILSSON, *G.G.R.*, 1², pp. 404, 495 et n. 3, 714.



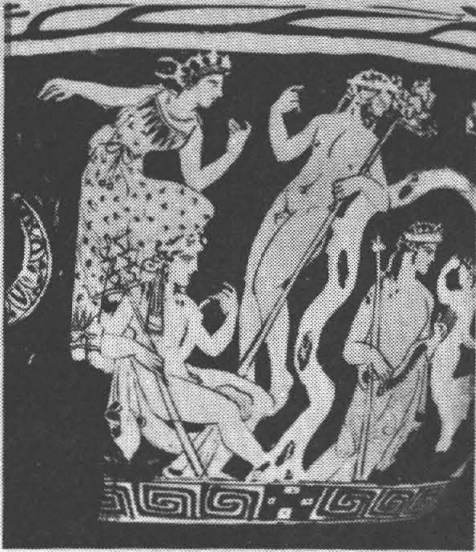
Fig. 6 Cratère de Léningrad S 523.

*Scène de la Gigantomachie.
Zeus sur un char conduit par Niké.*



Fig. 7 Péliké du Musée de l'Ermitage 1793.

Zeus, Niké et Athéna.



Cratère Hope

Fig. 8 Cratère du British Museum 1917. 7-21.1.
Niké assistant à l'anodos de Dionysos.



Fig. 9 Péliké du Musée de Berlin F 2626.

Niké assistant à l'apothéose d'Héraclès.

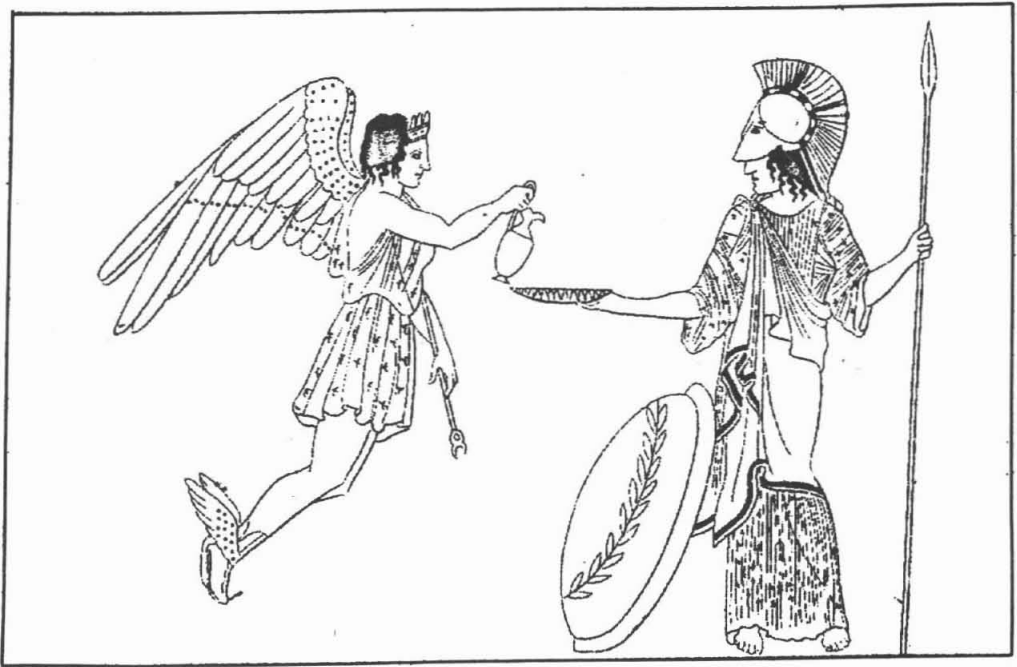


Fig. 10 Fragment de vase de la collection Hamilton.
Niké servant une libation à Athéna.



Fig. 11 Lécythe du Louvre, MNB 912.
Iris portant une lettre.



Fig. 12 Statère de Térina, vers 480.

Niké aptère.



Fig. 13 Péliké du Cabinet des Médailles 392.

Niké versant une libation à Apollon lyricine.



Fig. 14 Cratère du Musée de Vienne 1706.
Niké conduisant un taureau au sacrifice.



Fig. 15 Statère de Lampsaque, vers 390/380.
Niké égorgeant un bélier.

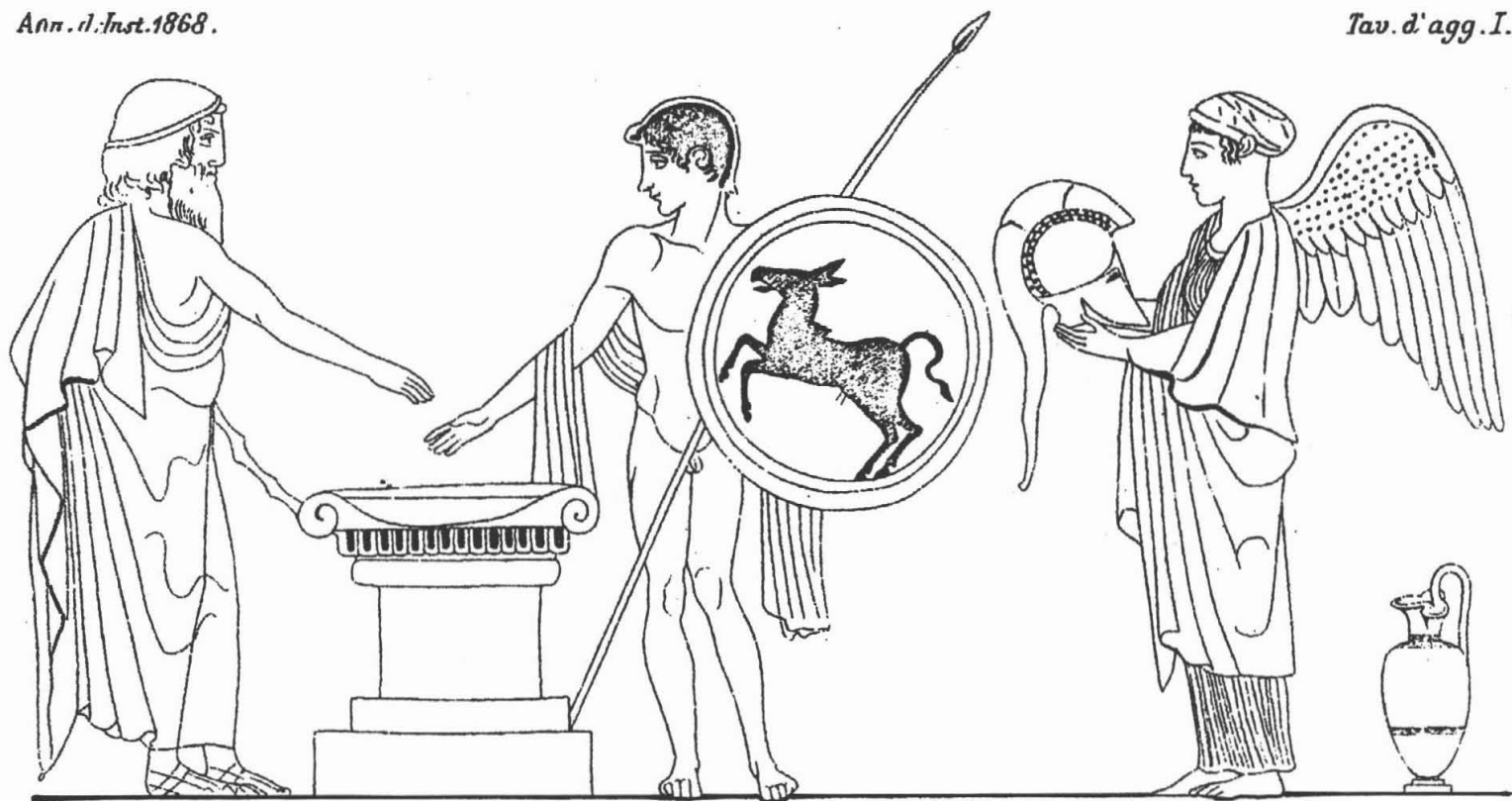


Fig. 16 Oenochos de Northwith.
Niké remettant ses armes à un guerrier.



Fig. 17 Oenochoé de Thèbes 46. 83.

Niké volant en avant d'un navire.



Fig. 18 Lécythe de Berlin 2211.

Niké tenant un aulastre.

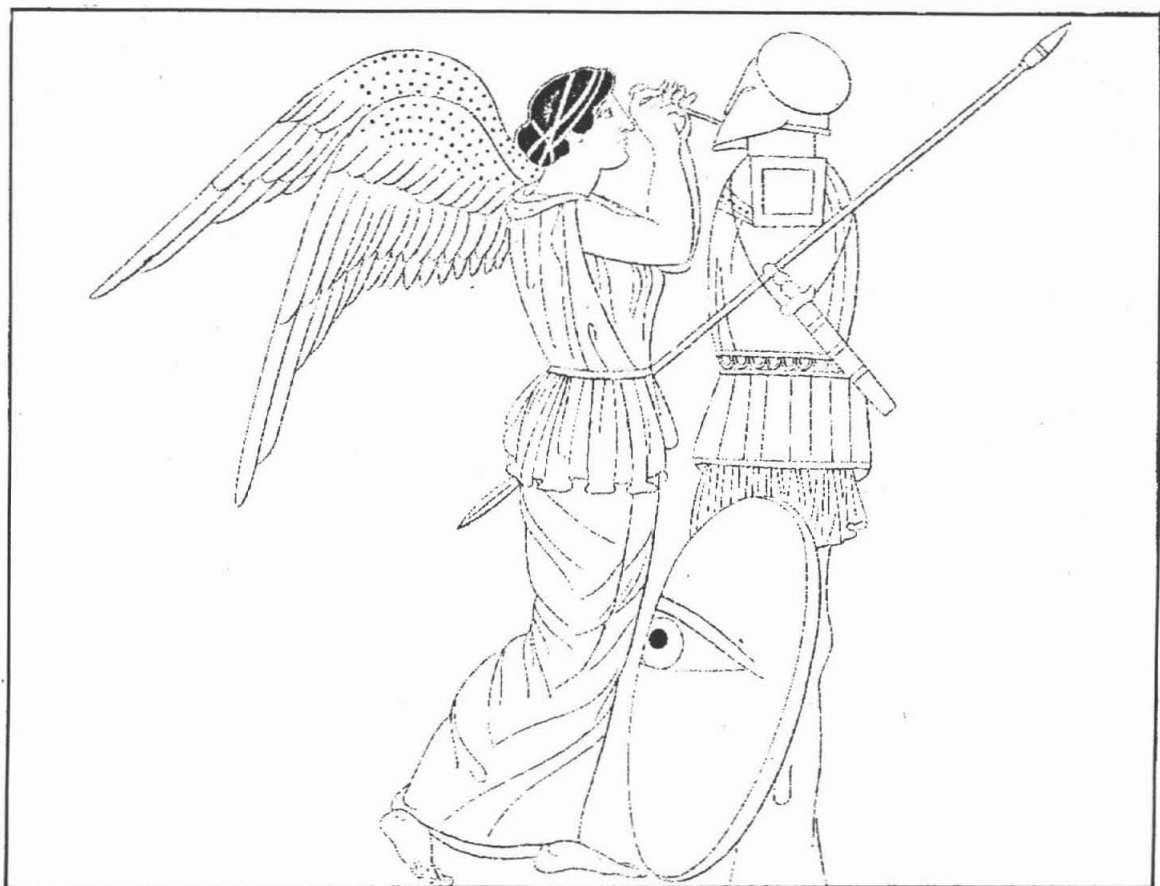


Fig. 19 Péliké du Musée de Boston 20. 187.

Niké ornant un trophée.



Fig. 20 Statère de Lampsaque, vers 360/350.
Niké érigeant un trophée.



Fig. 21 Tétradrachme de Syracuse, vers 317/310.
Niké érigeant un trophée.

TROISIÈME PARTIE

RELIGION ET IDÉOLOGIE DE LA VICTOIRE

CHAPITRE XIII

VICTOIRE ET COMMÉMORATION

«De tous vos hauts faits, le mémorial est là, sur l'Agora», disait Eschine à ses concitoyens (1)*. Cette exclamation de l'orateur reflète bien le soin que mettait la Cité à perpétuer le souvenir de ses exploits. Certes la victoire est un don des dieux et nous avons vu que l'on tient à leur en rendre hommage non sans quelque sincérité. Mais cela n'interdit pas que, dans le même temps, elle soit perçue comme l'affirmation des mérites de ceux qui l'ont remportée et que l'on veuille proclamer bien haut ces mérites aux yeux de la postérité.

Certains auteurs ont fait remarquer qu'il y a un curieux hiatus entre le retentissement politique et spirituel des grandes victoires remportées par les Grecs et leur apparente indifférence à l'égard de ces événements dans l'iconographie (2). Un historien de l'art s'est plu à souligner «la réticence des Grecs à illustrer d'une manière trop directe leurs victoires et plus généralement leur histoire» (2 bis). Cela est bien vrai mais l'indifférence n'est en vérité qu'apparente. Il eût été bien étonnant que les Grecs n'eussent pas cédé à la tentation de la commémoration. Mais ici c'est la religion qui vient au secours de l'idéologie. C'est par ce biais que, paradoxalement, les Grecs ont manifesté avec le plus d'éclat que pour eux la victoire était aussi œuvre humaine. Dans ce registre, l'action de grâces constitue un moyen privilégié de commémoration. L'on est d'autant plus porté à le penser qu'on ne peut manquer d'être frappé par la relative rareté des autres méthodes de commémoration.

A) LES AUTRES MOYENS DE COMMÉMORATION

Si l'on passe en revue la gamme des moyens autres que l'action de grâces dont les Grecs pouvaient disposer pour transmettre à la postérité le témoignage de leurs victoires, l'on s'aperçoit qu'ils en ont usé modérément :

a) La peinture

Des artistes grecs ont parfois représenté quelques grandes batailles sur des tableaux que la

*Voir notes p. 278.

cité plaçait alors dans des portiques dressés sur la place publique, où chacun pouvait les contempler quotidiennement. C'est ainsi que l'un des panneaux qui décoraient le Poecile sur l'Agora d'Athènes (3) représentait, on le sait, la bataille de Marathon (4). Un autre panneau reproduisait l'armée athénienne rangée en ordre de combat, face aux Lacédémoniens, à la bataille d'Oïnoe (5). Encore peut-on observer que ces deux panneaux en encadraient d'autres où étaient représentées des scènes de batailles mythiques (Thésée et les Amazones) ou épiques (épisode de la guerre de Troie), comme si ces représentations plus courantes pouvaient mieux faire accepter les scènes d'actualité. Un autre portique situé dans le Céramique, derrière le Portique Royal, abritait lui aussi une fresque qui, entre autres scènes mythiques et allégoriques, représentait les exploits athéniens à la bataille de Mantinée en 362 (6). L'un et l'autre de ces tableaux de bataille (Marathon et Mantinée) semblaient surtout destinés à mettre en valeur des personnalités de l'époque : Miltiade dans un cas, Gryllos, fils de Xénophon, dans l'autre.

b) Les bas-reliefs

Les bas-reliefs semblent avoir été utilisés aussi dans certains cas pour fixer le souvenir de quelques hauts faits d'armes. C'est du moins la signification que certains érudits donnent à la frise du temple d'Athéna Niké. Après bien d'autres (7), Ch. Picard s'est attaché à identifier les thèmes illustrés sur les différentes façades de ce temple (8) ; les frises Sud et Nord représenteraient des Grecs aux prises avec des Orientaux et renverraient de toute évidence aux guerres médiques ; la frise Ouest qui met aux prises des combattants armés à la grecque, de part et d'autre, ferait allusion aux combats qui opposèrent les Grecs aux contingents helléniques, notamment béotiens, de l'armée de Xerxès. Quant à la frise Est, elle aurait mis en scène les dieux assistant en arbitres au combat de Salamine. L'auteur pense même pouvoir identifier certains épisodes précis : sur la frise Sud, par exemple, serait représentée la charge des trois cents Athéniens conduits par Olympiodoros, fils de Lampon, contre le commandant de cavalerie perse, Masistios, lequel serait très précisément figuré tombant de cheval (9) ; la frise Nord, quant à elle, nous montrerait le combat des Tégéates et des Lacédémoniens contre les Perses, etc... On peut discuter telle ou telle interprétation proposée par Ch. Picard et en suggérer d'autres, comme il a été fait récemment (10), mais il faut reconnaître avec lui que la réalité historique qui sous-tend ces représentations est difficilement contestable et contraste avec l'inspiration généralement mythologique des frises et autres reliefs des temples de cette époque. L'on serait même tenté, avec Ch. Picard, de faire remonter au temple d'Athéna Niké les débuts du bas-relief historique. Mais il faut bien admettre, dans ce cas, que ce précédent ne fit pas tout de suite école et qu'à l'époque classique le relief reste encore un moyen relativement peu usité de commémorer les victoires à la guerre (11).

c) La Céramique

H. Metzger (12), relevant la fréquence dans la céramique attique de scènes figurées au cours desquelles le vainqueur aux jeux est couronné ou assisté par Niké, se demande si de tels vases, après avoir servi dans les fêtes qui suivaient l'épreuve, ne tenaient pas lieu de monuments commémoratifs. Nous nous sommes demandé s'il n'en avait pas été de même pour la guerre ou, plus exactement, si les Grecs n'avaient pas songé à utiliser le vase comme support d'une représentation commémorative des victoires remportées à la guerre.

Mais il faut bien admettre, tout d'abord, que si les scènes de bataille en rapport avec des

événements empruntés à la mythologie (Gigantomachie (13), Amazonomachie (14)) ou aux cycles héroïques (cycle troyen (15), cycle thébain (16)) sont très nombreuses, en revanche celles qui se rapportent à des événements historiques le sont moins. Il y a là comme une sorte de pudeur des artistes grecs à utiliser la peinture sur vases comme support commémoratif, pudeur que l'on constate déjà à l'époque géométrique et qui contraste, sur ce point, avec l'art oriental (17). Sur ce fond de retenue, l'époque des guerres médiques, seule, tranche quelque peu par un certain nombre de vases dont les thèmes sont empruntés au conflit gréco-perse (18). Encore peut-on se demander si, dans ce cas, le conflit Grecs-Perses ne remplace pas tout simplement le conflit Grecs-Amazones dont il emprunte de toute évidence la typologie et, peut-être aussi, la signification profonde (19).

D'autre part, l'on aura noté que, si le conflit gréco-perse a nourri l'imagination des peintres de vases, aucun épisode précis de cette confrontation n'a fait l'objet d'un traitement particulier, comme cela avait pu être le cas dans la peinture ou le relief. Quoi qu'il en soit, les artistes ne choisirent guère, après l'époque des guerres persiques, d'illustrer leurs vases de scènes de bataille empruntées à des événements contemporains. Il faudra l'immense retentissement de l'expédition d'Alexandre pour que l'inspiration des artistes trouve à nouveau de l'attrait aux scènes d'actualité. Chose curieuse, l'on verra apparaître du même coup un regain d'intérêt pour l'époque des guerres médiques : c'est, en effet, à cette époque que nous renvoie le fameux vase dit «des Perses» dont on avait cru un moment qu'il faisait référence au conseil tenu par Darius Codoman, adversaire d'Alexandre (20). Au vrai, tout se passe comme si, dans l'expédition d'Alexandre tout comme dans les guerres médiques, seule la dimension épique de la confrontation était de nature à intéresser les peintres de vases, prisonniers d'une longue tradition artistique et peu soucieux, en définitive, de faire œuvre commémorative.

d) Les monnaies

Les monnaies semblent avoir été un moyen plus fréquemment utilisé pour commémorer une victoire. Plusieurs grandes victoires grecques ont été en effet accompagnées d'une frappe de monnaies destinées à en perpétuer le souvenir au-delà d'un éphémère triomphe.

On sait que Marathon a été célébré dans le monnayage athénien par l'olivier triomphal qui vint, après cette bataille, orner le casque d'Athéna (21). Après sa victoire d'Himère sur les Carthaginois, Gélon fait frapper à Syracuse son fameux *démarèteion* : au droit, la tête de la nymphe Aréthuse couronnée de laurier, symbole de victoire, réplique en quelque sorte de la couronne d'olivier d'Athéna ; au revers, un quadriges au-dessus duquel vole Niké avec, dans l'exergue, le lion africain, symbole de Carthage vaincue (22). Une monnaie de Géla frappée en 425 représente un soldat à cheval abattant un hoplite : la scène est probablement inspirée d'une victoire de Géla dans la guerre de 427/4 où elle intervint aux côtés de Syracuse contre une première entreprise athénienne (23). Après la victoire de Syracuse sur les Athéniens en 413, la ville sicilienne frappe, entre autres monnaies commémoratives (24), un magnifique tétradrachme représentant au revers un quadriges conduit par un auge ailé au-dessus duquel vole Niké, tenant dans la main gauche un *aphlaston* dont nous avons vu qu'il symbolise une victoire navale (25) ; cette pièce commémore très vraisemblablement la défaite de la flotte athénienne dans le port de Syracuse. C'est sans doute à la même époque que Sélinonte frappe quelques tétradrachmes sur lesquels Apollon a fait place à une Niké ailée (26).

Après la victoire de Conon, à Cnide, sur les monnaies cniidiennes apparaît désormais une petite proue de navire à côté de la tête d'Aphrodite Euploia (27). A la suite de l'intervention de Timoléon en Sicile, en 344, le casque qui orne la tête d'Athéna sur les monnaies de Corinthe se pare d'une couronne d'olivier (28). Enfin est-il besoin de rappeler que les monnaies sur lesquelles figure la déesse Niké tenant entre ses mains un *aphlaston* (29) ou une *stylis* (30) commémorent de toute évidence une victoire navale ?

e) Les trophées

Nous avons eu l'occasion de signaler dans notre étude sur les trophées que, de très bonne heure, le trophée a revêtu l'aspect d'un symbole de victoire (31). De ce fait, il a pris très vite, à côté de sa signification religieuse qui reste essentielle, la valeur d'un monument commémoratif. C'est ici le lieu, pour nous, d'étudier de plus près les différentes manifestations du trophée monument commémoratif.

Rappelons que, contrairement à une opinion longtemps admise, dès le début du V^e siècle au moins, apparaissent des trophées construits en matériau durable (pierre, marbre, bronze). Les guerres médiques nous en offrent plusieurs exemples dépourvus d'équivoque (32). Pausanias nous indique qu'un trophée de marbre blanc a été dressé à Marathon par les Athéniens après la bataille. Ce trophée était célèbre à Athènes et plusieurs auteurs l'ont mentionné (33). Récemment E. Vanderpool (34) a reconnu, parmi les matériaux utilisés pour la construction d'une tour médiévale dans la partie Nord de la plaine de Marathon, des éléments qui semblent bien avoir fait partie d'une colonne au sommet de laquelle devait se dresser sans doute le trophée de marbre blanc dont nous parlent les auteurs anciens. Cette colonne fut certainement érigée à l'emplacement d'un trophée primitif dressé là, tout de suite après la bataille, et qui revêtait l'aspect de ce simple bâti cruciforme, orné d'armes, sous lequel se présentait ordinairement le trophée (35). Lorsque les Perses tentèrent, pendant l'expédition de Xerxès, de piller le sanctuaire, ils en furent repoussés, on s'en souvient, par le dieu lui-même qui défendit son domaine en multipliant les prodiges (36) ; pour commémorer cette victoire, les Delphiens élevèrent près du sanctuaire d'Athéna Pronaia un trophée sur lequel ils gravèrent une inscription destinée à rappeler l'événement (37) ; les termes qui y sont utilisés sont particulièrement intéressants pour notre propos : *μνᾶμα τ' ἄλεξ-ἀνδρου πολέμου καὶ μάρτυρα νύκτας/Δέλφου με στάσαν*. L'intention commémorative est ici nettement affichée : il s'agit de «témoigner» de la victoire par un «mémorial» (38).

Pour la bataille de Salamine, Pausanias a vu dans l'île de Salamine un trophée élevé là en souvenir de la victoire de Thémistocle et que nous avaient déjà signalé plusieurs auteurs avant lui (39). La grande victoire de Platées fut, elle aussi, suivie de l'érection d'un trophée qui s'élevait, à l'époque de Pausanias, à cinquante stades de la ville (40). C'est à ce trophée que fait allusion Isocrate lorsqu'il met dans la bouche des Platéens, au IV^e siècle, un appel pressant adressé aux Athéniens, les invitant à ne pas laisser saccager la terre «où subsistent les plus grands témoignages de votre courage et de celui des alliés» (41). Isocrate insiste dans ce passage sur la valeur éminente de ces trophées élevés après une victoire sur les Barbares. De fait, les Grecs attachèrent à ces trophées des guerres médiques une importance considérable, mais il ne faudrait pas en conclure que l'usage d'ériger des trophées impérissables cessa avec la dernière victoire grecque sur la Perse.

Après leur victoire sur les Athéniens de Tolmidès, à Coronée, en 447, les Béotiens dressent

devant le temple d'Athéna Itonia un trophée qui est encore visible au début du IV^e siècle lors d'une campagne d'Agésilas en Béotie (42). Les Mégariens, après avoir fait échouer le coup de main des Athéniens sur Nisée en 424, érigent un trophée dont Thucydide signale encore l'existence au moment où il écrit son récit (43). C'est un trophée de bronze que les Ephésiens élèvent, «à la honte des Athéniens», après avoir infligé à Thrasyllé une sévère défaite navale en 410 (44).

Enfin le IV^e siècle nous offre encore d'autres exemples de trophées construits en matériau impérissable : trophée de bronze construit, au début du siècle sans doute, à Olympie par les Eléens pour commémorer une victoire sur les Lacédémoniens (45) ; trophée élevé par les Béotiens près de la porte d'Haliarte, après avoir triomphé de Lysandre qui perdit la vie dans cette bataille (46) ; trophée de bronze dressé par les Thébains à la suite de leur brillante victoire de Leuctres (47).

On voit donc que, si avec le trophée apparaît un «art triomphal» en Grèce, ce n'est pas à la fin du V^e siècle qu'il prend naissance comme on l'a cru (48), mais bien dès le début du V^e siècle.

f) Les épitaphes

Il n'est pas jusqu'aux inscriptions gravées sur les tombes des guerriers (49) qui n'aient servi à commémorer une victoire, tout en exaltant le courage des défunts (50). On ne s'intéressera ici, bien entendu, qu'aux épitaphes de caractère public, celles que l'on trouve soit sur les champs de bataille, au-dessus des *polyandria*, soit dans les cimetières publics des cités au-dessus des tombes où avaient été ramenés les restes des soldats tombés pour la patrie, ou sur les cénotaphes construits pour honorer la mémoire de ceux qui avaient disparu en mer ou dans une expédition lointaine (51). De ces épitaphes de caractère public, il va de soi que nous ne retiendrons que celles qui mentionnent de façon expresse la victoire remportée et témoignent ainsi de l'intention délibérée de la cité d'utiliser cette occasion à des fins de commémoration.

Sur la tombe des morts de Marathon, aux dires de Lycurgue (52), on pouvait lire le distique suivant : «Les Athéniens combattant à Marathon pour la défense des Grecs, ont abattu la puissance des Mèdes chargés d'or». S'il est vrai que cette épitaphe a réellement figuré sur le *Soros* de Marathon (53), Lycurgue interprète correctement l'intention de ceux qui l'on fait graver lorsqu'il ajoute : «Ce sont là glorieux souvenirs, Athéniens ; ils sont l'honneur des héros et, pour la ville, une renommée impérissable (*aeimnestos*)». Une autre épitaphe se rapporte à la bataille de Salamine : c'est celle qui fut gravée au-dessus de la tombe des Corinthiens tombés au cours de cette bataille. Cette épitaphe trouvée dans l'île de Salamine et dont les deux derniers vers nous avaient déjà été rapportés par Plutarque et Dion Chrysostome, vient rappeler, contre Hérodote, la part que prirent les Corinthiens à cette fameuse victoire : «Étranger, nous habitons la ville de Corinthe aux belles eaux./ Maintenant, c'est l'île d'Ajax, Salamine, qui nous tient./ Là, détruisant les navires phéniciens, perses / et mèdes, nous avons défendu l'Hellade sacrée» (54). Les morts de l'Eurymédon, quant à eux, sont salués par cette épigramme attribuée à Simonide : «Ceux-ci, au bord de l'Eurymédon, ont donné jadis leur brillante jeunesse, en luttant contre les guerriers mèdes porteurs d'arcs. C'étaient des vaillants soldats, et sur terre et sur les rapides vaisseaux. Mais le plus beau souvenir qu'ils aient laissé de leur vertu, c'est leur mort» (54 bis).

C'est une expédition menée par Périclès en 447, pour libérer les Athéniens de Chersonèse de la pression thrace, que commémore une épitaphe qui exalte le sacrifice de «cette belle jeunesse qui mourut près de l'Hellespont pour la gloire de sa patrie» (55). Il n'est pas sans intérêt de noter, à propos de cette épitaphe, qu'elle a été ajoutée à la suite d'une longue série de noms de soldats

tombés dans différentes guerres (56) et pas seulement dans cette expédition de 447. Mais c'est l'expédition de l'Hellespont que les Athéniens ont choisi de commémorer ainsi, à une date ultérieure, et ils le font par une épitaphe. Signalons aussi le rappel des exploits du corps expéditionnaire athénien contre Mégare en 446, à l'occasion d'un hommage rendu au Mégarien Python qui servit de guide aux Athéniens dans cette affaire (57). La très difficile victoire de Potidée dont le siège aura dura de 432 à 430 est également commémorée par des épitaphes (58).

L'on aura remarqué combien ce mode de commémoration des victoires reste, tout compte fait, relativement peu usité (59). Il est certain qu'il se prêtait moins bien que tout autre au rappel direct d'un succès ; le genre, à vrai dire, prédispose davantage à l'affliction ou, à tout le moins, au recueillement. Aussi, les épitaphes que nous venons de signaler sont-elles bien moins nombreuses que celles qui se contentent de placer dans la bouche du mort quelque plainte ou pleurent sur le vain sacrifice de ceux qui sont tombés au cours d'une défaite (60).

Mais il faut bien avouer que les autres moyens de commémoration que nous avons évoqués n'ont guère été utilisés, eux non plus, autant qu'ils pouvaient l'être. La raison en est simple : l'action de grâces constitue le moyen de plus naturel de rappeler aux contemporains et aux générations futures le souvenir des grandes victoires remportées par la cité.

B) L'ACTION DE GRACES

Les fêtes commémoratives

Que de tous temps l'on ait cherché à prolonger le retentissement d'une victoire en renouvelant à date fixe les cérémonies qui avaient accompagné sa consécration, c'est là une pratique bien attestée. La tradition la plus lointaine semblait, en tout cas, en accréditer la légitimité aux yeux des Grecs. Ne serait-ce pas, en effet, pour célébrer son triomphe personnel sur le géant Astérios pendant la Gigantomachie que, selon une tradition rapportée par Aristote (61), le vieux roi Erechthée aurait institué les Panathénées ? De même, ne disait-on pas à Athènes que les Nikétéria, célébrées le troisième jour du mois de Boédromion, commémoraient la victoire remportée par Athéna dans sa lutte contre Poseidon pour la possession de l'Attique (62) ? D'autres fêtes encore étaient rapportées à des événements plus récents : les Phocidiens célébraient peut-être leurs Elaphébolia, près d'Hyampolis, en souvenir de la victoire qu'ils avaient remportée là sur les Thessaliens (63) ; quant aux Argiens, sans doute célébraient-ils la fête des Hybristika pour commémorer la résistance de Télésilla et de ses compagnes contre Sparte à une époque qu'on peut situer entre 520 et 494 (64).

L'époque classique nous offre, elle aussi, de nombreux exemples de fêtes commémoratives.

Tous les ans, le 6 de Boédromion, considéré comme l'anniversaire de Marathon, se déroulait une fête au cours de laquelle une procession se rendait au sanctuaire d'Artémis à Agrai ; là, le polémarque offrait un sacrifice à Artémis et les éphèbes participaient à un concours (65). Le 16 de Mounychion, jour présumé de l'anniversaire de Salamine ont lieu une procession, des sacrifices et des régates auxquels participent également des éphèbes (66). La grande victoire navale est également célébrée chaque année, à une date que nous ne pouvons malheureusement préciser, par la fête des Ajanteia qui avait lieu en l'honneur d'Ajax dont le concours, on se le rappelle, avait été sollicité avant la bataille. A cette occasion avaient lieu une procession, des sacrifices et des régates

et aussi une visite du trophée qui se dressait dans l'île, comme on l'a vu (67). Nous sommes bien renseignés sur ces manifestations à l'époque hellénistique où l'on voit les éphèbes athéniens et les Salaminien transporteur sur un lit la statue d'Ajax équipée de toutes les armes de l'hoplite (68).

Il faut peut-être renoncer à situer au lendemain de la victoire de Platées l'instauration de la fête des Eleuthéria (69). Plusieurs érudits ont refusé depuis longtemps cette date haute. Plus récemment, à l'occasion de la découverte du décret pris en l'honneur de Glaucon pour récompenser le zèle que cet Athénien du III^e siècle mit à faire célébrer les Eleuthéria, R. Etienne et M. Piérart (70) ont, à leur tour, rejeté la date de 479 ; pour eux, l'hypothèse la plus vraisemblable est que les concours des Eleuthéria ont été organisés à l'extrême fin du IV^e siècle par la ligue de Corinthe, agissant sans doute à la demande des Platéens et avec l'accord du roi de Macédoine. Il ne resterait donc, comme fête instaurée avec certitude au V^e siècle, après cette victoire, que les cérémonies funèbres célébrées chaque année par les Platéens en l'honneur des soldats morts à Platées et enterrés sur place (71). Mais il ne s'agit pas là de fêtes d'action de grâces et nous ne nous y attarderons pas.

Au lendemain de leur victoire de Déliion sur les Athéniens en 424, les Thébains instituent une fête dite « des Déliens » (72). Après leur victoire sur les Athéniens de Nicias, les Syracusains décidèrent que le jour anniversaire de la capture de Nicias serait sacré, qu'on ferait des sacrifices et qu'on chômerait : la fête serait appelée Asinarie du nom du fleuve auprès duquel s'était déroulée la bataille décisive (73). Signalons, pour terminer, que du temps de Diodore était encore célébrée à Lébadée une fête en l'honneur de Zeus Basileus instituée par les Thébains à la suite de leur victoire de Leuctres (74). Mais plus encore que les fêtes, ce sont les offrandes qui commémorent les grandes victoires.

L'offrande, moyen privilégié de commémoration

Une offrande peut être à la fois votive et commémorative. Le doute n'est guère permis lorsqu'une inscription accompagne l'ex-voto et qu'elle exprime sans ambiguïté la volonté de rappeler avec précision les circonstances dans lesquelles le dieu s'est attiré la reconnaissance du dédicant. Le terme de *mnéma* est parfois même utilisé pour désigner l'objet consacré (75). Il est clair, dans ces conditions, que l'intention gratulatoire cède le pas à l'intention commémorative. Mais il s'agira moins de rappeler ainsi les bienfaits du dieu, pour la plus grande gloire de celui-ci, que d'exalter le souvenir des hauts faits du dédicant, pour le plus grand mérite de ce dernier. Rien n'est plus éloquent, à cet égard, que cette inscription que Mamerkos, tyran de Catane, fit graver en 342 sur des boucliers offerts aux dieux après sa victoire sur Timoléon : « Ces boucliers teints de pourpre, rehaussés d'or, d'ivoire et de vermeil, nous les avons pris avec de petits boucliers tout simples » (76). Qu'on se rappelle, d'autre part, la hâte suspecte des Athéniens qui, sans attendre que le nouveau temple de Delphes fût consacré, s'empressèrent d'y accrocher des boucliers d'or avec l'inscription suivante : « Les Athéniens sur les dépouilles des Mèdes et des Thébains, lorsqu'ils combattaient contre les Grecs » ; ce qui leur valut d'être frappés par les Amphictyons d'une amende de cinquante talents (77).

Il faut en prendre son parti : d'un bout à l'autre de l'époque classique, l'offrande est souvent pour le vainqueur un moyen d'afficher pour longtemps les preuves de sa supériorité, sans courir pour autant le risque de verser dans le péché d'*hybris*, dès lors qu'il prenait la précaution de paraître devoir cette supériorité à la faveur des dieux. L'on trouvera qu'il y a là quelque duplicité.

Certes, et sans doute ne faudrait-il pas prendre les Grecs pour plus candides qu'ils ne l'étaient. Mais sans aller jusque-là, l'on peut penser que l'offrande n'échappait pas, elle non plus, au caractère quelque peu formel de l'accomplissement de la plupart des rites : une fois le geste rituel accompli, l'on peut dans la plus parfaite bonne foi, lui adjoindre une signification seconde qui s'accorde plus étroitement avec les préoccupations de l'officiant.

Quoi qu'il en soit, la plupart des grandes victoires grecques remportées dans les guerres des V^e et IV^e siècles ont été commémorées de cette manière. Il n'est pas que l'Agora à Athènes ni Athènes en Grèce qui aient conservé, par le biais d'une offrande, le témoignage impérissable d'une victoire. L'on a pu se rendre compte, à travers les tableaux que nous avons donnés des différentes offrandes (78), de la part occupée dans le registre des commémorations par chacune des grandes victoires de l'époque classique. L'on voudrait maintenant examiner de plus près les inscriptions qui accompagnent certaines d'entre elles. Bien entendu, il n'est pas question de relever ici toutes les inscriptions qui se réfèrent aux différentes batailles ; cela équivaldrait à passer en revue à nouveau toutes les offrandes, puisqu'aussi bien, on l'a vu, la quasi-totalité d'entre elles est accompagnée d'une inscription. On s'intéressera plutôt à celles qui, par leur forme aussi bien que par leur contenu, laissent peu de doutes sur la véritable intention des dédicants.

Marathon. Cette bataille a été célébrée par deux épigrammes, au moins, qui exaltent à l'envi la valeur des combattants qui s'y illustrèrent. Elles accompagnaient les offrandes que voici :

1. Colonne dite de Callimaque (*I.G.*, I², 609 ; Meiggs-Lewis, 18) (79) :

«Callimaque d'Aphidna me consacra à Athènes,
Messagère des Immortels qui ont leurs demeures sur l'Olympe.

(.....) polémarque des Athéniens le combat

De Marathon (.....) des Grecs (.....)

A tous les Athéniens le souvenir (.....)» (80).

L'inscription, bien que mutilée, est assez éloquente. Cette colonne de Callimaque est un cas évident d'utilisation d'une offrande à des fins commémoratives. Certains auteurs pensent que le polémarque qui périt dans la bataille avait projeté avant sa mort d'offrir à Athènes ce monument au sommet duquel se dressait une Niké (81) ; qu'il avait peut-être même préparé, de son vivant, une dédicace qui fut complétée après sa mort par une référence à Marathon ; cela aurait été fait pour combattre les prétentions de Miltiade et de ses amis en leur opposant la gloire posthume de Callimaque (82). Sans aller jusqu'à prêter aux dédicants des intentions politiques aussi partisans, on peut penser qu'ils ont, du moins, utilisé l'offrande du polémarque pour exalter, à travers l'évocation de son courage, la victoire de Marathon (83).

2. Base dite «de Marathon» (*I.G.*, I², 763 ; Meiggs-Lewis, 26) (84).

«Ces hommes avaient un cœur indomptable dans leurs poitrines, quand leurs troupes
Ils les rangèrent devant les portes face à des myriades,

Repoussant par la force l'armée des Perses

Qui méditaient de brûler leur glorieuse cité voisine de la mer» (85).

L'on sait que la seconde des épigrammes qui furent gravées sur un bloc de marbre découvert sur l'Agora commémorait la victoire de Marathon. La nature du monument demeure incertaine ; mais l'on doit écarter l'hypothèse d'un cénotaphe, car, ainsi que l'a bien montré F. Jacoby, une

épitaphe est mise généralement dans la bouche des morts qu'elle honore (86). L'on a pensé qu'il pourrait bien s'agir d'un Hermès, du genre de ceux qui furent consacrés après la victoire d'Eion (87) ; mais l'on pourrait également voir dans ce monument un groupe de bronze ou de marbre qui, sur l'Agora, répondrait en quelque sorte au groupe représentant des Perses supportant un trépied, groupe qui se dressait, nous l'avons vu, sur l'Acropole. Mémorial bien sûr, mais qui prit la forme d'une offrande consacrée vraisemblablement après la deuxième guerre médique. En effet, comme on le verra dans un instant, c'est Salamine que l'on entendait d'abord célébrer par cette offrande et c'est beaucoup plus tard qu'y fut rajoutée une deuxième épigramme célébrant Marathon.

. *L'Artémision* . Cette victoire que l'éclatant succès de Salamine a quelque peu éclipsée dans la tradition (88) a néanmoins été commémorée par une offrande qui la réintroduit à sa juste place. Sur le promontoire de l'Artémision se dressait, en effet, un petit temple qui portait une stèle où figuraient les distiques suivants (Plutarque, *Thémistocle*, 8, 5) :

«Tous les peuples divers que l'Asie envoyait,
Sur cette mer les fils d'Athènes les vainquirent ;
Après avoir enfin détruit les troupes mèdes,
A la vierge Artémis ils ont fait ces offrandes» (89).

Les termes de l'épigramme montrent bien que c'est à la fin du conflit et pour l'ensemble des succès navals qui y furent remportés que l'offrande est consacrée, mais la place qui fut assignée à ce temple et la déesse à laquelle il est dédié témoignent de la volonté des dédicants de marquer l'importance de cette victoire. Au reste, Pindare ne s'y est pas trompé qui a écrit à propos de l'Artémision : «C'est là que les enfants d'Athènes ont posé de la liberté la brillante assise» (90).

. *Salamine* . Cette victoire fut commémorée, on l'a vu, par plusieurs offrandes. L'une d'elles, au moins, comporte une épigramme : celle qui fut gravée sur la fameuse base «de Marathon» dont nous avons parlé il y a un instant. La première des deux épigrammes de cette base concerne la victoire de Salamine.

«La valeur de ces hommes semblera toujours une gloire impérissable
A ceux à qui les dieux accordent d'endurer des épreuves pour le bien commun,
Car sur terre et sur des navires rapides,
Ils ont empêché la Grèce de connaître le jour de l'esclavage» (91).

Il faut en effet admettre aujourd'hui que cette épigramme ne concernait pas Marathon comme l'ont bien montré P. Amandry et W.K. Pritchett (92) : l'expression «sur terre» ne doit pas faire difficulté, car elle pourrait renvoyer à l'engagement de Psyttaleia qui se déroula en même temps que l'affrontement naval (93) ; la seule existence de ce monument prouve, d'autre part, qu'il fut érigé après la deuxième guerre médique, car les Perses n'auraient sans doute pas laissé subsister ce témoignage de leur défaite quand ils occupèrent Athènes ; cette épigramme est bien la première des deux, comme le prouve un examen minutieux de la pierre, et c'est probablement à l'instigation de Cimon que fut rajoutée beaucoup plus tard celle qui célébrait la victoire de Marathon.

. *Platées* . Plus encore que Salamine (94), cette victoire a fait l'objet, dès le lendemain des événements, d'une orchestration délibérée. L'on peut signaler deux importantes inscriptions gravées sur les offrandes qui furent consacrées à cette occasion :

1. Autel de Zeus Eleuthérios (Plutarque, *Aristide*, 19, 7) :

«Par la force d'Arès, ayant vaincu les Perses
Et se fiant à son vaillant courage,
La Grèce délivrée, à Zeus libérateur,
A consacré cet autel en commun» (95).

Plutarque s'appuie sur cette inscription pour souligner le caractère panhellénique de cette victoire et démentir avec vigueur les allégations d'Hérodote qui prétendait que seulement trois villes avaient combattu à Platées contre Mardonios. «Le nombre des victimes et les monuments attestent que la victoire fut une œuvre commune», affirme-t-il. La réaction de Plutarque montre bien que le but recherché par les dédicants était atteint : accréditer auprès de la postérité l'idée que les Grecs étaient unis face au danger perse, même si quelques fausses notes avaient, en fait, troublé ce concert (96).

2. Trépied de Delphes (*Syll³*, 31 ; Meiggs-Lewis, 27)

Outre le distique inscrit par Pausanias et sur lequel on reviendra dans une autre partie de cette étude (97), l'on sait que le trépied offert par les Grecs à l'Apollon de Delphes comportait une longue série de noms gravés sur la colonne aux serpents qui le supportait. Trente et un peuples étaient mentionnés qui avaient pris part non pas précisément à l'engagement décisif de Platées (98), mais à l'ensemble de la campagne contre Xerxès. On ne reviendra pas ici sur les problèmes posés par ce monument bien connu qui a fait l'objet de nombreuses et savantes études (99). Mais l'on voudrait insister sur un point qui n'a pas été, selon nous, suffisamment mis en valeur. Cette liste de peuples ne se présente pas comme celle des peuples qui consacrent l'offrande. Elle n'est pas le développement d'une dédicace plus brève qui aurait figuré, par exemple, à la base du monument (100), car elle ne fait, pour sa part, aucune référence à la consécration, mais est précédée de ces simples mots : «Voici les peuples qui ont participé à la guerre». A la limite l'on pourrait dire que les dédicants se sont moins souciés de consacrer une offrande que de dresser un mémorial.

. *Eion*. La belle victoire de Cimon lui valut, ainsi qu'à ses collègues, de consacrer, comme on l'a vu plus haut, des statues d'Hermès sur l'Agora avec les trois épigrammes suivantes (Eschine, *C. Ctésiphon* 183-185 ; Plutarque, *Cimon*, 7, 2) (101) :

I) «Ils avaient le cœur ferme ceux qui naguère portèrent aux fils des Mèdes à Eion, sur les bords du Strymon, la faim brûlante et le glacial Arès et, les premiers, mirent l'ennemi aux abois».

II) «Telle est la récompense que les Athéniens ont accordée aux chefs pour leur service et leurs grandes actions. En voyant cela, nos descendants seront mieux disposés à soutenir la guerre pour le bien de tous».

III) «Ménésthée autrefois partit de cette ville et alla commander avec les Atrides dans la plaine sacrée de Troie ; Homère dit qu'il excellait, entre tous les Danaens aux solides cuirasses, à ranger les guerriers en bataille. Les Athéniens méritent donc d'être appelés les maîtres de la guerre et du courage» (102).

Ces épigrammes composées peu de temps après la bataille (103), traduisent une intention de commémoration d'une exceptionnelle vigueur. Cette commémoration éclipse presque celle de

Marathon que l'on a mentionnée plus haut ; mais l'on comprend que, si le fils de Miltiade a tenu à rendre un hommage tardif à son père en faisant ajouter au monument de Salamine l'épigramme qu'on a vue, il ait voulu donner à sa propre victoire un éclat à la mesure du retentissement qu'elle eut et des ambitions qu'il nourrissait alors. L'on s'était demandé plus haut si l'offrande des trois Hermès répondait au souci d'honorer ce dieu proche des cavaliers ou si elle n'était pas inspirée par quelque autre considération. Le doute n'est guère permis à la lecture des trois épigrammes : le contenu des poèmes tout comme le lieu de la consécration montrent à l'évidence que c'est l'intention de commémoration qui prévaut : les Hermès ont tout au plus servi de support à une entreprise d'exaltation de ce brillant succès (104). Bien mieux, par-delà la commémoration de la victoire, on vise aussi, et peut-être même surtout, à glorifier le vainqueur. Mais nous touchons là un problème qui mérite un examen particulier et que nous aborderons dans une autre partie de cette étude (105).

On regroupera maintenant deux inscriptions qui offrent la même particularité :

. *Tanagra* (457) . Cette victoire des Lacédémoniens fut commémorée par l'inscription que voici (Paus., V, 10, 4) (106) :

«Le temple a un bouclier d'or ; après Tanagra,
Les Lacédémoniens et leurs alliés l'ont consacré,
Présent pris sur les Argiens, les Athéniens et les Ioniens,
Dîme offerte en raison de la victoire à la guerre».

. *Campagne de Phormion* (429) . Pausanias, décrivant les offrandes qui figurent dans le portique des Athéniens, nous dit (X, 11, 6) :

«On y voit des ornements de proue de vaisseaux et des boucliers de bronze où se lit une inscription qui énumère les cités aux dépens desquelles les Athéniens ont envoyé la dîme du butin : Elis et Lacédémone, Sicyone et Mégare, Pellène d'Achaïe, Ambracie et Leucade et Corinthe elle-même ; elle ajoute que, à la suite de ces combats navals, on sacrifie à Thésée et à Poséidon» (107).

Dans les deux exemples que voilà, le dédicant a tenu, contrairement à ce qui se fait parfois, à faire figurer sur l'offrande la liste des vaincus. La brève mention du succès remporté «sur les ennemis», qui est utilisée quand il s'agit d'une victoire sur plusieurs adversaires, est jugée insuffisante. L'on tient à souligner l'importance du succès remporté et à désigner nommément ceux dont on a triomphé afin que nul n'en ignore. L'intention votive passe alors au second plan pour céder le pas à l'intention commémorative. Au reste, nous savons que, lorsque le dédicant s'abstient de faire figurer le nom du vaincu, c'est moins parce que la piété l'emporte sur la vanité que parce qu'il craint des représailles en cas de revers de fortune. Qu'on se rappelle, par exemple, la prudence des Messéniens de Naupacte qui se contentent de dédier leur Niké au Zeus d'Olympie avec l'inscription ἀπὸ τῶν πολεμύων, par crainte des Lacédémoniens qu'ils venaient pourtant de vaincre à Sphactérie (108) avec l'aide des Athéniens.

Pour le IV^e siècle nos sources sont moins prodigues en épigrammes ou autres inscriptions d'intention commémorative. L'une d'elles commence toutefois à nous être mieux connue :

. *Crimisos* (339) : c'est cette belle victoire de Timoléon en Sicile, probablement célébrée par une offrande consacrée aux dieux à Corinthe avec une inscription qu'on a pu partiellement reconstituer

(S.E.G., XI, 126 a) (109) : «Les Corinthiens, les Leucadiens, les Ambraciotes, les Corcyréens, les Apolloniens et Timoléon leur chef, sur le butin pris aux ennemis, ont consacré (...)». Suivent deux distiques d'une épigramme que l'on n'est parvenu que très partiellement à restituer et où il est question de Corinthe métropole (des cités énumérées), de liberté (rétablie ?), et peut-être d'armes prises aux Carthaginois (110). Cette inscription dont Plutarque nous a donné, de son côté, un court résumé (111), était gravée sur le piédestal d'une statue, sans doute une statue de bronze de Poseidon (112), qui vient s'ajouter comme offrande aux armes prises sur les Carthaginois. On n'épiloguera pas sur la véritable portée de cette victoire du Crimisos (113), mais l'on mettra l'accent sur la volonté manifeste des vainqueurs de donner à leur victoire un retentissement sans précédent. Diodore nous dit que sur les milliers de boucliers pris à l'ennemi dans cette bataille, une partie vint orner les temples de Syracuse et une partie le temple de Poseidon à Corinthe (114). Plutarque nous dit que Timoléon envoya dans sa cité les plus belles des armes qu'il trouva dans le butin et sans doute ne se trompe-t-il pas beaucoup sur les intentions du Corinthien quand il ajoute : «Il voulait que sa patrie fût enviée de tout le monde, quand on verrait que de toutes les villes de l'Hellade, c'était la seule dont les temples les plus illustres ne fussent point ornés de dépouilles grecques, ni d'offrandes commémorant le triste massacre de compatriotes et de frères de race, mais de dépouilles barbares dont les magnifiques dédicaces attestaient non seulement le courage, mais aussi la justice des vainqueurs» (115). Laissons à Plutarque les sentiments anti-Barbares qu'il prête sans doute abusivement à Timoléon et tenons-nous en à ce qu'il nous dit lui-même de la dédicace : elle entendait célébrer le courage et la justice du vainqueur.

Il y eut peut-être d'autres dédicaces du même genre au IV^e siècle. On devine aux renseignements fournis par Pausanias sur les circonstances dans lesquelles fut consacrée telle ou telle offrande que celle-ci était accompagnée d'une inscription éloquente mais qu'il n'a pas jugé bon de transcrire. Il reste, bien évidemment, que c'est la période des guerres médiques qui est la plus féconde en épigrammes et autres inscriptions commémoratives. On peut expliquer cela par l'extraordinaire retentissement de ce conflit dans l'opinion grecque et singulièrement dans l'opinion athénienne. Encore faut-il préciser que ce retentissement fut parfois savamment entretenu, comme cela apparaît, à l'évidence, dans les offrandes dues à l'initiative de Cimon. Le climat politique qui règne à Athènes, de la fin de la première guerre médique au triomphe du parti démocratique, explique assez que le fils de Miltiade ait cherché, par une exploitation délibérée de ses victoires et de celle de son père, à accroître son crédit personnel. A l'inverse, les adversaires de Miltiade, on l'a vu, ont peut-être cherché à ternir l'éclat de ses mérites par le rappel de ceux de Callimaque. Certaines commémorations s'inscrivent donc fort bien dans un contexte de rivalités politiques et l'on peut expliquer ainsi leur fréquence.

C'est en grande partie grâce aux épigrammes que nous avons pu saisir sur le vif l'intention des dédicants. Mais il ne faut pas perdre de vue que l'épigramme n'est tout au plus qu'un moyen de souligner sans ambiguïté l'importance que l'on entend accorder à une victoire et de s'assurer que la postérité en gardera le souvenir. Est-il besoin de rappeler que l'offrande par elle-même en porte déjà témoignage, même lorsqu'elle s'accompagne d'une simple dédicace qui indique qu'elle a été consacrée sur le butin pris à l'ennemi ? Un bouclier, une statue, un temple, un autel, un portique sont aussi — ou peut-être surtout — là pour perpétuer le souvenir de la victoire remportée sur l'ennemi et garder vivace dans le cœur des générations à venir l'image des hommes vaillants qui s'y distinguèrent. A l'époque classique, le mémorial c'est d'abord l'offrande.

La cité grecque de l'époque classique est donc très attentive à ne pas laisser le temps recouvrir du manteau de l'oubli les victoires où se sont illustrés les meilleurs de ses fils. Dans les exemples que nous avons cités, la volonté d'exalter ainsi les hauts faits passés est celle non pas d'un individu mais de la collectivité tout entière et elle s'exprime avec force dès le début du Ve siècle. N'y avait-il pas là, dès lors, un climat propice à entretenir, chez les individus aussi, la tentation de la gloire ?

NOTES DU CHAPITRE XIII

- (1) ESCH., *C. Ctés.*, 186.
- (2) A. BOVON, *L'idée et la représentation de la victoire à l'époque des guerres médiques*, thèse 3^e cycle dact., Paris, 1962, p. 220.
- (2 bis) Cf. L. KAHIL, *Un nouveau vase plastique du potier Sotadès au musée du Louvre*, in *Rev. Arch.*, 1971, 1, pp. 271 sq.
- (3) Sur le Poecile, cf., en dernier lieu, H.E. THOMPSON and R. WYCHERLEY, *The Agora of Athens*, Princeton, 1972, pp. 90-94.
- (4) ESCH., *C. Ctés.*, 186 ; C. NEPOS, *Milt.*, 6 ; PAUS., I, 15, 2. Cf. C. ROBERT, *Die Marathon Schlacht in der Poikile*, Halle, 1895 ; M. ROBERTSON, *Greek Painting*, Genève, 1959, pp. 121 sq.
- (5) PAUS., I, 15, 1. Récemment L.H. JEFFERY, *The «Battle of Oinoe» in the Stoa Poikile : A problem in Greek art and history*, in *A.B.S.A.*, 60, 1965, pp. 41-57, a proposé avec des arguments convaincants la date de 457 pour cette bataille ; mais elle pense que le tableau du Poecile ne représentait pas cette victoire athénienne sur les Spartiates, mais plutôt un épisode de la lutte des Sept contre Thèbes. Pausanias se serait donc trompé. *Contra*, cf. R. MEIGGS, *The Athenian empire*, pp. 469-472, où l'on trouvera une discussion approfondie de cette question.
- (6) PAUS., I, 3, 4.
- (7) Notamment C. BLUMEL, *Der Fries des Tempels der Athena Nike*, Berlin, 1923, qui a repris la question plus tard dans *Jahrbuch* 1950-51, pp. 135-165, en s'appuyant sur des photos nouvelles.
- (8) Ch. PICARD, *Manuel d'Archéologie grecque. La Sculpture*, T. II, 2, pp. 760-786.
- (9) Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 766.
- (10) Cf., par exemple, E.B. HARRISON, *The South frieze of the Nike temple and the Marathon painting in the Painted Stoa*, in *A.J.A.*, LXXVI, 1972, pp. 353-378, selon qui cette frise dépeint la bataille de Marathon, interprétation qui permettrait, selon l'auteur, d'identifier et de situer les personnages de la bataille du Poecile de l'Agora, car le Poecile aurait inspiré la plupart des représentations de batailles sur les monuments de l'époque péricléenne ; pour les frises Ouest et Est, cf. E.G. PEMBERTON, *The east and west friezes of the temple of Athena Nike*, in *Journ. of Arch.*, LXXVI, 1972, pp. 303-310, pour qui la frise Ouest montrerait la victoire des Athéniens sur les Corinthiens à Mégare et la frise Est les dieux qui patronnaient cette guerre du côté athénien.
- (11) Pour d'autres exemples, cf. G. DONNAY, *Allusions politiques dans l'art attique du V^e siècle*, in *Rev. de l'Univ. de Brux.*, XIX, 1967, pp. 244-58. Mais il faut tout de même être prudent dans l'interprétation des correspondances qu'on croit pouvoir déceler entre les événements politiques et les motifs sculpturaux des monuments du V^e siècle.
- (12) H. METZGER, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Paris, 1952, p. 357.
- (13) Cf. F. VIAN, *Répertoire des Gigantomachies figurées dans l'art grec et romain*, Paris, 1951.
- (14) Cf. D. Von BOETHMER, *Amazons in Greek art*, Oxford, 1957.
- (15) Encore qu'il ne faille pas rapporter systématiquement à la guerre de Troie certaines scènes de bataille des vases de haute époque : cf., par ex., K. FRIIS JOHANSEN, *The Iliad in early Greek art*, Copenhague, 1967.
- (16) Cf. K. JEPPESEN, *Dilemma der Sieben vor Theben. Neue Bemerkungen zum Quellenwerk und zur Deutung des Niobidenkraters Louvre G 341*, in *Acta Arch.*, 41, 1970, pp. 155-59, qui donne une interprétation originale de ce cratère bien connu.
- (17) Cf. sur cette question G. AHLBERG, *Fighting on land and sea in Greek geometric art*, 1971, et les réflexions qu'inspire cet ouvrage à F. CHAMOUX, *Bulletin archéologique*, in *R.E.G.*, 1973, n^o 206.
- (18) Cf. BEAZLEY, *ARV*², 364/46, 399, 433/62, 631/38, 646/7, 1956 ; A. BOVON, *Les représentations des guerriers perses et la notion de Barbare dans la première moitié du V^e siècle*, in *B.C.H.*, LXXXVII, 1963, pp. 579-602.
- (19) C'est ce que nous suggère A. BOVON, *op. cit.*, p. 597. L'auteur pense qu'il y a même une véritable assimilation du deuxième thème au premier autant par les lois du genre que par l'idée morale qui s'attachait aux

- vaincus des guerres médiques : «La même origine orientale et le même but, la destruction d'Athènes, imposaient, croyait-on, aux deux peuples envahisseurs les mêmes usages et, de ce fait, aux peintres grecs la même typologie». T. HOELCHER, *Ein Kelchkrater mit Perserkampf*, in *Antike Kunst*, XVII, 1974, pp. 78-95, serait porté, pour sa part, à dégager une autre signification de ces représentations : les artistes grecs auraient fait ressortir la haute taille et l'aspect terrifiant des Perses pour mieux dégager la vaillance des Grecs athlétiques entraînés à l'effort militaire. Nous ne partageons pas ce point de vue qui prête aux artistes grecs un parti-pris qu'à notre avis ils ne nourrissent pas et qu'A. BOVON a, pour sa part, écarté avec des arguments convaincants. Au reste lorsque les Perses triomphent, les artistes grecs ne se font pas faute de l'indiquer nettement. C'est le cas de ce vase du potier Sotadès qui illustre sans doute un épisode de l'expédition athénienne en Égypte en 460/456, au cours de laquelle les Athéniens furent mis en difficulté. Ce vase représente alors les Perses poursuivant les Grecs, comme l'indique le sens des figures qui est l'inverse de celui qu'on voit d'habitude dans ce genre de représentations où sont mis en scène Grecs et Perses ; cf., sur ce vase, l'article de L. KAHIL, cité *supra*, n. 2.
- (20) Cratère à volutes de Naples H 3253 ; cf. sur ce sujet H. METZGER, *A propos des images apuliennes de la bataille d'Alexandre et du conseil de Darius*, in *B.C.H.*, LXXX, 1967, pp. 308-313, qui rappelle les interprétations diverses auxquelles a donné lieu ce vase, avec une bibliographie (pp. 310-311).
- (21) Cf. E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romaines*, II, 1, pl. XXXV, fig. 8 ; C. SELTMAN, *Greek coins*, 2^e éd., Londres 1955, p. 91 et pl. XII, 15. Cette couronne apparaît bien sur les tétradrachmes d'argent frappés après cette date. Elle apparaît aussi sur les décadrachmes, mais, contrairement à ce que l'on a pensé pendant longtemps, cette dernière pièce n'a pas été frappée en 480/79, mais beaucoup plus tard, en 467, et n'a donc pas de rapport direct avec les victoires des guerres médiques : cf. G.K. JENKINS, *Monnaies grecques*, p. 92.
- (22) E. BABELON, *Traité*, II, 1, p. 773. C'est, semble-t-il, avec la couronne d'or que les Carthaginois avaient offerte à Démarété, pour prix de son intervention auprès de Gélon, que les monnaies furent frappées (DIOD., XI, 26, 3). On a contesté néanmoins ce lien entre le *démaréteion* et la victoire d'Himère et proposé une date plus basse : cf. G.K. JENKINS, *op. cit.*, p. 158.
- (23) Cf. G. K. JENKINS, *op. cit.*, p. 166 et pl. 383.
- (24) Une série de décadrachmes d'argent fut frappée avec au revers la course de chars qui avait lieu aux jeux de l'Asinaros fondés en souvenir de la bataille décisive qui se déroula au bord de ce fleuve : cf. J. BABELON, *Les monnaies racontent l'histoire*, p. 29.
- (25) Cf. G.K. JENKINS, *op. cit.*, p. 179 et pl. 397.
- (26) Cf. C. SELTMAN, *Greek coins*, p. 130 et pl. XXIV, 10.
- (27) Cf. E. BABELON, *Traité*, II, 2, n^o 1631 et pl. LXLV, fig. 19.
- (28) Cf. G.K. JENKINS, *op. cit.*, pl. 254 et 404.
- (29) Cf., par ex., HEAD, *Historia numorum*, p. 145 : monnaie sicilienne du V^e siècle.
- (30) Cf. G.K. JENKINS, *op. cit.*, pl. 505 : monnaie d'Amphipolis de la fin du IV^e siècle. L'*aphlaston* ou aplustre est une sorte de bouquet de planches légères et mobiles disposées en queue de coq qui terminait la poupe des navires. La *stylis* est une sorte d'étau, en forme de longue croix, sur lequel s'appuyait l'aplustre.
- (31) Cf. *supra*, pp. 139-140.
- (32) Cf. C.W. WEST, *The trophies of the Persian wars*, in *Cl. Phil.*, LXIV, 1, 1969, pp. 7-19.
- (33) Cf. PAUS., I, 32, 5. ARISTOPH., *Cav.*, 1334, *Guêpes*, 711, *Lys.*, 285, fr. 413 ; CRITIAS, *Frag. der Vorsocr.*, II 377 (Diels) ; PLAT., *Menex.*, 240 d-245 a ; C. NEPOS, *Thém.*, 5, 3. Pausanias est le seul à nous préciser qu'il était de marbre blanc.
- (34) E. VANDERPOOL, *A monument to the battle of Marathon*, in *Hesperia*, 35, 2, 1966, pp. 93-106.
- (35) A quelle date s'est opérée la substitution ? E. VANDERPOOL propose de la placer une trentaine d'années après Marathon, à une période qu'il juge contemporaine de l'Athéna Promachos de l'Acropole (PAUS., I, 28, 2) et du monument de Marathon à Delphes (PAUS., X, 10, 1-2). D'autre part, le style du chapiteau ionique retrouvé lui paraît s'apparenter à celui des chapiteaux du temple d'Athéna à Sounion et du portique des Athéniens à Delphes qu'on peut situer dans le deuxième quart du V^e siècle. Cela reviendrait à dater notre trophée des années 465/460.
- (36) HEROD., VIII, 37.

- (37) DIOD., XI, 14, 4.
- (38) On sait qu'il a été découvert depuis longtemps dans le sanctuaire d'Athéna Pronaia une grande base qui semble bien avoir supporté le fameux trophée signalé par Diodore : cf. sur ce point, R. DEMANGEL, *Le sanctuaire d'Athéna Pronaia (Fouilles de Delphes)*, II, 2, 3) pp. 86-88.
- (39) PLAT., *Menex.*, 240 d et 245, qui en parle en même temps que de celui de Marathon ; PLUT., *Arist.*, 16, 5. Son existence est également attestée par des inscriptions d'époque hellénistique qui nous indiquent que les éphèbes athéniens y faisaient un sacrifice à Zeus Tropaios (cf. Ch. PELEKIDIS, *Hist. éph.*, pp. 248, n. 4). Ce trophée semble avoir été dressé sur une colonne de marbre qui s'élevait sur le promontoire de Kynosoura dans l'île de Salamine. Les restes de cette colonne auraient été vus par des voyageurs du XVIII^e et du XIX^e siècles. Il y aurait eu aussi un trophée à Psyttalie signalé par un voyageur dans son journal à la date de 1839 : cf. P.W. WALLACE, *Psyttaleia and the trophies of the battle of Salamis*, in *A.J.A.*, LXXIII, 1969, pp. 293-302.
- (40) PAUS., X, 2, 6.
- (41) ISOCR., *Plat.*, 59.
- (42) PLUT., *Agés.*, 19.
- (43) THUC., IV, 67, 5. Si l'on admet que l'historien a achevé son œuvre à l'extrême fin du siècle, il s'est écoulé une bonne vingtaine d'années au cours desquelles un simple bâti de bois n'aurait pas résisté aux intempéries.
- (44) PLUT., *Alc.*, 29, 2.
- (45) PAUS., V, 27, 11 et VI, 2, 8. Sur cette bataille, cf. XEN., *Hell.*, III, 2, 25.
- (46) XEN., *Hell.*, III, 5, 19.
- (47) CICER., *De invent.*, II, 23, 60.
- (48) G.-Ch. PICARD, *Les Trophées romains*, pp. 36-64.
- (49) W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften, I, Grab-Epigramm.*, Berlin, 1955 ; *Anth. Pal.*, L. VII, éd. P. Waltz, C.U.F., 1960. C. W. CLAIRMONT, *Gravestone and Epigram*, Mainz, 1970 ; G. DAUX, *Stèles funéraires et épigrammes*, in *B.C.H.*, 1972, pp. 503-566, qui est un long compte-rendu, parfois sévère, du précédent.
- (50) Nous ne perdons pas de vue, cela va sans dire, qu'il s'agit d'abord d'honorer les défunts et c'est avec raison que M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, II, Rome, 1969, p. 162, souligne que les inscriptions funéraires sont des inscriptions honorifiques destinées à rendre hommage aux morts tout comme certaines inscriptions dédicatoires rendent hommage aux dieux ou à des hommes vivants. Il n'en reste pas moins qu'une tombe est déjà, par elle-même, une invite à se souvenir ; ce n'est pas par hasard que les poètes emploient souvent le terme de *mnéma* pour désigner le tombeau (cf., par ex., SIMON. *apud*. HEROD., VII, 228 ; EUR., *Suppl.*, 663). On rencontre aussi le mot dans ce sens chez des historiens : XEN., *Hell.*, III, 12, 4.
- (51) Cf. PAUS., I, 29, 4-14 et F. JACOBY, *Patrios nomos. State burial in Athens and the public cemetery in the Kerameikos*, in *J.H.S.*, LXIV, 1944, pp. 37-66. Mais la date de 465/64 retenue par Jacoby pour le début de la sépulture publique à Athènes a été contestée par A.W. GOMME, *A historical commentary on Thucydides*, II, pp. 94-98 et par W. KIERDORF, *Erlebnis und Darstellung der Perserkriege*, Göttingen, 1966, pp. 83-95, qui tendent à la placer beaucoup plus haut. D.C. KURTZ and J. BOARDMAN, *Greek burial customs*, Londres, 1971, pp. 247-259, reste malheureusement un peu sommaire sur toutes ces questions.
- (52) LYC., *C. Léocr.*, 108.
- (53) Certains auteurs en doutent : cf., par ex., F. JACOBY, *Some Athenian epigrams from Persian wars*, in *Hesperia*, XIV, 1945, pp. 156-211 (en partic. pp. 160-161), qui pense qu'elle n'a pas pu être gravée sur la tombe de Marathon, car : 1) elle n'est pas une épitaphe, dans la mesure où elle ne fait pas référence à la liste des noms qui ornaient la tombe ; 2) Lycurgue ne fait aucune mention dans ce passage du lieu où se dresse la tombe. L'auteur se demande, comme le suggèrent certains de ses prédécesseurs, s'il ne s'agirait pas plutôt d'une épigramme de Simonide gravée sous les peintures du Poecile ou sur quelque autre monument. Nous avouons que les objections de F. JACOBY n'entraînent pas notre adhésion : l'on ne peut s'empêcher d'observer que cette épitaphe est rappelée par Lycurgue juste après celle des Thermopyles et s'insère dans un parallélisme qu'il établit avec rigueur, tout au long du passage, entre Athéniens et Lacédémoniens, Marathon et Thermopyles. Il serait tout de même surprenant qu'il ait cité avec exactitude l'épitaphe des Thermopyles, bien attestée par ailleurs (HEROD., VII, 228), et qu'il se soit trompé pour Marathon.

- (54) Cf. PLUT., *De malign. Herod.*, 39 ; DION CHRYS., XXXVII, 18 ; *I.G.*, I², 927 ; MEIGGS-LEWIS, 24 ; A. BOGEHOLD, *The Salamis epigram*, in *G.R.B.S.*, VI, 1965, pp. 179-186, a bien montré après examen que le deuxième distique a bien été gravé sur la pierre, comme le disait Plutarque. La référence à Salamine a été contestée par certains auteurs, mais sans arguments convaincants : cf. sur ce point, l'apparat critique de Meiggs-Lewis, p. 53 et aussi M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, I, pp. 177-178.
- (54 bis) SIMON., ap. *Anth. Pal.*, VII, 258.
- (55) Cf. *I.G.*, I², 943 ; W. PEEK, *G.V.*, 18 ; MEIGGS-LEWIS, 48 ; M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, II, pp. 166-167. La date de 447 est préférable à celle de 440/32 suggérée par certains érudits. Sur cette affaire de 447, cf. R. MEIGGS, *The Athenian empire*, pp. 158-161.
- (56) Sur ces listes de soldats morts pour la patrie, cf. G. SMITH, *Athenian casualty lists*, in *Cl. Ph.*, XIV, 1919, pp. 351-364, et plus récemment D.W. BRADEEN, *The Athenian casualty lists*, in *C.Q.*, XIX, 1969, pp. 145-159.
- (57) *I.G.*, I², 1085, *S.E.G.*, X, 411, MEIGGS-LEWIS, 51. Il ne s'agit sans doute pas d'une inscription privée, car tout semble indiquer que l'hommage est rendu, à tout le moins, par les trois tribus qui faisaient partie du corps expéditionnaire et qui sont mentionnées expressément dans l'épigramme.
- (58) W. PEEK, *G.V.*, 20.
- (59) Aux exemples signalés ici on ne peut guère ajouter que PEEK, *G.V.*, 8a, 9a, 11 et 17. Nous avons écarté les épigrammes 250, 251, 254, 296, 442 de l'*Anth. Pal.*, VII, soit parce qu'elles sont visiblement de basse époque, soit parce que la victoire à laquelle il est fait allusion ne peut être déterminée avec certitude.
- (60) Cf., p. ex., DIOD., XI, 11, HEROD., VIII, 228, PEEK, *G.V.*, 4 (Thermopyles, 480 : Spartiates) ; *I.G.*, I², 931-32, MEIGGS-LEWIS, 35 (Tanagra, 457 : Argiens) ; *I.G.*, VII, 585, 1888 (Déliion 424 : Thespiens) ; *I.G.*, I², 955 (expédition de Sicile, 413 : Athéniens) ; TOD., II, 104 et 105 (Némée et Coronée, 394 : Athéniens) ; *I.G.*, II², 5226, TOD, II, 176 (Chéronée, 338 : Athéniens). On trouvera de nombreux autres exemples dans W. PEEK, *op. cit.*.
- (61) ARIST., fr. 637, éd. Rose.
- (62) PLUT., *De frat. amor.*, XVIII ; cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Niketeria* (Gaspar).
- (63) C'est l'interprétation que propose A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella grecia arcaica*, Bonn, 1961, pp. 45-52, qui fait valoir que dans cette fête d'Artémis on brûlait sur un bûcher différentes espèces d'animaux ; or, dans un des épisodes du conflit raconté par Pausanias (X, I, 3 sq), les Phocidiens, après une première défaite, auraient donné pour mission à trois hommes de tout tuer et de tout brûler sur un bûcher en cas de nouvelle défaite.
- (64) Cf. HEROD., VI, 76 ; PAUS., II, 20, 8-10 ; PLUT., *De mul. virt.* 245 c sq.
- (65) Nous n'avons de témoignages assurés que pour l'époque hellénistique : cf. M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris, 1949. T. II, p. 879, avec les références ; Ch. PELEKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1954, p. 111. Mais on peut raisonnablement penser que la fête existait déjà à l'époque classique : à propos du sacrifice, XENOPHON, *An.*, III, 2, 12, nous dit déjà qu'il répondait à un vœu fait avant la bataille. Il n'est pas impossible que l'anniversaire de Marathon fût également marqué par un pèlerinage sur le lieu de la bataille ; nous le savons en tout cas pour l'époque hellénistique : en 123, le cosmète conduit les éphèbes sur le *polyandrion* de Marathon où ils déposent une couronne et offrent des sacrifices (*I.G.*, II², 1006, 26-27, 69-70). Sur ces fêtes, cf. d'une manière générale, L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 210 sq.
- (66) PLUT., *De glor. Ath.*, VII, 399 sq. ; *I.G.*, II², 1006, 29-30 ; 1028, 21 ; 1029, 13 ; 1031, 20 (inscriptions de l'époque hellénistique).
- (67) Sur les Aiantea, cf. A. MOMMSEN, *Die Feste der Stadt Athen*, pp. 463-464 ; L. DEUBNER, *op. cit.*, pp. 228 sq.
- (68) Cf. Ch. PELEKIDIS, *op. cit.*, pp. 247-248.
- (69) Sur les Eleuthéria, les textes sont nombreux : POSEIDIPPOS, fr. 129 (KOCK) ; ARISTODEMOS, *F. Gr. Hist.*, 104, F 3, 4 ; DIOD., XI, 29, 1 ; STRAB., IX, 2, 31 ; PLUT., *Arist.*, 21, 1 ; PAUS., IX, 2, 5-6. Les inscriptions concernant les jeux donnés à Platées à cette occasion sont également assez nombreuses (une vingtaine environ) et ont été rassemblées par L. ROBERT, in *R.E.A.*, 1929, pp. 13-20 et 225-226 ; il faut y rajouter celles que le même auteur signale à propos des *Epigrammes satiriques de Lucilius*, in *L'Epigramme grecque. Sept exposés et discussions*, Fondation Hardt, Genève, 1968, pp. 187-190. Nous

- disposons également, depuis peu, d'une inscription du III^e siècle av. J.C. transcrivant le décret concernant l'Athénien Glaucôn, fils d'Étéocle, d'Athènes : cf. R. ETIENNE et M. PIERART, *Un décret du Koinon des Hellènes à Platées en l'honneur de Glaucôn, fils d'Étéocle, d'Athènes*, in *B.C.H.* XCIV, 1974, pp. 51-75 ; sur Glaucôn, cf. J. POUILLOUX, *Glaucôn, fils d'Étéoclès*, in *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, pp. 376-382.
- (70) R. ETIENNE et M. PIERART, *op. cit.*, pp. 68 et 75.
- (71) Cf. THUC., II, 71 ; ISOCR., *Plat.*, 61.
- (72) DIOD., XII, 70, 5.
- (73) PLUT., *Nic.*, 28, 1.
- (74) DIOD., XV, 53, 4.
- (75) Cf., par ex., *I.G.*, I², 609, MEIGGS-LEWIS, 18 (Colonne de Callimaque).
- (76) PLUT., *Tim.*, 31, 1.
- (77) ESCH., *C. Ctés.*, 116.
- (78) Cf. *supra*, pp. 159, 162, 164, 166, 167, 172.
- (79) Cf. aussi A. RAUBITSCHKEK, *Dedications from the Athenian Acropolis*, n^o 13.
- (80) Plusieurs restitutions ont été proposées pour les lacunes qui subsistent (SHEFTON, in *A.B.S.A.*, XIV, 1950, pp. 140-164 ; FRANKEL, in *Eranos*, XLIV, 1951, pp. 63-64) mais elles restent très conjecturales.
- (81) Cette Niké a été identifiée parmi les statues découvertes sur l'Acropole : cf. A.E. RAUBITSCHKEK, *Two monuments erected after the victory of Marathon*, in *A.J.A.*, XLIV, 1940, pp. 53-59.
- (82) Hypothèse développée notamment par SHEFTON, *op. cit.*.
- (83) Selon E.B. HARRISON, *The victory of Kallimachos*, in *G.R.B.S.*, XII, 1971, pp. 5-24, les deux dernières lignes qui célèbrent le courage de Callimaque à Marathon seraient une addition à ce qui était une dédicace panhellénique.
- (84) Cf. aussi *S.E.G.*, X, 104, XII, 68, XIII, 35, XIV, 18, XVI, 22, XIX, 38, XX, 17. La bibliographie des travaux sur cette question est considérable. On en trouvera une première liste à la date de 1945 dans F. JACOBY, *Some Athenian epigrams from Persian wars*, in *Hesperia*, 1945, pp. 155-211 ; depuis, il faut mentionner principalement W. PEEK, *Ein neues Denkmal der Perserkriege*, in *Studies pres. to D.M. Robinson*, II, 1953, pp. 305-312 ; B.D. MERITT, *Epigrams from the battle of Marathon*, in *Studies pres. to Hetty Goldman*, 1956, pp. 268-280 ; W. PEEK, *Zu den Perser-Epigrammen*, in *Hermes*, LXXXVIII, 1960, pp. 494-498 ; P. AMANDRY, *Sur les épigrammes de Marathon*, in *Festschrift für W.H. Schuchhardt*, Baden-Baden, 1960, pp. 1-8 ; W.K. PRITCHETT, *Marathon*, Los Angeles, 1960, pp. 160-168 ; B.D. MERITT, *The Marathon epigrams again*, in *A.J.Ph.*, LXXXIII, 1962, pp. 294-98 ; K.W. WELWEI, *Die Marathon Epigramme von der athenischen Agora*, in *Historia*, XIX, 1970, pp. 295-305 ; W.C. WEST, *Saviors of Greece*, in *G.R.B.S.*, XI, 1970, pp. 271-78 ; M.L. LANG, *Again the Marathon epigramm*, in *Tribute to B.D. Meritt*, New York, 1974, pp. 80 sq.
- (85) Notre traduction a été établie en tenant compte des restitutions proposées par B.D. MERITT (1956) qui nous ont paru plus convaincantes que celles de W. PEEK (1960).
- (86) F. JACOBY, *Some Athenian epigrams...*, p. 172.
- (87) B.D. MERITT, *Epigrams...*, p. 273.
- (88) Sur l'Artémision et son importance, cf. P. GREEN, *The year of Salamis*, pp. 144-148.
- (89) Traduction R. FLACELIÈRE, *C.U.F.*.
- (90) D'après PLUT., *Thém.*, 8, 2.
- (91) D'après le texte restitué par B.D. MERITT, *Epigrams...*, p. 271.
- (92) Reprenant une hypothèse déjà exprimée par HILLER von GAERTRINGEN in *Hermes*, 1934, pp. 204-206, P. AMANDRY (1960) et W.K. PRITCHETT (1960) ont permis de franchir une étape importante dans l'interprétation correcte de cette épigramme.
- (93) Toutefois K.W. WELWEI, *Die Marathon Epigramme...*, pense que l'épigramme pourrait commémorer à la fois Salamine et Platées.
- (94) P. AMANDRY, in *F.D.*, II, 1, 5, p. 107, a fait remarquer qu'il n'y a à Delphes aucune offrande particulière des cités pour la victoire de Salamine, mais des offrandes conjointement consacrées par les Grecs, ce qui indiquerait que cette victoire aurait eu un retentissement relativement limité dans les cités autres

- qu'Athènes. Cela est vrai, à une exception près : les étoiles d'or offertes à Delphes par les Eginètes (HEROD. VIII, 122).
- (95) Traduction R. FLACELIERE, *C.U.F.*. L'épigramme a été attribuée à Simonide : cf. *Anth. Pal.*, VI, 50.
- (96) Rappelons qu'en 339, Athènes fut condamnée à une amende de cinquante talents par les Amphictyons pour avoir consacré à Apollon des boucliers dorés sur lesquels figurait l'inscription : « Les Athéniens sur les dépouilles des Mèdes et des Thébains, lorsqu'ils combattaient contre les Grecs ». Bien que cette inscription fasse référence à Platées, il est peu probable qu'elle ait déjà figuré au V^e siècle sur ces boucliers, car les Amphictyons ne s'en seraient pas émus un siècle après. L'inscription reflète plus vraisemblablement l'état des relations entre Thèbes et Athènes en cette deuxième moitié du IV^e siècle. Sur ces relations tantôt tendues, tantôt amicales durant cette période, cf. G.I. CAWKWELL, *Demosthenes policy after the peace of Philocrates*, in *C.Q.*, XIII, 1963, pp. 120 sq. et D.J. MOSLEY, *Athens'alliance with Thebes 339 B.C.*, in *Historia*, XX, 1971, pp. 508 sq.
- (97) Cf. *infra*, p. 288.
- (98) Comme le suggèrent DIOD., XI, 33 et PAUS., X, 13, 9.
- (99) Cf. B.D. MERITT, H.T. WADE-GERY, M.F. Mc GREGOR, *The Athenian Tribute lists*, T. III, Cambridge, Mass., 1950 (*The serpent column and the covenant of Plataea*, p. 93 sq.); W. GAUER, *Weihgeschenke aus den Perserkriegen*, Tübingen, 1968, pp. 75-96.
- (100) Selon DIODORE, XI, 33, les Grecs auraient accompagné l'offrande du trépied de l'inscription suivante : « Voici l'offrande qu'ont consacrée les sauveurs de la vaste Hellade, après avoir écarté de leurs cités une odieuse servitude ». Où était-elle gravée ? Peut-être sur l'un des trois degrés du soubassement. Mais Diodore est bien le seul à signaler cette inscription.
- (101) Les textes d'Eschine et de Plutarque ne diffèrent que par de légères variantes dans la leçon définitive retenue par la plupart des éditions savantes. Mais certains manuscrits varient parfois assez sensiblement. On pourra faire d'utiles comparaisons d'après les notes données par F. JACOBY, *Some Athenian epigrams...*, pp. 186-187. C'est à F. Jacoby que revient le principal mérite d'avoir mis ces épigrammes (ce poème, dit-il) en relation avec Eion quand l'opinion traditionnelle s'accordait généralement à les rapporter à Marathon. Pour la bibliographie antérieure, se reporter à cette étude, p. 185, n. 108. Depuis, on peut signaler A.W. GOMME, *The Eion epigram*, in *C.R.*, 1948, pp. 5-7, qui défend l'ordre traditionnel des épigrammes contre Jacoby ; E.B. HARRISON, *Archaic and Archaistic Sculpture*, Princeton, 1965, p. 111.
- (102) On a retenu ici la version de Plutarque considérée généralement comme la meilleure. La traduction est celle de R. FLACELIERE, *C.U.F.*, sauf une légère correction (cf. note suivante).
- (103) F. JACOBY, *op. cit.*, pp. 206-208, montre bien que la mention $\pi\acute{o}\tau\epsilon$, que nous avons rendue par « naguère » plutôt que par « jadis », ne renvoie pas nécessairement à une date lointaine ; le poème a fort bien pu être composé et le monument érigé au lendemain même de la bataille.
- (104) Mais répétons-le : il s'agit bien d'une offrande, même si sur l'intention votive vient se greffer une intention commémorative qui la dénature. C'est à tort que certains auteurs veulent voir dans ces Hermès de simples monuments commémoratifs. Les vainqueurs ont consacré ici la statue d'un dieu, le dieu Hermès qui peut, à son tour, être l'objet d'une certaine dévotion : cf. J. de LA GENIERE, *Une péliké inédite du Peintre de Pan au Musée du Louvre*, in *R.E.A.*, LXII, 1966, pp. 249-253, qui étudie un fragment de vase représentant une scène d'offrande à un groupe de trois Hermès-piliers. L'auteur met en relation cette scène avec les Hermès érigés sur l'Agora pour célébrer la victoire d'Eion.
- (105) Cf. *infra*, XIV.
- (106) Phiale ou bouclier (cf. *supra*, p. 174, n. 23), cela importe peu à notre propos car c'est l'épigramme qui retient ici notre attention.
- (107) Traduction G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 35.
- (108) C'est du moins la version donnée par DIOD., XII, 63. Une autre version donnée par PAUSANIAS, IV, 25, situe cette victoire en 455 dans une guerre contre l'Acarmanie : cf. *Syll*³, 80 ; MEIGGS-LEWIS, 74.
- (109) Cette inscription découverte en 1919 a fait l'objet de plusieurs tentatives de restitution parmi lesquelles il faut signaler celle de J.H. KENT, *The victory monument of Timoleon at Corinth*, in *Hesperia*, XXI, 1952, pp. 9-18 et celle de D. MUSTI, *Ancora sull' « iscrizione di Timoleonte »*, in *La Parola del Passato*, 17, 1962, pp. 450-469. Nous avons suivi ici le texte de D. Musti qui est plus vraisemblable (cf. J. et L. ROBERT, *Bull. épigr.*, 1964, 175). Mais D. Musti n'est pas absolument convaincu que cette inscription célébrait la

victoire du Crimisos en Sicile et juge cette interprétation simplement «*più economica*». Mais il ne réussit pas pour autant à nous en proposer une autre. Ses réserves viennent du fait que si l'on supprime le nom des Syracusains proposé jusque là parmi les dédicants – et sur ce point sa correction se justifie – on ne voit plus très bien à quoi renvoie la mention de la liberté rétablie ; avec la victoire du Crimisos, dit-il, ni Corcyre, ni Ambracie n'obtiennent la liberté pour elles. Ces arguments ne nous paraissent pas tout à fait convaincants. Timoléon a dû réunir un certain nombre de soldats fournis sans doute par les différentes villes signalées dans notre inscription ; ce sont ces soldats qui l'ont aidé à rétablir la liberté à Syracuse et il était normal qu'il fit figurer dans cette inscription leurs cités d'origine. D'autre part, on ne voit pas à quelle autre occasion pourrait renvoyer la mention des armes prises sur l'ennemi dont D. Musti semble pourtant accepter la restitution.

(110) [Κορίνθιου Λευκάδου Ἀμβρακ]ιῶται Κο[ρκυ]ραίο[ι 'Α]πο[λ]
 λῶ[ν]ιᾶται καὶ (vac.)

[Τιμολέων ὁ στρατηγὸς ἀπὸ τῶν]πολεμίων ἀ[ν]έθηκαν (vac.)

[Ταύδε πόλεις θεραπεύσαντες]κτιστῆρα Κόρινθον (vac.)

[.....]χρησάμενα (vac.)

[.....]έλευ]θερίας επέβησαν (vac.)

[Ἐκ Καρχηδονίων ὄπλα θεοῦσι] ταύδε (vac.)

(111) PLUT., *Tim.*, 29, 3.

(112) Plusieurs érudits l'attribuent à Lysippe, d'autres refusent cette attribution ; cf. la liste dans J.H. KENT, *op. cit.*, p. 18, n. 27.

(113) Cf. sur cette question P. LÉVÊQUE, *De Timoléon à Pyrrhos*, in *Kokalos*, XIV-XV, 1968-69, pp. 135-156.

(114) Sur ces armes, cf. DIOD., XVI, 20, 6.

(115) PLUT., *loc. cit.*

CHAPITRE XIV

LE VAINQUEUR ET LA TENTATION DE LA GLOIRE

L'opinion prévaut généralement que la cité grecque a longtemps répugné à honorer par des hommages distinctifs les chefs vainqueurs. C'est là un thème que l'historiographie moderne a fréquemment développé depuis plusieurs décennies, mais dont il n'est pas superflu, croyons-nous, de reprendre ici l'analyse. Cette opinion, c'est André Aymard (1)* qui l'a surtout exprimée avec la vigueur, la clarté et le talent qu'on lui connaissait, mais aussi peut-être avec la passion qui l'habitait encore au lendemain d'une époque qui avait connu les ravages provoqués par le culte du chef. Nous retrouvons toutefois la même idée dans maints ouvrages parus depuis (2), y compris dans des travaux récents (3).

Pour ces auteurs donc, la guerre du Péloponnèse marque un tournant dans la mentalité des hommes du Ve siècle. Auparavant, le chef, conscient de n'être qu'un élément parmi les nombreux artisans de la victoire et peu soucieux de se singulariser au détriment de ses frères d'armes, acceptait qu'un hommage collectif fût rendu aux vainqueurs par la cité et ne réclamait pour lui-même aucune prérogative particulière. Cet état d'esprit serait, du reste, tout à fait conforme au schéma d'une armée hoplitique dans laquelle le soldat citoyen délaisse l'exploit cher au guerrier archaïque pour n'avoir d'autre ambition que celle de tenir, sans faillir, son rang au combat (4). La fin du Ve siècle et le IV^e siècle auraient vu s'évanouir ces belles vertus : l'on s'acheminerait progressivement vers une confiscation par le chef des mérites de la victoire, et un lent mais sûr processus d'exaltation de sa personne tendrait à le placer au-dessus de ses concitoyens. Qu'en est-il réellement ?

A) LA FIN DU V^e SIÈCLE ET LE IV^e SIÈCLE

Il est certain que de nombreux témoignages tendent à confirmer, pour la fin du Ve siècle et le IV^e siècle, l'analyse qui vient d'être rappelée. Les faits sont bien connus et l'on ne s'étendra pas sur cette question plus qu'il n'est nécessaire.

Au lendemain de la victoire de Sphactérie qui vit les Athéniens s'emparer d'un nombre

*Voir notes p. 295.

important d'hoplites spartiates (5), Cléon qui s'était fait fort de mener l'affaire à bien et qui réussit à confisquer à son collègue Démosthènes le bénéfice de l'opération, reçut de la part des Athéniens des honneurs exceptionnels : la proédrrie et le privilège de prendre ses repas au Prytanée. Aristophane prétend, dans quelques vers railleurs, que c'est à force d'intrigues que Cléon réussit à arracher ces avantages (6) ; il n'est pas exclu que, plus que l'ambition et le goût des honneurs, le désir de renforcer sa position politique aux yeux du peuple ait amené le chef du parti démocratique à se faire accorder le traitement réservé aux bienfaiteurs de la cité. Mais quels qu'en soient les motifs, cette course aux honneurs allait devenir bientôt monnaie courante tant à Athènes qu'ailleurs. Le Lacédémonien Brasidas, au cours d'une campagne victorieuse en Thrace, s'attire la reconnaissance des Scionéens qu'il a débarrassés de la tutelle athénienne. Ils le gratifient d'une couronne d'or et de diverses marques d'estime (7). Le cas d'Alcibiade et celui de Lysandre sont trop connus pour que nous y insistions ; l'un et l'autre reçoivent de leurs contemporains des hommages que nos sources se sont plu à souligner (8).

Le IV^e siècle voit se multiplier les exemples d'honneurs particuliers rendus à des chefs vainqueurs tant à Athènes qu'ailleurs. L'Athénien Conon qui, au début du siècle, a libéré un certain nombre de villes d'Asie mineure de l'occupation lacédémonienne après la victoire de Cnide (9), se voit combler d'honneurs par certaines d'entre elles : Erythrées lui fait décerner la proédrrie, le titre d'évergète et de proxène, l'exemption d'impôt, le droit de cité érythréen s'il le désire, et lui fait dresser une statue dorée (10) ; à Athènes même, on signale de lui plusieurs statues sur l'Acropole (11) et sur l'Agora (12), tantôt avec son fils Timothée, tantôt en compagnie d'Evagoras de Chypre. D'autres généraux athéniens furent également honorés, tel Iphicratès qui avait sa statue à l'entrée du Parthénon (13). Ailleurs il faut mentionner le monument élevé à Thèbes après la victoire de Leuctres et dont la base a été retrouvée dans un faubourg de cette ville. Elle porte une inscription à la gloire des chefs thébains vainqueurs des Lacédémoniens : « Xénocrate, Théopompe, Mnasilaos. Quand la lance spartiate était forte, alors, Xénocrate choisit de dresser un trophée à Zeus Arbitre, sans craindre l'armée de l'Eurotas ni le bouclier de Laconie. Les Thébains sont plus forts dans la guerre, proclame le trophée de Leuctres porteur de victoire gagnée par la lance, et nous ne sommes pas inférieurs à Epaminondas dans la course » (14).

Il est donc bien évident, au vu de ces nombreux témoignages, que la fin du V^e siècle et le IV^e siècle voient se préciser cette propension des chefs de guerre à exploiter la victoire de leurs troupes à des fins personnelles, en acceptant ou en sollicitant de leurs concitoyens des honneurs insignes. On met généralement cette évolution en relation avec la fréquence et la longueur des conflits qui ont secoué la Grèce presque sans interruption à partir de la guerre du Péloponnèse. Les barrières morales qui endiguaient les appétits des ambitieux auraient cédé devant l'exaspération des luttes partisans ; l'atmosphère dramatique entretenue en permanence par la guerre elle-même aurait contribué à pousser de temps à autre vers le chef des foules prompts à s'enthousiasmer pour quelque sauveur ou libérateur (15). Il y aurait donc eu, pour cette époque, accélération sinon naissance d'un processus dont on ne percevait pas les manifestations à l'époque précédente. Mais examinons précisément ce qui se passait à l'époque précédente.

B) LA PREMIÈRE MOITIÉ DU V^e SIÈCLE

Est-il vrai que, dans la première moitié du V^e siècle, les Grecs auraient éprouvé une méfiance

insurmontable à l'égard des chefs vainqueurs et se seraient gardés d'encourager leurs ambitions ? Les auteurs qui ont soutenu ce point de vue se sont appuyés indistinctement sur les dédicaces qui accompagnent ordinairement les offrandes votives et sur les statues ou autres marques de considération accordées aux généraux vainqueurs. Il convient, pensons-nous, de bien distinguer entre ces pratiques, car elles ne relèvent pas, les unes et les autres, des mêmes principes et l'usage qui en fut fait n'appelle pas les mêmes conclusions.

1. Dedicaces des ex-voto

Les offrandes faites aux dieux sur le butin pris à l'ennemi le sont par la cité tout entière, nous rappelle-t-on volontiers. C'est sur l'ensemble des combattants que rejaillissent alors l'honneur et la gloire de la victoire ; les généraux qui ont conduit les armées au combat en cette occasion ne sont pas mentionnés dans ces dédicaces mais, plus simplement, «les Athéniens», «les Argiens», «les Arcadiens», etc... Au reste, ces mœurs semblent prévaloir non seulement dans des cités à régime démocratique, mais aussi dans des cités oligarchiques, non seulement dans la vieille Grèce, mais aussi dans la Grèce d'Occident, en somme partout où la *polis* se définit d'abord par la volonté communément exprimée de ceux qui la composent (16). Dans ce contexte, ajoute-t-on généralement, il est rare que le général cherche à confisquer à son seul profit le mérite de la victoire en s'en attribuant la gloire dans une inscription orgueilleuse. Quand il cède à cet attrait d'une gloire injustement revendiquée, le désaveu ne se fait guère attendre et la cité le rappelle immédiatement à plus d'humilité. L'on cite volontiers à cet égard l'exemple de Pausanias qui, sur le trépied offert au dieu de Delphes par les Grecs vainqueurs de Xerxès, avait pris sur lui de faire inscrire le distique suivant : «Le général des Grecs, vainqueur des troupes mèdes, Pausanias, a fait cette offrande à Phoibos» (17). L'on sait avec quelle diligence les Lacédémoniens firent disparaître les traces de cette forfaiture et remplacèrent le nom de l'orgueilleux régent par celui de toutes les villes qui avaient concouru à la victoire (18).

Mais le problème des dédicaces se pose sous un tout autre angle. Il faut en effet distinguer entre dédicaces publiques et dédicaces privées.

Dedicaces publiques

La règle normale dans une cité est, assurément, que les offrandes soient dédiées par la collectivité. Le simple respect de cette règle ne doit donc pas être interprété comme l'indice d'une méfiance de la cité envers les généraux vainqueurs mais bien plutôt comme la stricte observance du principe qui veut qu'entre la divinité et la collectivité, il ne soit point besoin d'intermédiaire pour certains actes du culte. La collectivité qui entend exprimer par une offrande sa gratitude aux dieux ne juge pas nécessaire de confier le soin de le faire en son nom à un mandataire : magistrat, stratège ou même prêtre. Le rôle de ce dernier, quand il était prescrit, devait se borner à recevoir l'offrande des mains du dédicant pour la transmettre à la divinité. Ni les textes ni les inscriptions ne sont guère explicites sur ce point, mais l'on peut supposer qu'il intervenait pour s'assurer que le cérémonial de la consécration était conforme aux rites (19). Pour le reste, l'offrande était affaire entre le dédicant et la divinité.

Dans une cité où les institutions, qu'elles soient oligarchiques ou démocratiques, admettent que le corps civique exprime sa volonté sur un mode collectif, il n'y a donc rien de plus habituel que de trouver des inscriptions dédicatoires faisant référence à l'ensemble des citoyens. En

revanche, lorsque la cité sera régie par quelque forme que ce soit de pouvoir personnel, nous aurons des exemples de dédicaces faites par un individu au nom de la cité. C'est ainsi que dans la Corinthe de Cypsélos, les offrandes sont faites au nom du tyran, au point qu'après sa chute les Corinthiens demanderont que leur nom soit rétabli (20). De même Gélon et Hiéron de Syracuse font figurer le leur sur les offrandes dédicacées au dieu de Delphes après Himère et Cumes (21). On peut ranger dans la même catégorie l'offrande faite à Olympie par Miltiade et les gens de Chersonèse après la prise de la forteresse d'Aratos (22). On sait que Miltiade s'était taillé une véritable principauté en Chersonèse et ce n'est pas forcer le sens de ce terme que de dire qu'il y gouvernait en tyran (23). Mis à part ces cas, toute offrande publique est faite, répétons-le, par l'ensemble des citoyens. Mais il peut y avoir aussi des offrandes privées faites à titre personnel par des généraux vainqueurs.

Dédicaces privées

On oublie trop souvent que les sanctuaires doivent encore plus à la générosité des particuliers qu'à celle des États. Ces offrandes à caractère privé dont nous avons d'innombrables exemples pouvaient être inspirées par une piété sincère, le dédicant souhaitant manifester sa gratitude envers une divinité avec qui il avait établi des rapports particuliers. Mais il pouvait aussi éprouver le désir de s'honorer soi-même en plaçant son portrait dans un temple ou en faisant accompagner son offrande d'une dédicace qui le mit personnellement en valeur.

A notre sens, c'est dans ce cadre qu'il faut situer l'offrande de Pausanias après Platées et le distique orgueilleux qui l'accompagne. Thucydide nous dit en effet que, sur le trépied que les Grecs avaient consacré à Delphes, Pausanias avait jugé bon de faire écrire, «à titre privé», (ἰδίῳ), le distique qui le désignait comme vainqueur des Perses. Le terme grec ne laisse guère de place au doute : ἰδίῳ s'oppose ici à δημόσιον. Pausanias avait sans doute été chargé comme hégémôn de faire une offrande publique au nom de tous les Grecs mais il a cru pouvoir la présenter comme une offrande privée, du type de celles qu'offraient à l'époque bien d'autres particuliers. Ce faisant, il s'est tout au plus, si l'on peut dire, rendu coupable d'une tricherie grossière. Ce n'est pas tant son orgueil que l'on condamne alors, que sa malhonnêteté qui consistait à s'approprier l'offrande comme s'il l'avait payée de ses propres ressources. Mais, à supposer que Pausanias eût fait faire ce trépied sur sa part de butin (24), rien ne lui eût interdit de le consacrer au dieu de Delphes avec le même distique. Au reste, n'est-ce pas ce qu'il fit à Byzance quelque temps après ? Si l'on en croit l'historien pontique, Nymphis d'Héraclée (25), il aurait dans cette ville consacré à Poseidon un cratère de bronze avec l'inscription suivante : «Ce monument de sa valeur, au seigneur Poseidon il l'a consacré, sur les bords du Pont-Euxin, Pausanias, le chef de la vaste Hellade, l'enfant de Lacédémone, le fils de Cléombrotos, de l'antique race d'Héraclès». Le titre de «chef de la vaste Hellade» fait de toute évidence allusion au rôle qu'il joua à Platées et plus tard à Mycale. Personne ne songea pourtant à lui faire effacer cette inscription dont Nymphis, historien de l'époque hellénistique, dit qu'elle existait encore de son temps. Faut-il croire, comme on l'a pensé, que ce qui se passait à Byzance intéressait moins les autorités spartiates (26) ? Mais Thucydide nous dit bien qu'on suivait au contraire de très près ce qui s'y faisait et que c'est la conduite de Pausanias auprès des alliés qui lui valut son rappel (27). Mais si l'on ne jugea pas bon, après sa disgrâce, de faire marteler sa dédicace, c'est que dans ce cas il n'y avait pas eu tricherie sur le dédicant. On considérerait sans doute que, pour une offrande privée, il pouvait donner libre cours à son désir de gloire.

Au reste, c'était là chose si courante que Thémistocle avait projeté, pour sa part, d'offrir au dieu de Delphes quelques-unes des dépouilles prises au Perse, sans doute sur sa part de butin. On sait qu'ayant consulté l'oracle pour savoir s'il pouvait les consacrer à l'intérieur du temple, il s'entendit répondre : «Que la splendide parure des dépouilles du Perse ne soit pas disposée dans mon temple. Emporte-les chez toi au plus vite» (28). Il est aisé de supposer que Thémistocle entendait affecter à son offrande une place de choix, à l'intérieur du sanctuaire et vraisemblablement avec une dédicace qui appelât l'attention sur le rôle éminent qu'il venait de jouer à Salamine. Pausanias le Périégète qui nous rapporte cette histoire s'étonne que ce soit à Thémistocle que la Pythie ait jugé bon d'interdire qu'il lui consacrat les dépouilles des Perses ; il propose deux explications à ce refus insolite : 1) le dieu aurait probablement rejeté toutes les offrandes provenant des dépouilles perses si, comme Thémistocle, les autres dédicants avaient interrogé Apollon avant la consécration ; 2) le dieu savait que Thémistocle se réfugierait un jour à la cour du Roi perse et ne voulait pas lui interdire ce recours en lui faisant commettre un geste qui rendrait l'inimitié avec la Perse difficile à apaiser (29). Mais l'anecdote du refus a peut-être été inventée après coup par les adversaires de Thémistocle qui voulaient sans doute insinuer qu'il n'était pas dans les bonnes grâces du dieu de Delphes. Quoi qu'il en soit, ce qui est jugé ici étonnant ce n'est pas qu'il ait songé à consacrer une offrande à Apollon, mais que celui-ci la lui ait refusée. Et l'on comprend l'étonnement du Périégète, car les offrandes privées faites à la suite d'une victoire à la guerre ne devaient pas être rares. Il était bien placé pour le savoir, lui qui nous rapporte que Callias l'Athénien, s'étant enrichi grâce au butin fait sur les Perses, avait consacré à Apollon un cheval de bronze, «à titre privé» (30).

Il n'y a donc pas lieu de considérer que les dédicaces collectives étaient la preuve d'une certaine répugnance des Grecs de la première moitié du V^e siècle à laisser les généraux vainqueurs s'attribuer tout le mérite de la victoire. Si on ne laissait pas un homme seul, fût-il le général en chef, prendre sur lui le soin de dédier en son nom une offrande publique, c'est que cela n'était pas conforme à la conception que l'on se faisait de l'action de grâces. Mais, dans le même temps, rien n'interdisait à l'un de ces chefs victorieux de consacrer à la divinité de son choix, à titre privé, une offrande rehaussée d'une inscription qui soulignât ses mérites aux yeux de la postérité.

2. Statues et autres récompenses honorifiques

L'octroi de récompenses particulières, couronnes ou statues honorifiques, s'inscrit dans un tout autre registre. S'il s'avérait à l'examen que ce furent là des pratiques peu répandues dans la première moitié du V^e siècle, nous serions peut-être fondés à en conclure à une certaine méfiance des contemporains de Miltiade, Thémistocle et Cimon envers les généraux vainqueurs. Mais il n'est pas sûr qu'il en fut ainsi.

Le témoignage des orateurs du IV^e siècle

Si l'on s'interroge sur l'érection de statues en l'honneur des généraux et sur les autres marques de considération qui leur étaient décernées, sur quoi s'appuie-t-on pour accrédi-ter l'idée d'une répugnance des Grecs de la première moitié du V^e siècle pour ces honneurs distinctifs ? Essentiellement sur les déclarations des orateurs du IV^e siècle. C'est Démosthène, on le sait, qui s'est exprimé sur ce point avec le plus de vigueur et d'insistance : «Un Thémistocle, le vainqueur de Salamine, un Miltiade qui commandait à Marathon, et tant de citoyens qui avaient rendu de

tout autres services que les généraux d'aujourd'hui, n'obtenaient pas de nos ancêtres des statues de bronze ni des témoignages d'adulation (...). Nos ancêtres ne se sont dépossédés d'aucune des gloires de leur temps ; personne ne songerait à dire la victoire de Thémistocle à Salamine — on dit : la victoire des Athéniens ; ni celle de Miltiade à Marathon — mais celle de la Cité» (31). L'orateur revient à la charge un an après, dans un autre discours, y reprenant à peu de choses près les mêmes termes (32). Eschine lui fait écho en opposant, à son tour, la rigueur des ancêtres au laxisme de ses contemporains. A propos du Poecile, il a la réflexion suivante : «Une de ces peintures représente la bataille de Marathon. Si l'on vous demandait le nom du chef qui l'a livrée, ne répondriez-vous pas tous que c'est Miltiade ? Cependant son nom n'est nulle part inscrit sur le tableau. Comment cela se fait-il ? N'avait-il pas sollicité cette faveur ? Oui sans doute, mais le peuple la lui refusa ; il lui permit en revanche de se faire représenter au premier plan du tableau encourageant ses troupes» (33).

A en croire ces deux orateurs, les contemporains des Marathonomaques veillaient avec sévérité à ce que nul d'entre eux, fût-il le plus valeureux, ne s'attribuât toute la gloire d'avoir remporté la victoire. Ce qui a permis à A. Aymard de conclure : «Compte tenu des théories d'école, de la critique facile des mœurs et de l'idéalisation non moins facile des ancêtres (...), une conclusion paraît s'imposer : à Athènes la génération des guerres médiques a répugné aux glorifications personnelles qui sont devenues fréquentes à partir de la fin du V^e siècle» (34). Au vrai, la conviction d'A. Aymard tenait surtout au fait que le témoignage des orateurs du IV^e siècle venait, à ses yeux, s'ajouter à celui des dédicaces des ex-voto, confortant ainsi une opinion plus qu'à moitié étayée. Mais, nous l'avons dit, ces deux pratiques ne doivent pas être confondues et l'on peut se demander si, réduit aux seules affirmations de Démosthène et d'Eschine, A. Aymard eût conclu aussi rapidement.

C'est qu'en effet plusieurs éléments, outre les thèmes d'école, la critique facile des mœurs et l'idéalisation des ancêtres déjà dénoncés par A. Aymard, nous invitent à ne pas tirer de conclusion hâtive des textes précédemment cités.

En poursuivant la lecture du *Contre Aristocratès*, l'on se rend compte, tout d'abord, que tout le développement de Démosthène vise essentiellement à opposer les coquins, les canailles, les ennemis jurés d'Athènes et même des non-libres — à qui on dispense aujourd'hui des récompenses à l'envi — aux hommes de grande valeur d'autrefois qui se contentaient d'être considérés comme dignes d'être à la tête des Athéniens (35). Qu'il insiste sur la modestie et la simplicité des récompenses d'autrefois, c'est uniquement pour fustiger le manque de discernement dans l'octroi de celles d'aujourd'hui. Mais loin de lui l'idée que les chefs valeureux ne devaient pas être distingués par quelque récompense particulière : «Est-ce à dire que les Athéniens n'étaient pas reconnaissants envers leurs bons serviteurs ? Certes ils l'étaient et la récompense était digne des uns et des autres ; eux qui étaient tous des hommes de haute valeur, ils mettaient ces chefs à leur tête (...) Etre choisi comme le premier parmi les gens de bien, c'est un bien plus grand honneur qu'une statue de bronze» (36). Au reste, il revient sur cette idée d'une récompense nécessaire mais adaptée à la noblesse des mœurs de ce temps, dans un autre discours prononcé quelques années plus tard. Il va même jusqu'à trouver «injurieux» pour Athènes qu'on puisse prétendre qu'elle ne récompensait pas les citoyens méritants, ajoutant que ce serait, de surcroît, inexact. Les récompenses étaient bien réelles mais «les honneurs de ce temps-là, comme tout le reste, étaient en rapport avec les coutumes du temps» (37). On voit donc mal comment l'idée de décerner les distinctions parti-

culières aux chefs vainqueurs pouvait véritablement heurter la conscience des Athéniens du début du Ve siècle, tels que nous les dépeint Démosthène.

Quant à Eschine, comment ne pas penser que le *Contre Ctésiphon* où il exalte la fermeté dont ses contemporains firent preuve à l'égard des exigences de Miltiade, développe là des arguments de circonstances ? Il s'agit, à l'évidence, d'un discours de combat prononcé dans une atmosphère de règlement de comptes et dans lequel tous les moyens sont bons pour empêcher Démosthène d'obtenir sa couronne (38). Plus qu'une bataille d'écoles, il s'agit d'une féroce rivalité de factions dans laquelle chacune appelle à la rescousse, comme il est d'usage en pareil cas, l'exemple des glorieux ancêtres ; peu importe, en la circonstance, qu'ils aient réellement éprouvé les sentiments qu'on leur prête ; se trouvera-t-il en 330 un témoin des événements de 490 pour porter la contradiction à Eschine ?

Il est vrai que, dans le même discours, Eschine cite un autre exemple et s'appuie cette fois sur un texte dont ses contemporains pouvaient vérifier l'authenticité. Il s'agit des épigrammes qui accompagnent les trois Hermès que les vainqueurs d'Eion furent autorisés à dresser sur l'Agora (39). Eschine croit devoir nous préciser que cette faveur insigne leur fut accordée «à condition qu'on n'y inscrirait point leur nom, pour éviter que l'inscription ne parût glorifier ces généraux plutôt que la nation» (40). Nous en donne-t-il la preuve, lui qu'on sait si prompt à brandir le texte d'un décret pour étayer une affirmation ? Pas le moins du monde. Il se contente d'ajouter : «Je dis la vérité, les vers eux-mêmes vont vous l'apprendre». En réalité l'épigramme citée par Eschine dit seulement ceci : «Ces vers sont la récompense que les Athéniens ont accordée aux généraux pour prix de leurs services et de leur haute vertu. En les voyant, chacun, jusque dans les générations à venir, sentira croître en lui le désir de travailler pour le bien commun» (41). Que le nom de ces généraux n'y soit pas inscrit, la chose est évidente, mais l'hommage qui leur est rendu est éclatant et l'on ne voit pas qu'Eschine puisse s'autoriser de ce texte pour dire que l'on tenait à ce que l'inscription glorifiât la cité plutôt que les généraux.

Plutarque qui nous rapporte de son côté l'érection des Hermès et nous donne, lui aussi, le texte des épigrammes, insiste sur le caractère extraordinaire que ces honneurs revêtaient aux yeux même des contemporains. Et il oppose le cas de Cimon à celui de Thémistocle et de Miltiade qui n'en avaient pas obtenu de pareils. Bien mieux, Miltiade qui aurait réclamé pour lui une couronne d'olivier se serait vu répondre par l'un de ses concitoyens que le jour où il aurait vaincu seul les Barbares, ce jour-là, il pourrait demander à être honoré seul (42). Une telle opposition entre le traitement accordé à Cimon et celui qui échet à ses prédécesseurs ne laisse pas d'être suspecte. Cinq ans à peine se seraient écoulés entre Salamine et Eion (43) et le peuple, piétinant ses beaux principes, aurait accordé généreusement à Cimon ce qu'il avait refusé à Thémistocle et, avant ce dernier, à Miltiade ? Plutarque lui-même, intrigué par cette contradiction, propose une explication embarrassée : les exploits de Cimon auraient dépassé ceux de ses devanciers en ce que ces derniers se seraient contentés de repousser l'ennemi, tandis que le premier aurait porté la guerre jusque dans le pays des Mèdes ! (44).

Une explication : les rivalités de factions

Au vrai, cette contradiction s'expliquerait beaucoup plus aisément si, au lieu d'imputer à une grande rigueur civique et morale le refus d'honorer Miltiade et Thémistocle, l'on prenait en considération le jeu des forces politiques qui gravitaient autour de ces différentes personnalités.

Si mal renseigné encore que l'on soit sur la politique intérieure à Athènes à l'époque des guerres médiques, l'on sait au moins que la gloire de Miltiade fut de courte durée. L'échec de l'entreprise de Paros (45) n'eût certainement pas été si lourd de conséquences pour le vainqueur de Marathon si ses ennemis n'avaient constitué une faction puissante, impatiente de mettre un frein à ses ambitions. Nul doute qu'ils aient déjà veillé, au lendemain de sa victoire sur les Perses, à limiter ses prétentions à être l'objet d'honneurs particuliers. Au reste, la chose leur était d'autant plus aisée que, si assuré que chacun fût du rôle décisif joué par Miltiade pendant la bataille, il n'était pas le chef en titre de l'armée athénienne à Marathon. Ce rôle était dévolu au polémarque, Callimaque (46). Qui sait ce qu'aurait pu obtenir pour lui-même ce dernier, s'il n'avait eu la mauvaise fortune de mourir sur le champ de bataille ? Personne ne songea du moins à lui disputer l'honneur posthume de l'érection sur l'Acropole d'un monument sur lequel une inscription rappelait la part qu'il avait prise à la grande victoire de 490 (47). On peut se demander en tout cas si, contrairement aux insinuations d'Eschine et aux allégations de Plutarque qui se fait là sans doute l'écho de toute une longue tradition de malveillance, Miltiade a pu juger opportun de réclamer des faveurs particulières, quand il savait qu'il ne pouvait appuyer semblables exigences sur des fonctions officiellement exercées pendant la bataille. Il lui eût fallu pour ce faire une singulière naïveté ou, si l'on en croit ses ennemis, une extraordinaire absence d'humilité.

Quant à Thémistocle, aussitôt qu'il paraît sur la scène politique (48), nous le voyons aux prises avec une opposition résolue, composée, dans un premier temps, de ceux-là même qui firent condamner le poète Phrynikos pour avoir fait pleurer ses compatriotes sur la prise de Milet (49). Son programme de constructions navales ne manqua pas, de surcroît, de lui aliéner ceux qui redoutaient de voir les thètes prendre une dimension politique à la mesure de leur participation à la défense de la cité. L'on sait que l'opposition menée par Aristide, un instant désarmée par l'ostracisme de ce dernier, redressera la tête avec son retour aux affaires à la veille de Salamine et grâce au rôle déterminant qu'il joua dans la création de la première confédération maritime athénienne. L'on ne sait s'il faut ajouter foi à l'indication d'Aristote selon laquelle, au lendemain de la seconde guerre médique, l'Aréopage recouvra ses pouvoirs (50) ; il y a là, du moins, l'indice d'une réaction qui devait progressivement entraîner l'effacement des partisans de Thémistocle, en attendant l'ostracisme du héros de Salamine. Dès lors, on peut comprendre que, quoi qu'il en eût, Thémistocle dut se heurter dès le lendemain de la bataille à la résistance opiniâtre de ceux qui redoutaient de le voir retirer de toute récompense extraordinaire un surcroît de prestige et d'influence (51). L'absence d'honneurs rendus par Athènes à l'artisan de la grande victoire grecque (52) s'explique donc moins, nous semble-t-il, par les réticences d'une opinion rebelle à tout privilège accordé aux vainqueurs que par l'opposition d'une faction déterminée à en priver un adversaire politique redouté.

On comprend mieux alors qu'en revanche Cimon, l'un des prestigieux vainqueurs d'Eion, ait obtenu sans coup férir des honneurs que l'on disait alors sans précédents ; l'effacement de Thémistocle (53) lui donnait les coudées franches et la jeune gloire que lui valaient ses succès outre-mer ne risquait pas de porter ombrage à des adversaires qu'aucune personnalité d'envergure ne rassemblait plus. Nulle voix discordante ne se hasarda alors à exciper d'une entorse aux traditions, nul censeur ne le taxa d'hybris ; chacun parut trouver normal que la cité, sans paraître les désigner, accordât à Cimon et aux autres généraux, ses compagnons, l'insigne récompense qu'appelaient leurs exploits.

Si nous avons cru devoir insister si longuement sur le cas d'Athènes, c'est qu'en vérité ses usages, comparés à ceux qu'adoptent d'autres cités en la matière, à la même époque, nous paraissent trop singuliers pour que nous puissions accepter sans examen ce que nous en disait une tradition tardive. De fait, ailleurs l'on ne constate point semblable répugnance dans l'octroi d'honneurs distinctifs aux chefs vainqueurs.

La pratique en dehors d'Athènes

Après une victoire sur les Thessaliens, les Phocidiens envoient en offrande à Delphes les statues d'Apollon, de Tellias le devin et de tous les généraux qui avaient pris part à la bataille (54). De même, après la bataille de Platées contre les troupes de Xerxès, les Platéens placent dans le temple qu'ils construisent à Athéna la statue d'Arimnestos qui conduisait le contingent platéen (55). A Sparte, les Lacédémoniens remirent à Eurybiade qui commandait les forces grecques à Salamine une couronne d'olivier (56). Si modeste que semble être la récompense, elle n'en marque pas moins qu'Eurybiade, distingué ainsi par ce «prix de la valeur» (*aristeia*), fut considéré comme le meilleur. N'est-il pas curieux, à première vue, que Sparte que l'historiographie contemporaine présente souvent comme une cité particulièrement attachée aux structures collectives et foncièrement rebelle à toute forme de singularisation, ait cru devoir honorer ainsi l'un des siens, fût-il le général en chef ? (57).

D'une manière générale, on sait bien, un peu partout, reconnaître et honorer de façon exemplaire la conduite valeureuse d'un guerrier, même s'il n'est qu'un simple combattant : à Delphes, les Amphictyons ont fait représenter la statue de Scyllis de Scioné, plongeur renommé qui, lorsque la flotte de Xerxès fut en butte à une violente tempête au large du mont Pélion, paracheva sa destruction en coupant les ancrs et tout ce qui assurait la sécurité des navires (58). Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que des Athéniens, frustrés, pour les raisons que nous avons dites plus haut (intrigues politiques, jalousies personnelles), des honneurs auxquels ils pouvaient légitimement prétendre chez eux, soient allés ailleurs en savourer les délices. C'est ainsi que Thémistocle se rendit à Sparte où les Lacédémoniens, aux dires d'Hérodote, lui firent une belle réception et lui rendirent de grands honneurs : ils lui décernèrent une couronne d'olivier comme «prix du bon conseil et de l'habileté», lui offrirent le plus beau char qu'il y eût à Sparte et le firent accompagner à son départ par une escorte d'élite : les trois cents Hippeis (59).

A la vérité, il faut se rappeler, comme nous l'avons montré au début de cette étude, que pendant tout le V^e siècle — et ce sera aussi le cas dans la première moitié du IV^e siècle — la conception que l'on se faisait de la guerre et de la victoire à la guerre était une conception agonistique. Dans ces conditions, rien ne s'opposait à ce qu'on récompensât des chefs vainqueurs par des honneurs distinctifs, et cela dès le début du V^e siècle. Reconnaître cette évidence, ce n'est pas nier pour autant l'existence dans l'éthique civique d'une aspiration égalitariste. Les témoignages ne manquent pas qui montrent qu'à l'époque classique, à côté de l'esprit d'*aristeia*, l'idéal égalitaire tient une place considérable dans la sensibilité du citoyen (60). Mais il faut bien avouer qu'à la guerre, comme aux jeux, c'est-à-dire dans le domaine par excellence de l'agôn, l'esprit d'*aristeia* et son corollaire, la recherche des récompenses, ont tôt fait d'occulter le soin jaloux que la cité apporte, en d'autres circonstances, à maintenir la plus parfaite égalité entre les membres du corps civique. Ainsi, aucune pétition de principe n'interdisait que l'on honorât avec un éclat particulier les chefs vainqueurs. Quand ce ne fut pas fait, c'est parce que le jeu des factions rivales était

d'empêcher qu'un des chefs de l'heure ne tirât un surcroît de crédit d'une bonne fortune à la guerre. Encore ne fut-il pas toujours aisé de décourager les plus tenaces, si grande était la tentation de la gloire dans une société qui ne jetait pas l'anathème sur l'exploit.

NOTES DU CHAPITRE XIV

- (1) Cf. A. AYMARD, *Sur quelques vers d'Euripide qui poussèrent Alexandre au meurtre*, in *Mélanges Grégoire*, Paris, 1949, pp. 43-74 = *Études d'Histoire Ancienne*, Paris, 1967, pp. 51-72 ; du même, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, 1953, pp. 396-397.
- (2) Cf., par ex., L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957, pp. 116-121.
- (3) Cf., par ex., M. DETIENNE, *La Phalange. Problèmes et controverses*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 127-128.
- (4) C'est en particulier l'opinion de M. DETIENNE, *La Phalange...*, p. 128.
- (5) THUC., IV, 29-39.
- (6) ARISTOPH., *Cav.*, 565-580 ; mais le parti-pris d'Aristophane contre Cléon a été dénoncé avec raison par W.R. CONNOR, *The new politicians of fifth century Athens*, Princeton, 1971, pp. 73-76.
- (7) THUC., IV, 121.
- (8) PAUS., VI, 3, 14-16 ; X, 9, 1-10 ; PLUT., *Lys.*, 18, 1 ; *F.D.*, III, 1, 50.
- (9) Sur le profit qu'Athènes a néanmoins retiré de l'opération, cf. la mise au point récente de R. SEAGER, *Thrasybulus, Conon and Athenian imperialism*, 396-386, in *J.H.S.*, LXXXVII, 1967, pp. 95 sq.
- (10) TOD., II, 106.
- (11) TOD., II, 128. Tod pense que la statue fut érigé vers 375, donc après la mort de Conon qui survint peu après 392.
- (12) PAUS., I, 3, 1 ; ESCH., *C. Ctés.*, 243 ; DÉMOSTH., *C. Lept.*, 70 ; ISOCR., *Evag.*, 57 ; C. NEP., *Timoth.*, II, 3.
- (13) PAUS., I, 24, 7.
- (14) TOD., II, 130. Le monument semble avoir été érigé après la bataille de Leuctres. Ce n'est sans doute pas un tombeau, mais il est difficile d'en déterminer la nature d'après la base de pierre sur laquelle était gravée l'inscription.
- (15) Cf. A. AYMARD, *Sur quelques vers d'Euripide...*, pp. 70-72.
- (16) Cf. A. AYMARD, *op. cit.*, p. 64.
- (17) THUC., I, 132, 1.
- (18) Selon K. MEISTER, *Das panhellenische Weihepigramm auf der Schlangensäule von Delphi*, in *Epigraphica*, 33, 1971, pp. 20-26, l'épigramme de remplacement mentionnée par Diodore, XI, 33, 2, ne serait pas authentique ; Ephore que suit ici Diodore se serait trompé.
- (19) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Consecratio* (Pottier).
- (20) Cf. HEROD., I, 14, qui relève que le trésor dit «des Corinthiens» à Delphes n'est pas un trésor du peuple corinthien, mais de Cypsélos ; sur le rétablissement du nom des Corinthiens sur les dédicaces, cf. PLUT., *De Pyth. orac.*, 13.
- (21) DIOD., XI, 26, 7 ; ATHEN., VI, 231 f ; *Syll.*³, 34 et 35 c.
- (22) PAUS., VI, 19, 6.
- (23) Au reste, on sait qu'un procès lui fut intenté sur ce chef d'accusation à son retour à Athènes en 494/93 : HEROD., VI, 104.
- (24) On sait qu'elle fut considérable : femmes, chevaux, chars, chameaux et bien d'autres choses en abondance, dit HERODOTE (IX, 81).
- (25) *Apud* ATHEN., XII, 536 b.
- (26) A. AYMARD, *op. cit.*, p. 65.
- (27) Sur cet épisode de la carrière de Pausanias, cf. Ch. W. FORNARA, *Some aspects of the career of Pausanias*, in *Historia*, XV, 1966, pp. 257 sq., qui lave toutefois Pausanias de l'accusation de médisme dont Thucydide se fait l'écho.
- (28) PAUS., V, 14, 5-6.
- (29) Comme le font observer H.W. PARKE et B.E.W. WORMELL, *The Delphic oracle*, I, p. 177, aucune des deux explications suggérées par Pausanias n'est convaincante, car le dieu, loin de refuser les offrandes,

les réclame parfois, comme il le fit pour les Eginètes (HEROD., VIII, 122) ; d'autre part, la prise en considération des intérêts de Thémistocle par l'oracle paraît tout à fait improbable. Les auteurs se refusent toutefois à tenir cet oracle pour une invention *post eventum* et concluent en le considérant comme une énigme.

- (30) PAUS., X, 8, 1.
- (31) DEMOSTH., *C. Aristocr.*, 196-198.
- (32) DEMOSTH., *Org. fin.*, 21-22.
- (33) ESCH., *C. Ctés.*, 186.
- (34) A. AYMARD, *op. cit.*, p. 62.
- (35) DEMOSTH., *C. Aristocr.*, 201-203.
- (36) *Ibid.*, 197.
- (37) DEMOSTH., *C. Lept.*, 112-113.
- (38) On n'insistera pas sur cette rivalité de factions bien connue ; cf. récemment G. CAWKWELL, *The crowning of Demosthenes*, in *Cl. Q.*, XIX, 1969, pp. 163 sq.
- (39) Sur ces épigrammes, cf. *supra*, pp. 274-275.
- (40) ESCH., *C. Ctés.*, 183.
- (41) On notera ici, s'agissant de généraux, l'ambivalence (voulue ?) du mot *misthos* traduit ici par «récompense» et qui peut désigner aussi le salaire, la solde. Sur les deux sens du mot, cf. Ed. WILL, *Notes sur μισθός*, in *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, pp. 426-438.
- (42) PLUT., *Cim.*, 8, 1.
- (43) Nous adoptons ici pour Eion la date traditionnelle de 476/75. La date de 470/69 a été proposée par J.D. SMART, *Kimon's capture of Eion*, in *J.H.S.*, LXXXVII, 1967, pp. 136 sq ; *Contra*, cf. D. ASHERI, *Studio sulla storia della colonizzazione di Anfipoli sino alla conquista macedone*, in *R.F.I.C.*, XCV, 1967, pp. 5 sq., qui donne de bonnes raisons de maintenir la date de 476/75.
- (44) Certains modernes adoptent un point de vue analogue : F. JACOBY, *Some Athenian epigrams from Persian war*, in *Hesperia*, 1945, pp. 156-211, soutient l'idée (p. 209) que les Athéniens étaient particulièrement fiers d'une victoire qui consolidait leur nouvelle confédération et qui augurait bien d'une croisade faite sous leur direction pour libérer les Grecs d'Ionie du joug perse. On fera des réserves sur cette seconde raison : l'idée d'une «croisade» pour libérer les Grecs d'Asie n'a probablement jamais existé que dans l'esprit des orateurs du IV^e siècle, notamment d'Isocrate ; cf. sur ce point l'analyse très pertinente de R. SEALEY, *The origin of the Delian league*, in *Studies presented to V. Ehrenberg*, Oxford, 1966, pp. 235 sq., qui devrait mettre un terme à ce *topos* dans l'historiographie moderne.
- (45) Elle eut lieu tout de suite après Marathon : cf. P. BICKNELL, *The date of Miltiades' Parian expedition*, in *A.C.*, XLI, 1972, pp. 225-227.
- (46) Cf. N.G.L. HAMMOND, *Strategia and hegemonia in fifth century Athens*, in *Cl. Q.*, XIX, 1969, pp. 111-114, repris dans *Studies in Greek history*, Oxford, 1973, pp. 346-374 ; pour P. BICKNELL, *The command structure and the generals of the Marathon campaign*, in *A.C.*, XXXIX, 1970, pp. 427-442, le polémarque n'aurait pas été seulement le chef en titre, mais le chef effectif de l'armée à Marathon.
- (47) Sur cette inscription, cf. *supra*, p. 272.
- (48) On a discuté pour savoir s'il fallait placer son archontat en 493 ou 483 : cf. Ch. W. FORNARA, *Themistocles' archonship*, in *Historia*, XX, 1971, pp. 534-544, et A.A. MOSSHAMMER, *Themistocles' archonship in the chronographic tradition*, in *Hermes*, CIII, 1975, pp. 222-234, qui penchent pour la date basse contre J. LABARBE, *La loi navale de Thémistocle*, Paris, 1957, pp. 84-85, qui tient pour la date haute avec la plupart des modernes ; mais, quoi qu'il en soit, on peut estimer que dès 487/86, il joue un rôle important et s'attire de nombreuses inimitiés comme l'attestent les nombreux *ostraka* qui portaient son nom à cette date : cf. F.J. PROST, *Themistocles and Mnesiphilus*, in *Historia*, XX, 1971, pp. 20-25.
- (49) Il s'agit des menées non pas, à proprement parler, d'un parti «perse» comme on l'a dit quelquefois, mais d'une faction fidèle aux Pisistratides : cf. sur ce point F. GHINATTI, *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Rome, 1970, pp. 125 sq.
- (50) ARIST., *Ath. Pol.*, XXIII, 1. Sur l'utilisation de ce texte comme document historique, J. DAY et M. CHAMBERS, *Aristotle's history of Athenian democracy*, Berkeley, 1962, ont formulé d'importantes

réserves qui mettent en question les renseignements que nous tenons d'Aristote sur l'histoire politique d'Athènes.

- (51) Cf. dans HEROD., VIII, 124, le récit de son altercation avec le nommé Timodemos d'Aphidna qui discute avec aigreur les honneurs que Thémistocle avait reçus chez les Lacédémoniens ; aigreur qui contraste avec l'unanimité qui se fit chez les Grecs pour accorder à Thémistocle la seconde place pour le prix de la valeur (*ibid.*, par. 123).
- (52) PAUS., I, 18, 4, signale à côté du Prytanée une statue de Thémistocle, mais on ne saurait dire quand elle fut érigée.
- (53) Effacement qui a précédé de plusieurs années son ostracisme qu'il faut situer vers 471/70. Entre-temps il semble avoir été affecté à des missions techniques, comme l'a montré Ch. W. FORNARA, *Themistocles' archonship* (*supra*, n. 48).
- (54) PAUS., X, 1, 8. Bataille qui se situerait «avant l'invasion de Xerxès», aux dires d'HERODOTE, VIII, 27.
- (55) PAUS., IX, 4, 2.
- (56) HEROD., VIII, 124.
- (57) A. AYMARD, *op. cit.*, p. 67, avoue d'ailleurs sa perplexité devant ces exemples spartiates.
- (58) PAUS., X, 19, 6.
- (59) HEROD., VIII, 124.
- (60) Sur ces deux composantes de l'éthique civique, cf. l'analyse pertinente de Ed. Will, *Le monde grec et l'Orient. Le Ve siècle*, pp. 428-429.

CHAPITRE XV

LE VAINQUEUR ET LA TENTATION DE LA VIE DIVINE

A) LE TRIOMPHE

Les Grecs de l'époque classique ont-ils connu une cérémonie analogue au triomphe que célébraient à Rome les généraux vainqueurs ? Une fois de plus, il nous faut d'abord nous tourner vers les jeux.

Certains témoignages font entrevoir que le vainqueur aux grands Jeux Panhelléniques, de retour chez lui, était accueilli par un cortège qui avait toutes les apparences d'un cortège triomphal. Dans les *Nuées* d'Aristophane, l'épouse de Strepsiade, s'adressant à son fils, lui dit : « Quand tu seras grand et que tu conduiras ton char vers la cité, comme Mégaclês, vêtu de la *xustis*... » (1)*. De son côté, Diodore (XIII, 82) nous décrit ainsi l'entrée à Agrigente d'un vainqueur aux Jeux : « Dans l'Olympiade précédente, c'est-à-dire la quatre-vingt-douzième, Exairétos d'Agrigente, vainqueur, fut conduit sur un char dans la ville. Lui faisaient cortège, sans parler du reste, trois cents biges de chevaux blancs, tous fournis par les Agrigentins » (2).

Il semble, au vu de ces deux passages (3), que le vainqueur, attendu en dehors de la ville, se soit dirigé vers elle accompagné de tout un cortège d'admirateurs et, assurément, de représentants officiels de la cité. Ce cortège ne paraît pas avoir été improvisé, mais l'ordonnance en était à coup sûr minutieusement préparée, comme le laisse voir l'exemple d'Agrigente.

L'eisélasis

Mais il y a plus intéressant encore. Il semble que l'entrée du cortège triomphal dans la ville se soit faite selon une curieuse pratique que nous décrivent plusieurs auteurs :

1. Plutarque, *Quaest. Conviv.*, II, 5, 2 :

« Le fait qu'il soit permis aux vainqueurs aux Jeux qui font leur entrée (4) (dans la ville) d'enfoncer et de jeter bas une partie des murs a la signification suivante : une cité qui possède des hommes capables de combattre et de vaincre n'a pas grand besoin de remparts ».

*Voir notes p. 312.

2. Suétone, *Néron*, 25 :

«Revenu de Grèce à Naples, comme c'était dans cette ville qu'il avait pour la première fois produit ses talents, il (Néron) y fit son entrée sur un char attelé de chevaux blancs, par une brèche ouverte dans la muraille, comme c'est l'usage pour les vainqueurs des Jeux Sacrés ; il entra de même à Antium, puis dans sa propriété d'Albe, ensuite à Rome». (Suit la description du cortège triomphal).

3. Dion Cassius, LXIII, 20 :

«Quand il (Néron) entra à Rome, une partie du mur fut abattue et une partie du cadre de la porte brisée, car certains disaient qu'il était de coutume de faire chacune des opérations pour les vainqueurs aux Jeux».

Ainsi, à en croire ces témoignages, le vainqueur aux Jeux faisait son entrée par une brèche pratiquée à cet effet dans la muraille. Les textes de Suétone et de Dion Cassius, bien qu'ils concernent l'époque romaine, font expressément allusion à l'ancienneté de cette coutume ; le contexte dans lequel s'inscrit le triomphe de Néron – un voyage en Grèce au cours duquel il a participé à de nombreux jeux – laisse peu de doute sur l'origine grecque de cette pratique et sur l'emprunt direct qu'en fait le prince (5). Divers auteurs modernes ont appelé l'attention sur ce rite qu'ils ont bien décrit comme un rite triomphal, mais sans chercher à en dégager la signification profonde (6).

Seul, à notre connaissance, H.S. Versnel (7) a tenté d'en donner une explication originale. L'auteur part de diverses constatations : il souligne d'abord l'importance considérable que la cité accorde à la personne du vainqueur : tout se passe comme si, en le couvrant d'honneurs (somme d'argent, repas au Prytanée, proédrie, comme ce fut le cas à Athènes, par exemple), on voulait l'inciter à demeurer dans sa cité d'origine et le dissuader de s'établir ailleurs, d'autant que, comme on le sait, le vainqueur aux Jeux Panhelléniques avait le droit de se proclamer lui-même citoyen d'une autre cité (8) ; il appelle notre attention, d'autre part, sur l'usage surprenant qui était fait de certains attributs du vainqueur comme, par exemple, la couronne : ainsi Milon de Croton, six fois vainqueur aux Jeux Olympiques est désigné pour commander l'armée de sa ville en lieu et place du stratège et part pour la guerre, la couronne sur la tête. C'est que, nous dit H.S. Versnel, le vainqueur est porteur de *mana*, c'est-à-dire de «the magic quality which makes one man superior to another» ; lui confier la conduite de la guerre, avec la couronne sur la tête, c'est supposer que, vainqueur une fois, il le sera à nouveau. On comprend dès lors que le vainqueur constitue pour sa ville une acquisition précieuse : détenteur de *mana*, il apporte et conserve à sa ville et à ses concitoyens la bonne fortune, non seulement dans le domaine militaire, mais dans tous les domaines. Le rite de l'*eisélasis* qui consiste à pratiquer une brèche dans le mur de la ville pour laisser entrer le vainqueur, puis à la refermer derrière lui, a pour but de retenir dans l'enceinte de la cité le vainqueur et la vertu bénéfique dont il se trouve chargé.

H.S. Versnel pense trouver confirmation de la justesse de son interprétation dans un rite exactement inverse, celui de l'*exelasis* que Plutarque rapporte en ces termes : «Il y a un rite ancestral que l'archonte accomplit sur le foyer de la cité et que toute autre personne peut faire chez soi : on l'appelle l'expulsion (*exelasis*) de la faim. En touchant un serviteur avec des baguettes d'agnus-castus, on le chasse par la porte en disant : dehors la Faim, entrez Prospérité et Santé» (9). Ce rite, relève H.S. Versnel, peut être rapproché de celui qui consistait à chasser un *pharmakos* de la ville pour écarter d'elle une souillure. L'auteur renforce enfin sa démonstration en rappelant l'usage qui

a cours aux Pays-Bas d'utiliser, pour sortir les morts des maisons, une porte qui n'est affectée qu'à cet usage.

L'hypothèse est séduisante. Elle appelle néanmoins plusieurs remarques :

On peut difficilement suivre H.S. Versnel dans l'utilisation qu'il fait de la notion de *mana* dont il faut bien reconnaître aujourd'hui qu'elle ne suffit pas toujours à rendre compte de la réalité qu'elle prétend embrasser (10). Au demeurant, dire que le *mana* du vainqueur est «the magic quality which makes one man superior to another», c'est, d'une part, tirer vers le magique une notion qui est susceptible d'une acception beaucoup plus large, d'autre part et surtout, renoncer à rendre compte de l'origine de ce *mana*. Or il a été bien démontré par divers auteurs (11) que le *mana* n'est pas une force magique impersonnelle, mais qu'«un objet, un phénomène cosmique, un être quelconque, etc..., possèdent du *mana* grâce à l'intervention d'un esprit ou à la confusion avec l'épiphanie d'un être divin quelconque» (12).

Voilà qui nous ramène au divin auquel il vaut mieux recourir selon nous pour expliquer à la fois les vertus qui s'attachent au vainqueur et le rite si particulier qui préside à son retour dans la cité. Dans le contexte grec qui est ici le nôtre, il faut se souvenir que la victoire était perçue non seulement comme un don des dieux, mais encore très souvent comme le résultat d'une participation effective des dieux à l'action qui la procurait. Point n'est besoin d'insister sur un aspect que la littérature épique et légendaire a complaisamment évoqué (13) et dont, nous l'avons vu, les exemples abondent avec les récits d'épiphanie à l'époque classique (14) ; si donc le vainqueur se trouve chargé de quelque vertu, il ne la tient pas d'on ne sait quelle force impersonnelle, mais assurément du commerce étroit qu'il a entretenu au cours de l'épreuve avec le dieu qui l'a secondé. Il est désormais marqué par ce contact ; il est l'élu du dieu ; la couronne qu'il porte et dont nous avons rappelé ailleurs qu'elle est souvent associée à une qualité ou à une fonction religieuse (15), est précisément le signe de cette élection divine.

Aussi est-ce pour souligner cette situation hors du commun que le vainqueur est introduit dans la cité par une entrée *réservee*. Nous disons bien *réservee*. H.S. Versnel laisse entendre qu'il s'agissait d'une simple brèche pratiquée pour la circonstance : «The winner of unspecified games in Greece was granted a peculiar privilege : he was allowed to enter his native town through a gap in the town-wall, *made for the occasion*» (16). Mais le texte de Dion Cassius nous invite à penser qu'il s'agissait d'une ouverture préalablement aménagée et que l'on *rouvrait* pour l'entrée d'un vainqueur : «Une partie du mur fut abattue et une partie du cadre de la porte brisée» (17), dit-il en rapportant l'entrée de Néron à Rome. Le vainqueur passait donc par une porte et non pas par une simple brèche pratiquée en quelque point indéterminé des murs. Cette indication est valable pour la Grèce aussi bien que pour Rome puisque nous savons que Néron suivait un usage grec, comme nous l'a rappelé Suétone.

De quelle porte pouvait-il s'agir ? Certainement pas d'une des portes principales de la ville. On sait que celles-ci ne se présentaient pas comme une simple interruption dans la continuité des murs, mais étaient généralement disposées en retrait de la ligne générale des remparts, de sorte que l'assaillant fût obligé de s'engager dans un étroit passage au fond duquel se trouvait la porte. Ce dispositif fut perfectionné, dès le V^e siècle, par l'adoption du plan à recouvrement (les deux parties du mur se chevauchant sur quelques mètres) ou à corridor (l'entrée étant ménagée au fond d'une sorte d'entonnoir), système amélioré encore au IV^e siècle par l'adjonction de tours (18). On imagine mal qu'un pareil dispositif pût être jeté bas dans le seul but d'accueillir le vainqueur

aux Jeux. Il faut donc admettre qu'il y avait quelque part dans le mur d'enceinte, mais à un endroit déterminé, une porte qui restait habituellement murée et que l'on rouvrait pour le retour du vainqueur, en brisant le pan de mur qui l'obstruait et en dégageant ainsi une sorte d'arcade dans le rempart (19). Cette explication nous paraît mieux s'accorder à certains impératifs techniques. On voit mal, en effet, comment l'on aurait pu pratiquer une brèche à la base d'un mur de plusieurs mètres de haut sans risquer de faire s'effondrer celui-ci. Il fallait certainement préparer l'emplacement de cette brèche en la confortant sur trois côtés ou, à tout le moins, dans sa partie supérieure par un linteau. Ainsi l'on faisait entrer par une porte spéciale, comme on le ferait pour un dieu, celui que sa victoire désignait comme investi d'une onction divine. L'interprétation magique, pour intéressante qu'elle soit, ne nous paraît pas s'imposer.

Le cortège triomphal

Mais ce n'est pas seulement dans l'*eisélasis* qu'il faut chercher l'aspect religieux du triomphe ; c'est aussi dans la procession qui lui faisait suite. Le témoignage de Diodore laisse en effet bien supposer qu'il y avait un cortège. De fait, il eût été bien étonnant qu'il n'en fût pas ainsi à l'occasion d'une victoire. Car toute la tradition mythique est là pour nous montrer, comme nous le rappelle très justement Henri Jeanmaire, que « celui que désigne la victoire est d'abord meneur de procession » (19 bis). Ainsi, dans le mythe du combat de Xanthos contre Mélanthos, le vainqueur Mélanthos apparaît comme *Andropompos*.

Il en est de même dans le rituel de certaines fêtes : la fête des Oschophories d'Athènes comportait un agôn qui opposait, à la course, vingt jeunes gens s'affrontant par paires, du temple de Dionysos à Athènes au téménos d'Athéna Skiras à Phalère ; à l'issue de cette compétition, un *cômos* menait les participants de Phalère à Athènes, *cômos* dans lequel figuraient les dix vainqueurs de l'épreuve suivis d'un chœur (20). Avec les Oschophories, nous voici amenés à Dionysos dont de nombreux aspects du mythe et du culte sont en rapport avec la victoire (21).

Il ne serait pas surprenant, dès lors, que la notion de triomphe, de cortège triomphal, soit intimement liée aux rites du culte de Dionysos. Certes il nous faut écarter certaines traditions postérieures à l'époque classique qui est l'objet de notre enquête : la pompe triomphale qu'on prête au dieu revenant de l'Inde, monté sur un char traîné par des panthères et accompagné de Silènes, de Satyres et de Bacchantes a été certainement imaginée postérieurement à l'expédition indienne d'Alexandre. C'est également assez tard qu'il nous est dit que Dionysos fut le premier, avec Zeus, à avoir mené un triomphe (22). Et c'est Tertullien qui nous apprend que Dionysos aurait porté, le premier, la couronne des triomphateurs (23). Mais on peut tout de même se demander si, dès l'époque classique, le cortège dionysiaque, tel qu'il apparaît dans le mythe et dans les rites, n'est pas déjà un cortège triomphal.

Peut-on en trouver la preuve dans le fait que, selon certains auteurs, le triomphe romain, *triumphus*, tirerait son origine directement d'une cérémonie grecque appelée $\theta\rho\upsilon\alpha\mu\beta\omicron\varsigma$ (24) ? Mais H.S. Versnel a montré que les tenants de cette théorie étaient eux-mêmes victimes d'une longue série d'auteurs qui ont donné, à tort, au mot $\theta\rho\upsilon\alpha\mu\beta\omicron\varsigma$ le sens de danse, cortège, défilé, qu'il n'a pas à l'origine et qu'il n'a pris que par contamination à l'époque romaine (25). Le terme n'a d'abord été, selon H.S. Versnel, qu'une exclamation rituelle qui a fini par devenir une épiclèse de Dionysos (26) ; ce dieu se caractérisant par l'épiphanie, n'apparaît jamais de lui-même, mais doit être appelé à grands renforts de cris, de bruits et d'instruments ; $\theta\rho\upsilon\alpha\mu\beta\omicron\varsigma$ est donc, à

proprement parler, un cri, à l'époque grecque, et c'est seulement ce cri que les Romains emprunteront aux Grecs, la cérémonie du triomphe elle-même étant d'origine étrusque. Le mot a eu également la signification d'hymne, de chant en l'honneur de Dionysos, mais en aucun cas il n'aurait eu celle de danse, de défilé et de cortège (27). Si l'on accepte la démonstration de H.S. Versnel, il faut chercher dans une autre direction les indices de l'existence d'un cortège triomphal dans le culte de Dionysos. Abandonnons donc la terminologie pour interroger les rites eux-mêmes.

Les fêtes athéniennes de Dionysos célèbrent, on le sait, le retour du dieu après sa disparition dans les profondeurs de la terre, de la mer ou de la mort ; mais c'est un retour de vainqueur, puisqu'à chacune de ces épreuves, après avoir eu, un moment, le dessous, le dieu triomphe du ou des adversaires qui ont provoqué son effacement. Ce dieu qui meurt et qui renaît, ce dieu qui disparaît et réapparaît et dont on provoque l'épiphanie par des invocations rituelles, est un dieu victorieux. C'est donc comme tel qu'il sera fêté au milieu de l'exubérance de ses fidèles. H. Jeanmaire remarquait déjà que «les épiphanies de Dionysos, ses *catagôgia* qui donnaient lieu à processions et mascarades avaient toujours revêtu un certain caractère triomphal, triomphe des forces de vie et de renouveau ; le *cômos*, c'est-à-dire le défilé ou le monôme des masques ou des buveurs que Dionysos était censé conduire, avait le caractère d'une procession triomphale à proportion même de la licence qui l'accompagnait (28)». Nous faisons volontiers nôtre cette analyse qui relève les aspects triomphaux, à la fois dans les rites de retour et dans le défilé conduit par Dionysos. On se gardera, toutefois, de donner à l'expression «forces de vie et de renouveau» une signification qui la rattacherait trop étroitement au mythe saisonnier d'une nature qui, chaque année, meurt et renaît. La date tardive des fêtes dionysiaques qui n'ont rien de printanier nous l'interdit. Ce qui est célébré, en vérité, c'est le triomphe du dieu sur les périls qui l'ont menacé, dieu dont on offre ainsi la geste en modèle aux mortels.

La notion de triomphe ou, plus exactement, de cortège triomphal ne semble donc pas étrangère aux mœurs grecques et paraît avoir puisé son modèle dans le cortège dionysiaque. Nous avons vu que c'était une pratique observée par les vainqueurs aux Jeux, mais qu'en était-il du vainqueur à la guerre ?

Le vainqueur à la guerre et le cortège triomphal

A première vue, nos sources sont muettes sur ce point et l'on serait tenté de croire que les Grecs des V^e et IV^e siècles n'ont rien pratiqué, dans ce domaine, qui pût s'apparenter de près ou de loin avec ce qu'avaient connu les Romains. Mais, à examiner de plus près les textes de l'époque classique, on peut se demander si ce n'est pas d'un véritable cortège triomphal que nous parle Plutarque, d'après Douris de Samos, dans le récit qu'il nous fait du retour d'Alcibiade à Athènes en 407, après une série de victoires navales et terrestres :

Plutarque : *Alcibiade*, 32 :

«Alcibiade s'embarqua, impatient qu'il était à présent de revoir sa patrie et plus désireux encore de se montrer à ses concitoyens après tant de victoires remportées sur les ennemis. Les navires athéniens étaient, sur tout leur pourtour, ornés d'une grande quantité de boucliers et de butin. Alcibiade traînait dans son sillage beaucoup de vaisseaux pris à l'ennemi et transportait, en nombre encore plus grand, les figures de proue des navires qu'il avait vaincus et détruits. Les uns et les autres, au total, ne montaient pas à moins de deux cents. Douris de Samos qui prétendait descendre d'Alcibiade, nous donne d'autres détails encore ; d'après lui, le joueur de flûte chargé de

rythmer les gestes des rameurs était Chrysogonos, vainqueur aux Jeux Pythiques et le chef de manœuvre était l'acteur tragique Callipidès ; tous deux portaient des tuniques droites, des robes traînantes (ξυστιῦδας) et tous les ornements habituels des concours ; enfin, selon Douris, le vaisseau amiral entra dans le port avec une voile de pourpre ; on aurait dit qu'ils conduisaient, après boire, un *cômos*» (29).

Plutarque accueille avec quelque scepticisme le récit de Douris, n'en ayant trouvé aucune mention ni chez Théopompe, ni chez Ephore, ni chez Xénophon. Il ne croit pas qu'Alcibiade ait commis la maladresse de braver ses compatriotes en faisant montre d'un tel faste quand il avait encore à se faire pardonner bien des incartades passées (30). Pour lui, Alcibiade aborde Athènes avec plus d'humilité, attendant les premières manifestations de sympathie pour affronter ses compatriotes. Il n'est pas impossible en effet que Douris, qui se disait parent d'Alcibiade, ait cherché à enjoliver la scène du retour du vainqueur de Cyzique (31). Mais cela n'ôte rien à l'intérêt documentaire de ce récit. Douris nous décrit ce que pouvait être un retour triomphal à l'époque classique et peu importe à notre propos qu'il ait été effectivement celui d'Alcibiade. On notera en tout cas la double référence : aux jeux d'une part, à Dionysos d'autre part, référence qui laisse peu de doute sur la signification de ce cortège.

Comme dans le triomphe qui suit la victoire aux Jeux, nous avons mention de la *xustis*, cette tunique talaire dont nous avons vu précédemment que, selon Aristophane, elle habitait l'olympionique quand il rentrait dans sa ville. Les scholiastes, on s'en souvient, nous précisaient que cette tunique était pourpre ; ici la pourpre est également présente, mais dans la voile qui équipe le navire amiral. Couronnes, bandelettes, palmes constituaient sans doute les «ornements habituels des concours» dont il est question (32). Enfin il n'est pas sans intérêt de noter que les meneurs de procession, c'est-à-dire ceux qui donnent à ce cortège son allure, l'aulète et le *kéleustès*, sont tous deux des habitués des jeux et concours.

Le vainqueur, nouveau Dionysos ?

Mais plus intéressante encore est la référence à Dionysos : «On aurait dit qu'ils conduisaient, après boire, un *cômos*». La réflexion n'est certainement pas de Plutarque qui n'eût pas manqué de voir là, sans plus, ces pratiques triomphales auxquelles un Grec de son temps était accoutumé. Il y a de bonnes raisons de penser qu'elle est de Douris de Samos qui traduit ainsi le sentiment des témoins oculaires des événements, tel qu'il a pu lui être transmis par sa parentèle. Dans ces conditions, tout se passe comme si ce cortège triomphal qui accompagnait, à son retour chez lui, le vainqueur à la guerre n'était pas perçu comme tel, mais comme un cortège dionysiaque. Bien mieux, nous disons que la confusion était sans doute entretenue volontairement par le vainqueur lui-même à qui il suffisait, pour célébrer son triomphe, d'apparaître comme un nouveau Dionysos.

Poussons plus loin l'analyse de l'exemple d'Alcibiade. Ce cortège naval peut paraître pour le moins insolite, les exemples empruntés aux jeux nous ayant rendu plus familière l'entrée sur un char tiré par deux ou quatre chevaux (33). Certes on peut penser que le retour par mer d'Alcibiade et la nature de ses victoires imposaient ce type de cortège, mais nous pensons que la référence à Dionysos, ici non plus, n'est pas absente du processus triomphal choisi par notre vainqueur. On connaît plusieurs exemples dans la littérature et l'art d'un Dionysos arrivant par la mer, soit sur un navire, soit même en marchant sur la mer (34). Bien mieux, dans la fête des Anthestéries, c'est sur un char naval que le dieu était censé faire son entrée dans la ville (35). Plusieurs vases

représentent ce type de véhicule : bateau porté sur quatre roues de chariot, tiré par des satyres, et à l'intérieur duquel est assis Dionysos tenant dans une main un pied de vigne (36).

Au reste, si nous voulions relever toutes les connotations dionysiaques du triomphe d'Alcibiade, nous ne saurions passer sous silence ce que Plutarque nous dit de l'atmosphère qui prévaut dans la foule au moment même où celle-ci fait fête au vainqueur de Cyzique : « Mais, à cette allégresse publique se mêlait une grande tristesse, et le souvenir des malheurs passés leur revenait au spectacle de la félicité présente » (37). Cette joie mêlée de tristesse n'est pas sans rappeler la fête des Anthestéries qui revêtait un double aspect joyeux et funèbre. On sait en effet que, si l'arrivée de Dionysos était précédée de réjouissances bruyantes et si son entrée se faisait au milieu de la liesse générale, la journée même de son triomphe était tenue pour néfaste ; les âmes des morts étaient censées revenir ce jour-là et, avec elles, s'installaient tristesse et recueillement (38). Nous n'avons pas à revenir ici sur les explications qui ont été données de cette ambiguïté (39), mais à constater que, sans raison vraiment déterminante (40), la foule de ceux qui accueillent Alcibiade se laisse gagner par la tristesse comme s'il allait de soi que celle-ci se mêlât à leur joie, ainsi qu'il était d'usage pour fêter le retour de Dionysos.

Ce triomphe d'Alcibiade n'est pas sans rappeler, d'ailleurs, un autre triomphe qui, outre qu'il présente avec lui d'étonnantes similitudes, nous ramène lui aussi à Dionysos. Nous voulons parler du retour triomphal de Thésée. Les éléments communs aux deux retours sont les suivants :

1) Le retour se fait par mer, mais le vainqueur n'attend pas d'aborder pour signaler son succès. Il arbore la pourpre, symbole de la victoire. Dans une version de la légende de Thésée que connaît le poète Simonide, ce n'est pas une voile blanche qu'Egée aurait remise à son fils avant son départ, mais une voile « de pourpre, teinte en l'humide fleur de l'yeuse féconde » (41).

2) Une fois débarqué, le vainqueur est emporté dans un *cômos* qui le conduit, couronné (42), de la mer à la ville.

3) Un mélange de joie et de tristesse préside aux manifestations. En effet, à l'allégresse du retour victorieux de Thésée et de ses compagnons se mêle, nous dit-on, la douleur causée par la mort d'Egée ; de sorte que, après les libations d'action de grâce, c'est « en poussant des cris et des gémissements qu'ils montèrent en toute hâte vers la ville ». C'est la raison pour laquelle, nous précise Plutarque, aujourd'hui encore, à la fête des Oschophories, au moment des libations, les assistants crient : « Eleleu, iou, iou ! ». « Le premier de ces cris est celui qu'on pousse d'habitude quand on se hâte et qu'on chante le péan, tandis que le second marque la stupeur et le trouble » (43). Avec les Oschophories, nous voilà ramenés à Dionysos.

On a parfois cherché à minimiser la part de ce dieu dans cette fête. De fait, outre qu'il en partage les honneurs avec Athéna (44), les rites célébrant le retour de Thésée en constitueraient la trame essentielle, si l'on en croit Plutarque : c'est Thésée qui aurait déguisé deux de ses compagnons en jeunes filles, ce qui expliquerait la présence dans le *cômos* des Oschophories de deux jeunes gens d'apparence féminine ; l'usage de faire bouillir des légumes dans une marmite le 7 du mois de Pyanopsion viendrait de ce que les compagnons de Thésée mêlèrent ce qui leur restait de vivres dans une marmite commune et s'attablèrent pour un même repas ; l'*eirésionè*, cette branche d'olivier entourée de laine que portent les participants, rappellerait le rameau de suppliant pareillement garni que Thésée aurait offert à Apollon avant le départ ; les *deipnophores*, ces « porteuses de repas », qu'on associe à la fête au moment du sacrifice, représenteraient les mères des enfants

qui seraient venus, avant le départ de ceux-ci pour la Crète, leur apporter de la nourriture ; enfin, et pour tout dire, ce serait Thésée qui, selon Plutarque, aurait institué la fête des Oschophories.

On serait tenté de croire que Dionysos n'intervient dans ces «fêtes du retour» que par accident en quelque sorte, en raison des interférences de son mythe avec celui de Thésée dans l'épisode de l'abandon d'Ariane ou bien parce que le retour de Thésée et de ses compagnons était survenu au printemps, saison particulièrement associée au culte de Dionysos. C'est ainsi que l'on pourrait interpréter, par exemple, ce que nous dit Plutarque à propos des rameaux chargés de grappes que portent les jeunes gens pendant la fête des Oschophories : «On porte ces rameaux pour complaire à Dionysos et à Ariane, à cause de la légende qui les concerne, ou plutôt parce que les jeunes gens revinrent au temps de la récolte des fruits» (45). Mais la participation de Dionysos ne se résume à cette brève interférence que si l'on accepte les Oschophories comme une fête célébrant réellement le retour de Thésée.

Or il n'est pas exclu, comme l'a naguère suggéré H. Jeanmaire (46), que le mythe du retour de Thésée ne soit rien d'autre qu'un mythe étiologique forgé pour rendre compte de rites dont la signification première s'était estompée. Il s'agirait, en l'occurrence, de rites de sortie des épreuves d'initiation, rites célébrés originellement le 7 de Pyanepsion. Dès le début du Ve siècle, sinon antérieurement, ces cérémonies du 7 auraient été comprises comme se rapportant à la geste de Thésée ; de sorte que, au moment du développement du culte du héros sous l'impulsion de Cimon, elles auraient été englobées dans un ensemble de cérémonies qui, entre le 6 et le 12 de Pyanepsion, constituèrent les Théseia. Si l'on admet cette hypothèse, la relation de Dionysos avec ces rites prend un relief particulier quand on sait que ce dieu préside à un certain nombre de pratiques initiatiques (47). Il est donc naturel que l'une des dernières épreuves imposées aux jeunes gens comporte une course dont le départ est donné de son temple et que le cortège où figurent les vainqueurs ait l'allure d'un *cómos*. Ainsi la référence à Dionysos dans l'interprétation «théséienne» des Oschophories, loin d'être accidentelle, apparaît comme essentielle.

Mais l'on peut également songer à une hypothèse différente (48) qui nous est suggérée, au demeurant, par une autre lecture de la phrase de Plutarque citée plus haut : «On porte ces rameaux pour complaire à Dionysos et à Ariane». Il pourrait s'agir là d'une allusion à l'explication qui aurait prévalu à Athènes avant l'aition théséien : ces rites de Pyanepsion étaient destinés à célébrer l'arrivée triomphale de Dionysos dont les fêtes vont, à partir de cette date, occuper largement le calendrier athénien (49). Quoi qu'il en soit, que le retour légendaire de Thésée se soit substitué à des rites de sortie patronnés par Dionysos ou qu'il ait supplanté la célébration du retour en gloire du dieu en automne, nous avons là la preuve qu'un retour triomphal ne pouvait se concevoir dans un contexte d'où Dionysos serait absent.

Ainsi, en célébrant son triomphe à la manière d'un cortège dionysiaque, le vainqueur entend retrouver les attitudes et la démarche d'un dieu dont toute la geste est celle d'un dieu victorieux. A-t-il été jusqu'à vouloir apparaître comme un nouveau Dionysos ? L'époque classique a-t-elle déjà connu de ces vainqueurs que hanterait l'idée d'accéder par le triomphe à la vie divine, comme ce sera le cas pour Alexandre et les souverains hellénistiques ? On sait, en effet, que le conquérant macédonien adopta, par maintes attitudes, une conduite qui tendait à le présenter comme un sectateur de Dionysos. On passera sur les témoignages que nous dispensent à l'envi ses biographes sur ce sujet (50), pour ne rappeler que la marche triomphale, entrecoupée d'invocations et de sacrifices à Dionysos, qui le ramena de son expédition victorieuse au-delà de l'Indus (51). Si l'on

en croit Diodore et Plutarque, après une halte en Carmanie où il aurait célébré ses victoires par des jeux et des fêtes, Alexandre aurait repris la route en conduisant un *cômos*, festoyant et buvant tout le long du voyage (52). Nous avons là, de toute évidence, une volonté délibérée d'Alexandre de paraître incarner Dionysos d'un bout à l'autre de son aventure extrême-orientale. Le cortège triomphal, à l'allure de *cômos*, qu'il mène en Carmanie parachève cette identification et l'on sait que ses épigones emprunteront eux aussi la voie du triomphe pour s'élever, à leur tour, au rang de nouveaux Dionysos (53).

L'époque classique semble toutefois n'avoir pas franchi le pas. La tentative d'Alcibiade ne débouche, nous l'avons vu, sur rien de tel. Le cortège triomphal se borne à une référence sans équivoque à Dionysos, mais n'en prend pas prétexte pour suggérer une identification *permanente* d'Alcibiade au dieu. La cérémonie est conçue et menée sur le modèle de celles qui marquent le retour de Dionysos, mais l'on ne voit pas qu'à cette occasion l'émule de Dionysos en devienne le substitut, ni qu'il s'arroge quelque épiclèse susceptible de faire oublier sa condition de mortel. Comment expliquer cette retenue ? Il faut d'abord s'abstenir de considérer cette pratique comme une audace à laquelle le contexte exceptionnel du temps de guerre convierait le vainqueur, mais la replacer dans le contexte ordinaire des manifestations agonistiques. Après une victoire à la guerre, l'on procède comme après une victoire aux jeux, en célébrant l'exploit par un cortège triomphal. Ce faisant, l'on n'a d'autre prétention que de procéder à la manière du dieu, sans vouloir se substituer à lui. En second lieu, il faut situer cette attitude des Grecs à l'égard du triomphe dans l'ensemble des conduites qu'adoptaient les chefs de guerre de ce temps devant la tentation de s'élever au-dessus de leur condition d'hommes.

Le triomphe n'est pas, en effet, le seul domaine où l'on peut constater à la fois cette tentation de la vie divine et cette réserve qui interdit souvent d'y céder. On peut se demander si, sur d'autres plans, certains chefs de guerre se sont avancés aussi loin qu'on le pense parfois dans la voie de la divinisation.

B) LES HONNEURS DIVINS

Rareté des exemples

Les exemples sont, à la vérité, peu nombreux de ces chefs de guerre qui, à la faveur de leur victoire, ont été l'objet d'honneurs divins à l'époque classique. Une fois écartés ceux qui, après leur mort, ont reçu des honneurs héroïques (*heroikai timai*) (54), une fois éliminés les tyrans qui, comme Cléarque d'Héraclée (55) ou Denys le jeune (56), ont cherché des fondements de leur pouvoir dans une prétendue filiation divine, trois cas ont parfois été retenus de ces chefs de guerre à qui auraient été rendus, de leur vivant, des honneurs dûs aux dieux : Alcibiade, Lysandre et Dion (57).

C'est peu. D'autant qu'à les examiner de plus près, ces exemples sont loin d'être aussi significatifs qu'on le dit.

Le cas d'*Alcibiade* (58). De quels honneurs fut-il l'objet ? Justin (59) nous dit qu'à Athènes il fut accueilli « comme un envoyé du ciel et comme la Victoire elle-même » et qu'on le combla d'honneurs « non seulement humains, mais aussi divins ». A supposer qu'on retienne le témoignage de cet auteur (60), il ne nous renseigne guère sur le contenu de ces honneurs. S'il fait allusion au

triomphe qui salua le retour d'Alcibiade, nous avons vu le sens qu'il faut donner à cette cérémonie et les limites qu'il convient de lui assigner. Elien (61) n'est pas plus explicite quand il nous dit que, lorsqu'Alcibiade remportait un succès, le peuple l'égalait aux dieux.

En revanche, nous sommes mieux renseignés sur les honneurs que lui décernèrent les Samiens. Pausanias (62) nous dit que, «du temps où Alcibiade croisait avec une puissante flotte le long des côtes de l'Ionie, la plupart des Ioniens lui faisaient la cour ; et il y a une statue de bronze d'Alcibiade dans le temple d'Héra à Samos». Il faut s'arrêter un instant sur cette pratique. L'on a donc placé dans le temple d'une divinité la statue d'un mortel. Le voilà en quelque sorte *synnaos theos* (63) : partageant avec un dieu son sanctuaire. Faut-il voir là une mesure audacieuse due à l'exceptionnel mérite d'Alcibiade pour lequel l'on n'aurait pas hésité à bouleverser les usages ? Pas le moins du monde. C'est là une pratique des plus ordinaires.

Chez les Grecs, l'usage de placer sa propre image dans la maison du dieu semble être très ancien et procède, selon certains auteurs, du désir des dédicants de rester ainsi sous le regard même de la divinité. Mais assez vite cette intention première a dû faire place au souci de laisser d'eux un souvenir impérissable et, passé le temps des premiers Kouroi et des premières Korés impersonnels, les hommes se sont enhardis à reproduire sur le marbre le souvenir exact de leurs traits (64). Ainsi, de très bonne heure, à titre privé (65), les Grecs ont pris l'habitude de déposer leur image ou celles de leurs proches dans un temple et parfois à la place de choix, à côté de la statue du culte. L'on en est venu ensuite à honorer de cette façon, à titre public, des citoyens qui s'étaient distingués par quelque action d'éclat qui rejaillissait sur la cité. C'est généralement le cas pour les vainqueurs aux Grands Jeux. A Argos, à l'intérieur du sanctuaire d'Apollon Lykeiosse dressait une statue de Ladas, le coureur le plus rapide de son temps, ainsi que celle du pugiliste Creugas (66). Il faut rappeler, d'autre part, que, dans l'enceinte de l'Altis d'Olympie, d'innombrables statues de vainqueurs aux Jeux Olympiques s'offraient aux regards des visiteurs. Pausanias nous en a laissé d'ailleurs un inventaire fastidieux (67). Mais l'on pouvait également être honoré ainsi pour faits de guerre. C'est là une pratique attestée dès le début du V^e siècle. Rappelons en effet que dans le sanctuaire d'Athéna Areia, à Platées, avait été placé le portrait d'Arimnestos, chef du contingent platéen à la bataille de Platées ; dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes figuraient les statues de chefs phocidiens et celle du plongeur Scyllis de Scioné qui s'était illustré sur l'Hellespont lors de l'invasion de Xerxès. La tradition se poursuivra au-delà du V^e siècle, puisque Conon, son fils Timothée, et Iphicrate seront pareillement honorés à Samos, Ephèse et Athènes (68).

Il n'y a donc là rien que de très habituel et l'initiative des Samiens est loin de constituer une audace. Elle confirme tout au plus l'usage qui s'était instauré depuis longtemps de placer l'image d'un mortel méritant dans la compagnie des dieux. Si la tentation de s'égalier aux dieux a habité Alcibiade, il faut bien reconnaître que ce n'est pas de cette façon qu'il lui a donné suite. Sa statue, même placée aux côtés de celle d'Héra, n'est pas encore une statue de culte.

Le cas de *Lysandre* nous est présenté dans nos sources avec plus de détails. On sait par Pausanias le Périégète que plusieurs statues de lui furent disposées dans les plus grands sanctuaires, tant à l'initiative de ses admirateurs qu'à sa propre initiative (69) ; l'on connaît l'orgueilleuse inscription qu'il fit figurer sur le socle du groupe qui le représentait couronné par Poseidon, en compagnie de plusieurs dieux et des navarques, ses collègues (70). Mais l'on ne s'attardera pas, pour les raisons données plus haut, sur ces manifestations inspirées, au demeurant, par l'orgueil de Lysandre et la flagornerie des Ioniens. Plus intéressantes sont les autres indications que nous

procure Plutarque (71) : «Il fut, en effet, à ce que rapporte Douris, le premier Grec à qui les villes dressèrent des autels et offrirent des sacrifices comme à un dieu, le premier aussi en l'honneur de qui on chanta des péans, dont l'un commençait, dit-on, par ces vers : Le chef de la Grèce divine, / Envoyé de la vaste Sparte / C'est lui que nous allons chanter, / O, iè, Péan. Les Samiens décrétèrent qu'on appellerait Lysandries les fêtes qu'ils célébraient en l'honneur d'Héra». Si l'on accepte le témoignage de Douris, il faut bien reconnaître qu'il s'agit là d'honneurs divins et l'on comprend mal que la critique moderne se soit ingéninée à les récuser comme tels en les affadissant de l'expression *isotheoi timai* (72). Un autel, des sacrifices, des péans, une fête, ce sont là des hommages que l'on rend à une divinité et il fallait bien que Lysandre fût considéré comme un dieu pour qu'ils lui fussent adressés.

Il reste que l'autorité de Douris a pu paraître suspecte à certains érudits. F. Taeger (73) reproche à cet historien de nous fournir un témoignage isolé que le silence de Xénophon et d'Ephore rend fragile ; il le soupçonne de s'être laissé influencer par les formes de culte dont il était le témoin à l'époque hellénistique, car le culte rendu à Lysandre par les Samiens se présente comme une combinaison d'honneurs que nous rencontrons à l'époque des Diadoques, mais qui n'existaient pas encore à celle d'Alexandre. Mais ces réserves ne sont plus de mise depuis que l'on a retrouvé dans l'Héraion de Samos en 1964 une inscription accompagnant la statue d'un vainqueur de pancrace aux Lysandries et mentionnant expressément cette fête (74). Quant aux composantes du culte rendu à Lysandre, elles sont celles que l'on s'attend tout naturellement à trouver, dès lors qu'il s'agit d'un culte véritable, et les rapprochements que l'on peut établir avec les honneurs rendus aux Diadoques (74) n'ont rien d'insolite. Enfin, l'on nous permettra de ne pas trouver très convaincant l'argument également invoqué par Taeger selon lequel le péan que rapporte Plutarque se réfère à Lysandre comme à un homme et non comme à un dieu, puisqu'il ne mentionne que sa qualité de général. Mais c'est précisément cette qualité de Lysandre et les succès qu'il a remportés en tant que tel qui lui ont valu ces honneurs divins ; il eût été vraiment surprenant qu'on le saluât d'un autre titre à cette occasion. Pour toutes ces raisons, le témoignage de Douris nous paraît pouvoir être retenu. Lysandre a probablement été honoré par les Samiens à l'égal d'un dieu.

. Le cas de *Dion* est plus difficile à analyser, car il est malaisé de savoir s'il fut l'objet d'honneurs héroïques ou d'honneurs divins. Diodore nous dit, en effet, qu'à l'issue de la victoire de Dion sur Denys, le peuple se réunit et décida de lui accorder des honneurs héroïques (*heroikai timai*). Cette indication a embarrassé les érudits, car Diodore nous a habitués à ce que des honneurs héroïques soient rendus à des chefs défunts (75). Au reste, on ne connaît aucun exemple contemporain ou antérieur d'honneurs de ce genre rendus à un homme vivant. Il est donc difficile d'accepter tel quel, comme le fait C. Habicht (76), le renseignement de Diodore.

Plusieurs explications ont été proposées. Denneken (77) refuse d'y voir des honneurs héroïques et préfère les considérer comme des honneurs exceptionnels. C'est esquiver la difficulté et introduire par la notion d'exception une nuance qui ne traduit peut-être pas la réalité. O. Reverdin (78) propose la solution suivante : «Rien n'empêche d'admettre que les Syracusains aient décidé du vivant de Dion de l'héroïser après sa mort». A l'appui de cette interprétation, Reverdin cite l'exemple des euthynes de la cité des *Lois* de Platon auxquels des funérailles exceptionnelles et un culte analogue au culte héroïque sont garantis s'ils sont à la hauteur de leur tâche. L'explication est ingénieuse, mais elle repose sur une pure hypothèse, d'autant plus périlleuse que l'on sait

que les rapports de Dion et des Syracusains, après une période heureuse, furent traversés de vicissitudes. Taeger (79), quant à lui, évoque deux possibilités : ou bien Diodore a mal compris Timée rapportant avec quel enthousiasme on célébra la victoire de Dion sur la tyrannie, ou bien il a daté de façon erronée un culte héroïque réel sur lequel nous ne savons rien par ailleurs, mais qui est sans doute posthume.

Pour ma part, j'inclinerais à penser que Diodore a commis une erreur en se trompant non pas sur la date mais sur le genre des honneurs rendus à Dion de son vivant. Que comportent des honneurs héroïques ? Nous en avons une idée à partir de ceux qui furent rendus à Léonidas (80) et à Brasidas (81) : ils comportent des jeux et des sacrifices. Or, si des honneurs divins ont été rendus à Dion, ils incluaient nécessairement des jeux et des sacrifices. Il ne serait pas impossible que l'informateur de Diodore se soit contenté d'indiquer que l'on avait offert à Dion des jeux et des sacrifices, mais sans préciser la nature de ces sacrifices qui n'étaient pas les mêmes selon qu'il s'agissait d'un dieu ou d'un héros. Diodore, abusé par cette imprécision, a fort bien pu, entraîné par l'habitude (c'est le cinquième cas sicilien qu'il rapporte) (82), utiliser de façon quelque peu mécanique l'expression *heroikai timai*. Hypothèse, bien sûr, mais qui a selon nous l'avantage de ne pas exclure l'éventualité d'une divinisation de Dion. Il faut en effet se rappeler que Plutarque emploie, à propos de l'accueil fait à Dion à différentes reprises par les Syracusains, des expressions qui font irrésistiblement penser à un processus de divinisation (83). Ce qui a surtout empêché les modernes de retenir cette interprétation, c'est l'idée trop répandue que la divinisation d'un homme heurtait la conscience grecque. Mais le cas de Lysandre qui est antérieur à celui de Dion nous a déjà montré qu'il n'en était rien.

Ce qui frappe au contraire, c'est que ces exemples, qu'on peut réduire à deux si l'on admet les réserves dont nous avons fait état pour Alcibiade n'aient pas été plus nombreux.

Caractère insolite de cette retenue

Comment expliquer que les chefs de guerre n'aient pas cédé plus souvent à la tentation de revendiquer ou d'accepter un statut divin auquel leurs éclatants succès pouvaient les laisser prétendre ?

Il ne sert à rien d'invoquer la résistance d'une communauté encore mal préparée à une idée qui heurterait la *conscience religieuse grecque*. Il faut rappeler avec force que, dans la pensée grecque, la divinisation d'un homme n'a jamais été un sujet de scandale. Les Grecs ont toujours été hantés par le désir de dépasser leur condition de mortels et c'est probablement là qu'il faut chercher l'une des raisons de l'élaboration de tant de mythes dans lesquels de fabuleux héros, non seulement accomplissent des exploits que leur misérable condition interdit aux hommes, mais encore accèdent à cette immortalité à laquelle les humains ne peuvent prétendre (84). Au reste, à l'époque classique, la tentation de la vie divine a continué à fasciner les Grecs, tout comme elle les avait déjà habités aux époques antérieures. Les exemples ne sont pas rares d'hommes qui ont prétendu alors à un statut divin et à qui la reconnaissance ou la servilité de leurs contemporains l'a conféré (85).

Mais, aussi paradoxal que cela paraisse, c'est dans le domaine de la guerre, où l'on aurait pu s'attendre à ce que cette tentation se donnât libre cours, qu'elle s'est exercée, nous l'avons vu, avec le plus de retenue. C'est cette singularité qu'il convient précisément d'expliquer. On peut, bien entendu, invoquer là aussi, la fidélité des Grecs — singulièrement des Athéniens — à cette

composante égalitariste de l'*idéal civique* dont nous parlions précédemment (86). Nous n'écartons pas a priori cette hypothèse. Mais force nous est de constater que lorsque cet idéal commence à décliner — ce qu'on s'accorde généralement à situer dans le dernier tiers du V^e siècle —, ce recul ne s'accompagne pas, ipso facto, d'une accélération du processus de divinisation des chefs vainqueurs. Répétons-le, l'exemple de Lysandre paraît bien isolé et il faudra attendre cinquante ans pour en rencontrer peut-être un autre, et encore dans cette Sicile où la floraison des tyrannies facilitait l'éclosion des surhommes. Il n'y a donc sans doute pas lieu de lier trop étroitement l'évolution de la divinisation des chefs de guerre et celle de l'*idéal civique*. Si l'affaiblissement de cet idéal n'a pas entraîné une augmentation corrélative des cas de divinisation, c'est que d'autres freins ont joué. Lesquels ?

En vérité, c'est dans la *conception même que l'on se faisait de la guerre* qu'il faut chercher principalement la raison de cette singulière discrétion. La guerre, avons-nous dit maintes fois au cours de cette étude, est un agôn. Le guerrier, en acceptant ses règles, en accepte les limites. Il faut le répéter avec insistance : l'*idéal agonistique* n'est pas exempt d'une certaine discipline. On l'a vu : au plus fort de l'engagement, si pénétré qu'il soit du désir de vaincre, le guerrier ne se laisse pas emporter par la *lyssa* (87). De même, après l'action, s'il cède parfois à la tentation de la gloire, il ne va pas jusqu'au bout de la tentation de la vie divine. C'est que, soumis comme il le fut aux lois de l'arbitrage divin pendant toute la durée de l'agôn, l'on voit mal qu'il puisse s'en évader, une fois la compétition terminée, pour s'élever lui-même au rang d'arbitre. Il faudra, pour qu'il en soit ainsi, que la notion même de guerre-agôn disparaisse et ce ne sera pas chose faite avant le milieu du IV^e siècle.

NOTES DU CHAPITRE XV

- (1) ARISTOPH., *Nuées*, 69-70. La *xustis* est une longue tunique, tombant jusqu'aux pieds, que portaient les athlètes victorieux. Le scholiaste d'Aristophane (*Nuées*, 70) nous précise qu'elle était de couleur pourpre.
- (2) Une monnaie fut d'ailleurs frappée par Agrigente, en 411, en l'honneur d'Exairétos. Elle représente un quadriges conduit par un aurige nu ; au-dessus des chevaux vole un aigle aux ailes déployées. Cf. P.R. FRANKE et M. HIRMER, *La monnaie grecque*, Paris, 1966, pl. 62 ; G.K. JENKINS, *Monnaies grecques*, pl. 435. C. SELTMAN, *The engravers of the Akragantine Decadrachms*, in *Num. Chron.*, 1948, p. 3, propose de voir dans l'aurige Helios. Mais cette identification a été contestée par divers savants parmi lesquels L. LACROIX, *Études d'Archéologie numismatique*, p. 95, qui propose plutôt d'y reconnaître Acragas, héros éponyme d'Agrigente. Cette solution semble mieux s'accorder au caractère manifestement agonistique du motif représenté.
- (3) On peut y ajouter un texte de VITRUVÉ, IX : «Nobilibus athletis qui Olympia, Pythia, Isthmia, Nemea vicissent, Graecorum majores ita magnos honores constituerunt, ut non modo in conventu stantes cum palma et corona ferant laudes, sed etiam cum revertuntur in suas civitates cum victoria triumphantes quadrigis in moenia et in patrias invehantur e reque publica perpetua vita constitutis vectigalibus fruuntur».
- (4) Εἰσελαύνουσιν.
- (5) La coutume semble s'être prolongée après Néron, puisque sous le règne de Trajan on organisait des combats «iséléstiques», c'est-à-dire dont le vainqueur faisait son entrée triomphale dans sa ville selon le procédé qui vient d'être décrit : cf. sur ce point PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 118 et 119 ; *R.E.*, s.v. *Eiselasticoi agônes* où sont signalées plusieurs inscriptions.
- (6) Cf. J. HUBAUX, *Ratunena*, in *Bull. Class. Lettres*, 36, 1952, pp. 341 sq. ; J. GAGE, «*Fornix Ratunenus*». L'entrée «iséléstique» étrusque et la «porta triumphalis» de Rome, in *Bull. Fac. Let. Strasbourg*, 31, 1952, pp. 163-180. J. GAGE nous dit simplement que «le franchissement de la brèche était le rite le plus caractéristique et celui qui élevait le plus haut les vertus magiques du vainqueur et leur action, magique aussi sur les murailles ainsi traversées» (p. 173).
- (7) H.S. VERSNEL, *Triumphus*, Leiden, 1970, pp. 155-160.
- (8) PAUS., VI, 13, 1.
- (9) PLUT., *Quaest. Conv.*, VI, 8, 1.
- (10) Dans sa *Préface au Traité d'Histoire des Religions* de Mircea ELIADE, Paris, 1964, p. 5, G. DUMEZIL définit ainsi le *mana* : «Force mystique éparse, sans contour propre et prête à s'enfermer dans tous les contours, indéfinissable mais caractérisée par cette impuissance même où elle laisse le discours, elle est présente partout où l'on peut parler de religion, et des mots précieux comme *sacer* et *numen*, *hagnos* et *thombos*, *brahman*, *tao*, la «Grâce» même du christianisme, en sont des variations ou des dérivés». Et G. Dumézil de rappeler que les chercheurs se sont finalement aperçus qu'ils n'avaient pas gagné grand chose à nommer ainsi l'objet de leur recherche : «Ils avaient donné un nom barbare à ce je ne sais quoi qui fait que, de tout temps, les voyageurs, les explorateurs ont reconnu, sans erreur sur leur caractère spécifique, les actes religieux qu'ils rencontraient». Ce savant conclut, à juste titre, que ce qu'il convient d'étudier ce sont les structures, les mécanismes et les équilibres constitutifs de toute religion, plutôt que cette force diffuse et confuse qui ne rend compte de rien par elle-même.
- (11) Cf., par ex., A.M. HOCART, *Mana*, in *Man*, 14, 1914, pp. 99 sq. ; H.I. HOGGIN, *Mana*, in *Oceania*, VI, 1936, pp. 241-274 ; A. CAPELL, *The word «Mana»*, a linguistic study, in *Oceania*, IX, 1938, pp. 89-96.
- (12) Cf. M. ELIADE, *Traité d'histoire des Religions*, Paris, 2^e éd., 1964, p. 33.
- (13) Cf. HOM., *Il.*, XX, 125-131 ; *Od.*, IV, 655-656 ; VII, 200-205 ; XXIV, 443-449.
- (14) Cf. *supra*, p. 61, n. 27.
- (15) Cf. *supra*, p. 30.
- (16) H.S. VERSNEL, *op. cit.*, p. 155. C'est nous qui soulignons.
- (17) Τοῦ τε τεύχους τὴ καθηρέθη καὶ τῶν πυλῶν περιεργάγη, νευομίσθαι τετων λεγόντων ἐκάτερον τοῦς ἐκ τῶν ἀγῶνων στεφανηφόροις.

- (18) Cf., en dernier lieu, Y. GARLAN, *Poliorcétique...*, pp. 152 et 196-198.
- (19) C'est une hypothèse que J. GAGE (*op. cit.*, pp. 173-174) avait déjà envisagée pour la *porta triumphalis* de Rome, et à l'appui de laquelle il invoquait, à juste titre, l'usage actuellement pratiqué dans la Rome catholique d'inaugurer chaque année jubilaire en ouvrant une porte murée dans l'une des basiliques romaines. H. VERSNEL (p. 156, n. 1) rejette ce point de vue et estime qu'à Rome il existait pour le triomphe une porte spéciale munie de battants que l'on ouvrait pour l'entrée du vainqueur. Mais pour la Grèce, on vient de le voir, il n'admet ni une porte spéciale à battants, ni une porte murée, mais un simple trou percé dans le mur et vite rebouché, ce que contredit le texte de Dion Cassius.
- (19 bis) H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, p. 382.
- (20) Sur la fête des Oschophories, cf. A. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898, pp. 278-302 ; L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932, pp. 142-146 ; H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, pp. 344-47 ; P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir et l'éphébie athénienne*, in *Annales, E.S.C.*, 1968, pp. 956-960. La succession des différentes cérémonies qui jalonnent cette fête revêt encore un caractère d'incertitude. Certains auteurs pensent qu'il y avait d'abord une course de jeunes gens d'Athènes à Phalère et, au retour vers Athènes, une procession (MommSEN, Jeanmaire) ; d'autres retiennent l'hypothèse d'une procession d'Athènes à Phalère où avait lieu ensuite une course (Deubner) ; d'autres cherchent à concilier les diverses traditions : il y aurait eu une procession d'Athènes à Phalère, procession composée d'enfants, et, parallèlement une course opposant des jeunes gens, enfin, au retour vers Athènes, un *cómos* précédé de libations (Vidal-Naquet). Cette incertitude reflète celle de la tradition antique. Il faut cependant écarter l'hypothèse soutenue par Deubner, hypothèse que contredit trop manifestement le témoignage d'Athénée comme l'a bien montré Jeanmaire. Le *cómos* se situe après la course, lors du retour vers Athènes et c'est cela qui importe surtout à notre propos. Athénée dit bien que le vainqueur reçoit la *pentaploa* (brevage composé de cinq substances) et fait *cómos* avec le chœur.
- (21) Cf. *supra*, notre chapitre sur le péan.
- (22) LACTANCE, I, 10, 8.
- (23) TERTUL., *De corona*, 7 et 12.
- (24) E. WALLISH, *Name und Herkunft der römischen Triumphes*, in *Philol.*, 98, 1954/55, pp. 254 sq. ; M. DURANTE, *Trümpe e triumphus*, in *Maia*, 4, 1951, pp. 138 sq.
- (25) H.S. VERSNEL, *op. cit.*, pp. 16-26.
- (26) On connaît d'autres exclamations qui sont devenues des épicleses, ajoute l'auteur (pp. 26-32) : par ex., *Iacchos*. Le dieu né de cette invocation a d'abord mené une existence indépendante ; il n'était que la personnification du cri *Iacche* poussé le 19 de Boédromion à la procession des mystes ; il fut, plus tard, assimilé à Dionysos.
- (27) A.B. COOK, *Zeus*, T. I, p. 681. n. 4. voit, pour sa part, dans $\theta\rho\lambda\alpha\mu\beta\omicron\varsigma$ et dans $\delta\epsilon\lambda\theta\upsilon\rho\alpha\mu\beta\omicron\varsigma$ un hymne pour célébrer la conception de Dionysos, au terme de l'union entre Zeus et Sémélé. Les deux mots auraient une racine proche de $\theta\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$, $\theta\rho\omega\sigma\chi\omega$ (semence, saillir). Mais il faut bien avouer notre ignorance quant à l'étymologie exacte de $\theta\rho\lambda\alpha\mu\beta\omicron\varsigma$: cf. sur ce point P. CHANTRAINE, *Dict. étym. de la langue gr.*, s.v. $\theta\rho\lambda\alpha\mu\beta\omicron\varsigma$.
- (28) H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris, 1951, p. 356.
- (29) Trad. R. FLACELIÈRE et E. CHAMBRY, *C.U.F.*, Nous avons toutefois modifié pour la dernière phrase, la traduction de ces deux érudits qui proposaient pour $\epsilon\kappa\ \mu\epsilon\theta\eta\varsigma\ \epsilon\pi\lambda\omega\mu\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$: « ils conduisaient, après boire, un joyeux cortège dionysiaque ». La mention de Dionysos nous a paru ne rien ajouter à celle de *cómos*.
- (30) Cf. J. HATZFELD, *Alcibiade*, Paris, 1940, pp. 132-143 et 208-225 ; R. SEAGER, *Alcibiades and the charges of aiming at tyranny*, in *Historia*, XVI, 1967, pp. 6 sq.
- (31) Sur Douris, cf. JACOBY, *F. Gr. Hist.*, T. II, C. pp. 115-117.
- (32) Sur ces ornements, cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Certamina* (Saglio) pp. 1083-1084.
- (33) Cf. *supra*, note 18.
- (34) Cf. H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 49-50. Sur les rapports de Dionysos avec la mer, cf. W.F. OTTO, *Dionysos*, Francfort, 1933, édit. franç., Paris, 1969, pp. 171-172.
- (35) Sur les Anthestéries, cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 93-123 ; M.P. NILSSON, *Griech. Feste*, p. 267 sq. A Smyrne, le char naval, piloté par le prêtre de Dionysos, part du port et fait le tour de l'agora.

- (36) Cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, pp. 50-51. C'est probablement une scène de ce genre qui était représentée dans ce cratère à colonnes d'Athènes (Agora, P. 17462) dont nous n'avons plus que deux fragments (BEAZLEY, *ARV*², 233/1).
- (37) PLUT., *Ibid.*, par. 3.
- (38) Sur tout ceci, cf. H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 52-53 ; L. DEUBNER, *op. cit.*, pp. 93-123.
- (39) «La fête du printemps chez les vieilles populations européennes est assez régulièrement une fête des morts» (JEANMAIRE, p. 54) ; mais les Anthestéries sont-elles une fête de printemps ? Pour une autre explication, cf. J. BRUNEL, *D'Athènes à Marseille : Essai d'étude comparée des Anthestéries*, in *R.E.A.*, LIX, 1967, pp. 15-30 : les Choés, deuxième jour des Anthestéries, seraient une fête expiatoire à l'intention d'étrangers massacrés. Cette explication ne rend pas compte du caractère à la fois de joie et de tristesse des Anthestéries.
- (40) Plutarque dit simplement que les Athéniens se prenaient à regretter tant d'occasions perdues depuis qu'ils avaient écarté Alcibiade des affaires.
- (41) SIMON, ap. PLUT., *Thés.*, 17, 4.
- (42) Dans la version de Thésée c'est son héraut qui porte la couronne.
- (43) PLUT., *Thés.*, 22-23.
- (44) Cf. L.R. FARNELL, *The cults of the Greek States*, V, p. 202, qui estime qu'à part le fait que les coureurs prennent le départ du temple de Dionysos, la fête n'offre aucun caractère dionysiaque prédominant. Elle aurait été offerte, à l'origine, à Athéna qui présidait à la récolte du vin, et c'est sur le tard que Dionysos l'aurait annexée, quand il établit son culte en Attique. On se contentera d'observer que cette théorie repose sur une arrivée tardive de Dionysos en Attique, qui n'est plus guère retenue aujourd'hui.
- (45) Cf. PLUT., *Thés.*, 2, 3, 4.
- (46) H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, pp. 338-363.
- (47) Cf. A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, p. 276.
- (48) Elle a été avancée par H. JEANMAIRE, *Couroi...*, p. 352, qui ne l'a toutefois pas retenue, car elle n'allait guère dans le sens de sa démonstration d'ensemble.
- (49) Oschophories en Pyanepsion, Dionysies champêtres en Posidéon, Lénéennes en Gaméliion, Anthestéries en Anthestéon, Dionysies urbaines en Elaphébolion ; cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 93-151.
- (50) Cf. sur ce point E. MEDERER, *Die Alexander legenden beiden ältesten Alexanderhistorikern, Würzburg*, 1936 ; A.D. NOCK, *Notes on ruler cult*, in *J.H.S.*, XLVIII, 1928, pp. 21 sq. ; F. TAEGER, *Charisma*, I, Stuttgart, 1957, pp. 219 sq. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 355, émet des doutes sur le fait qu'Alexandre ait pu apparaître délibérément comme un émule de Dionysos pendant la première partie de sa campagne, c'est-à-dire avant l'expédition indienne. Cela supposerait, pense-t-il, que le thème d'un Dionysos conquérant de l'Inde ait préexisté à l'expédition d'Alexandre au-delà de l'Indus et rien ne serait moins sûr. Il est possible, en effet, que ce soit plutôt les exploits du conquérant macédonien qui aient contribué, à leur tour, à enrichir la geste du dieu de nouveaux épisodes. Mais si cette interaction a été possible, n'est-ce pas parce qu'au préalable la confusion avait été délibérément établie entre les deux destins, celui d'Alexandre et celui de son immortel modèle ?
- (51) Cf., sur ce retour, Th. H. HOLDICH, *The Greek retreat from India*, in *Journ. of Soc. of Arts*, XLIX, 1901, pp. 417 sq. ; J.R. HAMILTON, *Alexander among the Oreitae*, in *Historia*, XXI, 1972, pp. 604 sq.
- (52) DIOD., XVII, 106 ; PLUT., *Alex.*, 67, 1-3 ; ARRIEN, VI, 28, 1-2.
- (53) Cf. A.D. NOCK, *op. cit.* ; J. TONDRIAU, *La dynastie ptolémaïque et la religion dionysiaque*, in *Chron. Eg.*, XXV, 1950, pp. 306 sq. ; L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai, 1958, pp. 192 sq. et 206 sq. ; F. TAEGER, *Charisma*, I, p. 289 sq. Il est particulièrement intéressant de noter les détails de la grande procession que Ptolémée II organisa pour la divinisation de son prédécesseur : participants costumés en Satyres et en Silènes, enfants habillés de rouge, mais surtout Dionysos en triomphateur, de retour de l'Inde, monté sur un éléphant. Il y a donc rapprochement évident entre le dieu triomphateur, le cortège triomphal et le souverain qu'on veut élever au rang des dieux.
- (54) Gélon : DIOD., XI, 38, 3 ; Théron : DIOD., XI, 53, 2 ; Hiéron : DIOD., XI, 66, 4 ; Cimon : PLUT., *Cim.*, 19, 5. Brasidas : THUC., V, II et schol. *ad loc.* ; Dioclès : DIOD., XIII, 35, 2 ; Timoléon : DIOD., XVI, 90, PLUT., *Tim.*, 39, 5, NEP., *Tim.*, 5. Cf. DENEKEN, in *R.E.*, s.v. *Heros*, col. 2517 sq. ; L.R.

FARNELL, *Greek hero cults and idea of immortality*, Oxford, 1921, pp. 361-372 ; A.D. NOCK, *The cults of Heroes*, in *H.Th.R.*, 1944, pp. 141-173.

- (55) Cléarque, tyran d'Héraclée (366-353) se voulait fils de Zeus et, selon certaines sources, se prenait même pour Zeus dont il arborait le foudre en toutes circonstances : cf. PLUT., *De fort. Alex.*, 2, 5 ; JUST., XVI, 5, 8-11 ; MEMN., ap. PHOT., 222 = *F. Gr. Hist.*, 434, F, 1 ; *Souda*, s.v. *Klearchos*. Sur Cléarque, cf. H. APEL, *Die Tyrannis von Heraklea*, Halle, 1910 ; *R.E.*, s.v. *Klearchos*, col. 577-579 (Lenschau) ; Cl. MOSSE, *Un aspect de la crise de la cité grecque au IV^e siècle*, in *Rev. Phil.*, 152, 1962, pp. 1-20 (plus partic. 6-9).
- (56) Denys se prenait, quant à lui, pour le fils d'Apollon (PLUT., *De fort. Alex.*, 2,6) et certains de ses courtisans lui manifestaient des égards dus à un dieu (ATHEN., VI, 250 a).
- (57) Ce sont les trois exemples que retient, pour l'époque classique, C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechischen Städte*, Munich, 1956.
- (58) Cf. C. HABICHT, *op. cit.*, p. 7 sq. ; F. TAEGER, *Charisma*, I, pp. 159-160 ; L. CERFAUX et J. TONDRIAU, pp. 468 et 469-70.
- (59) JUST., V, 4, 9-13.
- (60) TAEGER, p. 159, n. 36, l'écarte d'un péremptoire « Vollends wertlos sind die rhetorischen Ausführungen Justin. 5, 4, 10 ff. » Sans aller jusque là, il faut avouer que le témoignage de Justin ne laisse pas d'être imprécis.
- (61) ELIEN, *Var. Hist.*, XII, 27.
- (62) PAUS., VI, 3, 15.
- (63) Sur le sens de cette expression et les exemples de *synnaoi theoi*, cf. A.D. NOCK, *Synnaos theos*, in *Harv. Stud. Class. Phil.*, 41, 1930, pp. 1-62.
- (64) Cf. *Dict. des Ant.*, s.v. *Imago* (Courbaud) ; *Statua* (Picard).
- (65) Les fondateurs ou les architectes de temple souscrivaient généralement à cette pratique. C'est en qualité de fondateur que Thémistocle place sa statue dans le temple d'Artémis Aristoboulé (PLUT., *Thém.*, 22).
- (66) PAUS., II, 19, 7 et 20, 1.
- (67) PAUS., VI, 1-18. La première du genre remonterait au VI^e siècle et serait celle du pugiliste Praxidamas, vainqueur aux 54^e Jeux (vers 544 av. J.C.).
- (68) Pour les références, cf. *supra*, p. 164, tableau III. On peut mentionner, d'autre part, le cas des hiérodules d'Aphrodite à Corinthe, dont cette cité aurait placé les portraits dans le temple de la déesse, pour les récompenser d'avoir pris une part active à des prières de supplication lors de l'invasion de Xerxès ! (cf. ATH., XIII, 573 c).
- (69) PAUS., VI, 3, 14 (Samos) ; VI, 3, 15 (Ephèse) ; *ibid.* (Olympie).
- (70) Sur ce groupe et l'inscription qui l'accompagnait, cf. *supra*, p. 175 et n. 51.
- (71) PLUT., *Lys.*, 18, 5-6.
- (72) Cf., par ex., M.P. NILSSON, *Gesch. der gr. Rel.*, II, pp. 132-134 ; dans le même sens, L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *op. cit.*, p. 109. Dion Cassius (LII, 35) et Denys d'Halicarnasse (*Ars rhet.*, VII, 7) semblent bien être responsables de cette distinction que font les modernes entre les hommes qui reçoivent des *isothéoi timai* et ceux qui sont considérés comme des dieux. Mais il n'est pas sûr que les contemporains de Lysandre se soient prêtés à ces subtilités de rhéteur. Au reste, les auteurs latins ne semblent pas avoir fait ces distinctions : cf. JUST., V, 4, 13, qui emploie l'expression *divinis honoribus*.
- (73) F. TAEGER, *op. cit.*, p. 162-163.
- (74) Cf. E. HOMANN-WEDEKING, in *Arch. Anzeig.*, 1965, p. 440 et pl. 10 ; p. 438. L'inscription peut être datée du IV^e siècle av. J.C. selon son inventeur.
- (74 bis) Pour le culte des Diadoques, cf. C. HABICHT, *op. cit.*, pp. 109-123 ; CERFAUX et TONDRIAU, *op. cit.*, pp. 171 sq. D'autre part, il apparaît bien que, contrairement à ce que dit Taeger, il n'y ait pas grande différence entre les composantes du culte rendu à Lysandre et celles du culte que l'amphictyonie ionienne rend à Alexandre en 334/33 (cf. HABICHT, pp. 17-25).
- (75) Cf. *supra*, n. 54.
- (76) C. HABICHT, *op. cit.*, p. 8 sq. et 200 sq..
- (77) DENNEKEN, s.v. *Heros*, in *R.E.*, col. 2519.
- (78) O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945, pp. 159-160.

- (79) TAEGER, *op. cit.*, p. 153-154.
- (80) PAUS., III, 14, 1.
- (81) THUC., V, 11 et schol. *ad loc.*
- (82) Et il y aura un sixième avec Timoléon (XVI, 90, 1).
- (83) Cf. PLUT., *Dion*, 32, 46, 51.
- (84) Mais on ne veut pas dire, bien entendu, que c'est là la seule fonction du mythe. Sur cette condition du héros à mi-chemin entre dieux et hommes, cf. P. FOUCART, *Le culte des héros chez les Grecs*, Paris, 1918, pp. 2-3 ; L. GERNET, *L'Anthropologie dans la religion grecque*, in *Anthropologie religieuse, Supplements to Numen*, T. II, Leiden, 1955, pp. 45-49 = *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 9-19 (notamment, p. 13) ; J.-P. VERNANT, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, 1965, pp. 277-279.
- (85) L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *op. cit.*, en ont dressé un utile catalogue à la fin de leur ouvrage.
- (86) Cf. *supra*, p. 293.
- (87) Cf. *supra*, p. 36.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous nous étions posé un certain nombre de questions au seuil de cette étude. Y avons-nous répondu ? Sans doute encore trop incomplètement à notre gré. Il nous est apparu en tout cas que la guerre est bien ce singulier révélateur de la nature des hommes dont a parlé Héraclite. C'est bien en effet à une étude des mentalités que nous aura conduit le plus souvent cet examen des rapports de la guerre et de la religion.

Nous avons rencontré des hommes extraordinairement attachés aux rites qui jalonnent toutes les étapes du déroulement de la guerre. Encore a-t-on pu remarquer que nous n'avons pas épuisé tout le champ de l'utilisation des rites qu'il serait tout aussi intéressant d'étudier dans la conclusion d'une trêve ou d'un traité de paix, notamment dans la prestation du serment ; mais nous avons choisi de nous intéresser surtout à ceux qui concourent à la réalisation de la victoire ou qui accompagnent sa consécration. Cet attachement aux rites prouve qu'il s'agit, en l'espèce, de tout autre chose que des survivances d'un système ancien qui aurait prévalu avant la personnalisation des puissances surnaturelles (1)* et avant la prédominance donnée sur les interdits et les tabous à des concepts religieux plus élaborés. Il ne faut pas raisonner ici en termes de chronologie, mais en termes de niveaux. Il y a des niveaux de pensée et d'action qui s'accompagnent, ou mieux, qui requièrent l'utilisation du rite, là où le recours aux dieux est provisoirement suspect d'inefficacité ou d'insuffisance. L'incertitude qui pèse en temps de guerre sur un avenir singulièrement opaque favorise ce décrochement, et ce n'est pas par hasard que nous avons vu les rites divinatoires se multiplier à un rythme parfois obsessionnel.

Nous avons pu craindre, de ce fait — et cette crainte nous la partageons avec Euripide (2) —, que ne reparût à cette occasion et ne s'imposât à la cité la mentalité propre à une catégorie de guerriers professionnels habile à se distinguer du reste de la communauté en se targuant de son savoir-faire, en se choisissant un saint patron et en cultivant sa propre idéologie (3).

Si ce risque — qui fut bien réel — a été conjuré, la cité le doit sans doute d'abord à ce que le rite ne requiert pas toujours l'absence de publicité et le secret de techniques connues de quelques privilégiés. Nous avons en effet été frappé par le fait que l'accomplissement de certains rites, notamment des rites d'action de grâces, entraînait la participation de la communauté civique tout entière, qu'il s'agisse des sacrifices qui s'intègrent à un ensemble de cérémonies où s'exprime la liesse populaire, ou qu'il s'agisse des offrandes à travers lesquelles le petit monde de la cité affiche à la fois sa gratitude envers les dieux et sa fierté devant les succès remportés.

* Voir notes p. 319.

Quant aux divinités, on eût été bien en peine de voir un groupe social spécialisé dans la guerre confisquer une ou plusieurs d'entre elles à son usage exclusif, car, nous l'avons constaté, il n'y a pas de divinités spécifiques de la guerre. La fonction guerrière des divinités à l'époque classique résulte, si l'on accepte l'analyse que nous en avons proposée, du long compagnonnage qu'elles entretiennent avec les futurs guerriers pendant toutes les étapes de leur croissance et de leur formation. Cette très ancienne familiarité des divinités avec les guerriers habitue tout naturellement ces derniers à considérer que la victoire est d'abord un don des dieux et c'est ce qu'ils ont tenu à exprimer, comme on l'a vu, par l'étonnante figure de Niké.

Certes, dans le même temps, on ne se prive pas d'exploiter le retentissement d'une victoire à des fins de glorification : celle du corps civique – et la cité en donne elle-même l'exemple en cultivant toutes les formes de commémoration –, mais aussi celle de quelques chefs prestigieux. C'est que nous sommes ici dans le domaine de l'agôn qui implique naturellement compétition et émulation et s'accommode parfaitement de l'exploit, à condition qu'il soit accompli dans la discipline hoplitique. Mais l'agôn inclut aussi la notion d'arbitrage, en l'occurrence, ici, celui de la divinité.

Cet arbitrage interdit tout d'abord qu'on se proclame vainqueur avant que les dieux en aient décidé ainsi. C'est ce que vient nous rappeler opportunément Sophocle : « Zeus a horreur de la jactance qui jaillit d'insolentes bouches. Lorsqu'il les a vus venir en torrent, dans l'orgueil bruisant de l'or, il a brandi sa flamme et, au sommet des parapets, il a frappé celui qui déjà prétendait y entonner un long chant de victoire » (4). L'arbitrage du dieu constitue également un frein puissant à la tentation pour le chef vainqueur de revendiquer un statut divin à la faveur de sa victoire ; il est encore trop conscient de devoir son succès à la décision du dieu pour s'ériger lui-même en maître de sa propre fortune. S'il avait tendance à l'oublier, le rite de l'érection du trophée, qui fut observé avec une exemplaire régularité, serait là pour le lui rappeler.

Ainsi c'est la conception même que l'on se faisait de la guerre et de la victoire qui porte en elle ses propres limites et les impose aux guerriers. La divinisation de Lysandre à la fin du V^e siècle constitue, on l'a vu, une expérience sans lendemain immédiat ; elle ne s'explique que par l'extraordinaire degré de puissance et de prestige atteint par celui qui avait abattu l'empire maritime athénien, et vient précisément de ceux sur lesquels avait pesé le plus rudement le joug de cet impérialisme : les Samiens. C'est vers le milieu du IV^e siècle environ que la fin du combat hoplitique, de la guerre-agôn et, par voie de conséquence, de l'idée d'arbitrage divin, permettra que cette tendance longtemps contenue se donne enfin libre cours.

C'est dire qu'en ce domaine, comme en d'autres, la véritable coupure dans l'histoire de la polis *depuis sa fondation* est bien le milieu du IV^e siècle av. J.C. Nous avons été frappé à plusieurs reprises par ce que nous avons appelé des conduites archaïsantes ; elles traduisent en fait l'absence de véritable solution de continuité entre l'époque classique et celle qu'il est convenu d'appeler l'époque archaïque. Mais y a-t-il une époque « classique » ?...

NOTES DE LA CONCLUSION

- (1) Sur cette personnalisation, on verra J.-P. VERNANT, *Aspects de la personne dans la religion grecque* in *Mythe et Pensée*, pp. 267-282.
- (2) Cf. *supra*, pp. 401-415.
- (3) Ce que pouvaient être ces confréries de guerriers avant la réforme hoplitique, le mythe nous aide à le saisir : cf. F. VIAN, *Les origines de Thèbes*, pp. 5-9 et 166-171.
- (4) SOPH., *Ant.*, 127-133. Le coupable ainsi châtié est Capanée, l'un des Sept Chefs contre Thèbes (sur l'orgueil de Capanée voir aussi ESCH., *Sept*, 421-436). Il est intéressant de noter que le Zeus auquel fait allusion Sophocle au vers 127 est Zeus *Tropaios* comme il est précisé plus loin au vers 143.

BIBLIOGRAPHIE

I – SOURCES

A) SOURCES LITTÉRAIRES

La plupart des textes cités ont été consultés dans la *Collection des Universités de France* (= C.U.F.). Les traductions lui ont été généralement empruntées. On a parfois tenu à le préciser.

Pour les œuvres qui n'avaient pas encore paru dans cette collection quand ce travail a été rédigé, nous avons suivi en outre la Collection de la *Loeb Classical Library* et la Collection *Teubner*.

On ne s'est pas interdit, à l'occasion, d'utiliser, quand elles nous paraissaient judicieuses, les traductions de la Collection Garnier ou celle de Diodore par F. Hofer chez F. Didot, Paris, 1912.

Les fragments des historiens grecs ont été consultés dans :

JACOBY (F.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leyde, 1923 sq. (= *F. Gr. Hist.*).

MULLER (C.), *Fragmenta historicorum graecorum*, Paris, 1841-1879 (= *F.H.G.*).

Pour les fragments des Tragiques Grecs nous avons eu recours à :

NAUCK (A.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2^e éd., Leipzig, 1889. Réimp. 1964, avec supplément.

B) AUTRES SOURCES

On n'indiquera ici que les principaux recueils utilisés ; les études particulières seront signalées dans la rubrique Travaux.

1) Epigraphie

DITTENBERGER (W.), *Sylloge Inscriptionum Graecorum*, 3^e éd. par F. Hiller von Gärtringen, Leipzig, 1915-1924 (= *Syll.*³).

Fouilles de Delphes, T. III, *Epigraphie*, Paris, 1911 sq. (= *F.D.*, III).

Inscriptiones Graecae, Berlin, 1873 sq. Notamment vol. I, *editio minor* par F. HILLER von Gärtringen, Berlin, 1924 (= *I.G.*, I²) et vol. II-III, *editio minor* par J. Kirchner, Berlin, 1913-1940 (= *I.G.*, II²).

MEIGGS (R.) and LEWIS (D.), *A selection of Greek historical inscriptions*, Oxford, 1969 (= MEIGGS-LEWIS). Remplace TOD, I².

MERRITT (B.D.), WADE-GERY (H.T.) and MAC GREGOR (M.F.), *Athenian Tribute Lists*, 4 vol., Cambridge, Mass., 1939-1953.

- Nouveau choix d'inscriptions grecques*, ed. Institut Fernand-Courby, Paris, 1971 (= *Nouveau Choix*).
- PEEK (W.), *Griechische Vers-Inschriften*, I, *Grab-Epigramme*, Berlin, 1955 (= PEEK, G.V.).
- POUILLOUX (J.), *Choix d'inscriptions grecques*, Paris, 1960 (= POUILLOUX, *Choix*).
- SOKOLOWSKI (F.), *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, (= SOKOLOWSKI, L.S.A.).
- SOKOLOWSKI (F.), *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962 (= SOKOLOWSKI, L.S.S.).
- SOKOLOWSKI (F.), *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, (= SOKOLOWSKI, L.S.C.G.).
- Supplementum Epigraphicum Graecum*, les 12 premiers fascicules éd. par J.J.E. Hondius, les suivants par A.G. Woodhead, 1923 sq. (= S.E.G.).
- TOD (M.N.), *A Selection of Greek historical Inscriptions*, Oxford, T. I, 2^{éd.} 1946, T. II, 1948 (= TOD, I² et TOD, II).

2) Céramique

- BEAZLEY (J.D.), *Attic black-figure vase-painters*, Oxford, 1956 (= BEAZLEY, A.B.V.).
- BEAZLEY (J.D.), *Attic red-figure vase-painters*, 2^e éd., 3 vol., Oxford, 1963 (= BEAZLEY, ARV²).
- BEAZLEY (J.D.), *Paralipomena*, Oxford, 1971.
- COLLIGNON (M.) et COUVE (L.), *Catalogue des vases peints du Musée National d'Athènes*, Paris, 1902.
- Corpus Vasorum Antiquorum* (= CVA). (On a adopté la numérotation des fascicules suivie dans chaque pays).
- HASPELS (C.H.E.), *Attic black-figured lekythoi*, Paris, 1936 (= HASPELS, ABL).
- METZGER (H.), *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Paris, 1952.
- REINACH (S.), *Répertoire des vases peints grecs et étrusques*, Paris, T. I, 1922, T. II, 1924.

3) Numismatique

- ANSON (L.), *Numismata Graeca*, 2 vol., Londres, 1910.
- BABELON (E.), *Traité des monnaies grecques et romaines*, 8 vol., Paris, 1900-1932.
- BABELON (J.), *Catalogue de la collection de Luynes au Cabinet des Médailles*, 8 vol., Paris, 1925-1936.
- FRANKE (P.R.) et HIRMER (M.), *La monnaie grecque*, Paris, 1966.
- HEAD (B.V.), *Historia Numorum*, 2^e éd., Oxford, 1911.
- JENKINS (G.K.), *Monnaies Grecques*, Fribourg, 1972.

II – TRAVAUX

Pour les périodiques, les sigles utilisés sont ceux de l'*Année Philologique*. Mais pour des revues peu courantes, nous avons préféré aux sigles des abréviations plus compréhensibles.

- AHLBERG (G.), *Fighting on land and sea in Greek geometric art*, Lund, 1971.
- AMANDRY (P.), *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950.
- AMANDRY (P.), *La colonne des Naxiens et le Portique des Athéniens (Fouilles de Delphes, II, 1, 5)*, Paris, 1953.
- AMANDRY (P.), *Oracles, littérature et politique*, in R.E.A., LXI, 1959, pp. 400-413.
- AMANDRY (P.), *Sur les épigrammes de Marathon*, in *Festschrift für W.H. Schuchhardt*, Baden-Baden, 1960, pp. 1-8.

- AMANDRY (P.), *Le palmier de bronze de l'Eurymédon*, in *B.C.H.*, LXXVIII, 1974, pp. 295-315.
- ANDERSON (J.K.), *Military theory and practice in the age of Xenophon*, Los Angeles, 1970.
- ANDREWES (A.), *Athens and Aegina, 510-480 B.C.*, in *A.B.S.A.*, 37, 1940, pp. 1-7.
- ARIAS (P.), et HIRMER (M.), *Le vase grec*, Paris, 1962.
- ARNOLD (I.R.), *The shield of Argos*, in *A.J.A.*, 1937, pp. 436-440.
- ASHERI (D.), *Studio sulla storia della colonizzazione di Anfipoli sino alla conquista macedone*, in *R.F.I.C.*, XCV, 1967, pp. 5 sq.
- ASTOUR (M.C.), *Hellenosemitica*, Leiden, 2^e éd., 1967.
- AUDIAT (J.), *La dédicace du Trésor des Athéniens à Delphes*, in *B.C.H.*, 1930, pp. 296-321.
- AYMARD (A.), *Sur quelques vers d'Euripide qui poussèrent Alexandre au meurtre*, in *Mélanges Grégoire*, Paris, 1949, pp. 43-74 = *Études d'histoire ancienne*, pp. 51-72.
- AYMARD (A.), *Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antique*, in *Rev. Hist.*, 217, 1957, pp. 233-249 = *Études d'histoire ancienne*, Paris, 1967, pp. 499-512.
- AYMARD (A.), *Remarques sur la poliorcétique grecque*, in *Annales de l'Est*, 22, 1959, pp. 3-15 = *Études d'histoire ancienne*, pp. 474-486.
- AYMARD (A.), *Mercenariat et histoire grecque*, in *Annales de l'Est*, 22, 1959, pp. 16-27 = *Études d'histoire ancienne*, pp. 487-498.
- AYMARD (A.) et AUBOYER (J.), *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, 1953.
- BAUDRILLART (A.), *Les Divinités de la victoire en Grèce et en Italie*, Paris, 1894.
- BAYET (J.), *Présages figuratifs déterminants dans l'Antiquité classique*, in *Mélanges F. Cumont*, 1936, pp. 27-51.
- BEAZLEY (J.D.), *Potter and painter in ancient Athens*, Londres, 1944.
- BELLINGER (A.R.) and BERLINCOURT (M.A.), *Victory as a coin type*, New York, 1962.
- BENGSTON (H.), *Die Staatverträge des Altertums*, II, Munich, 1962.
- BERARD (J.), *L'expansion et la colonisation grecques jusqu'aux guerres médiéves*, Paris, 1960.
- BERGER (E.), *Das Urbild des Kriegers aus der Villa Hadriana und die Marathonische Gruppe des Phidias in Delphi*, in *M.D.A.J. (R.)*, LXV, 1958, pp. 6-32.
- BERNERT (F.), *Nike*, in *R.E.*, XVII, 1937, col. 283-307.
- BERVE (H.), GRUBER (G.) et HIRMER (M.), *Temples et sanctuaires grecs*, Paris, 1965.
- BICKNELL (P.), *The command structure and the generals of the Marathon campaign*, in *A.C.*, XXXIX, 1970, pp. 427-442.
- BICKNELL (P.), *The date of Miltiades' Parian expedition*, in *A.C.*, XLI, 1972, pp. 225-227.
- BJÖRCK (G.), *De la perception du rêve chez les Anciens*, in *Eranos*, 1946, 44, pp. 309 sq.
- BLOCH (R.), *Les Prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, 1963.
- BLUMEL (C.), *Der Fries des Tempels der Athena Nike*, Berlin, 1923.
- BLUMENTHAL (V.), *Paian*, in *R.E.*, col. 2340-2362.
- BOGEHOLD (A.), *The Salamis epigram*, in *G.R.B.S.*, VI, 1965, pp. 179-186.
- BOMMELAER (J.), *Le monument de Lysandre à Delphes : état actuel de la recherche*, in *R.E.G.*, LXXXIV, 1971, pp. XXII-XXVI.
- BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol., Paris, 1879-1882.

- BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), Art. *Lectisternium ; Lustratio*, in *Dict. des Ant.* .
- BOUSQUET (J.), *Inscriptions de Delphes, I : La base d'Aigos-Potamos à Delphes*, in *B.C.H.*, XC, 1966, pp. 428-446.
- BOVON (A.), *L'idée et la représentation de la victoire en Grèce à l'époque des guerres médiques*, Thèse 3^e cycle dact., Paris, 1962.
- BOVON (A.), *La représentation des guerriers perses et la notion de Barbare dans la première moitié du V^e siècle*, in *B.C.H.*, LXXXVII, 1963, pp. 579-602.
- BOVON (A.), *Les guerres médiques dans la tradition et les cultes populaires d'Athènes*, in *Et. des Lettres*, VI, 1963, pp. 221-229.
- BOYANCE (P.), *L'Apollon solaire*, in *Mélanges Carcopino*, Paris, 1966, pp. 141-170.
- BRADEN (D.W.), *The Athenian casualty lists*, in *C.Q.*, XIX, 1969, pp. 145-159.
- BRELICH (A.), *Guerre, Agoni e Culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1966.
- BRELICH (A.), *Paidés e Parthenoi*, Rome, 1969.
- BREST (J.G.P.), *Thracian peltasts and their influence on Greek Warfare*, 1969.
- BRUNEAU (Ph.), *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970.
- BRUNEAU (Ph.), *Le motif des coqs affrontés dans l'imagerie antique*, in *B.C.H.*, LXXXIX, 1965, pp. 90-121.
- BRUNEAU (Ph.) et DUCAT (J.), *Guide de Délos*, Paris, 1965.
- BRUNEL (J.), *D'Athènes à Marseille : Essai d'étude comparée des Anthestéries*, in *R.E.A.*, LIX, 1967, pp. 15-30.
- BULLE (H.), *Nike*, in Roscher, *Lexicon*, III, 1, 1897-1902, col. 305-358.
- BUNDGARD (J.A.), *Le sujet de I.G. I² 24*, in *Mélanges Helléniques offerts à G. Daux*, Paris, 1974, pp. 43-49.
- BUSSEMAKER (F.), Art. *Gymnastica*, in *Dict. des Ant.* .
- CAILLEMER (E.), Art. *Dékatè*, in *Dict. des Ant.* .
- CARRIÈRE (J.), *Autour des dernières réponses aux problèmes de l'«Héraclès» d'Euripide*, in *Information Littéraire*, 1967, n^o 2, pp. 70-72.
- CASABONA (J.), *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce*, Paris, 1966.
- CASE (S.J.), *Religion and War in the graeco-roman World*, in *Amer. Journ. of Theol.*, XIX, 1915, pp. 179-199.
- CASSON (S.), *The Persian expedition to Delphi*, in *C.R.*, 1914, pp. 145-151.
- CAWKWELL (G.I.), *Demosthene policy after the peace of Philocrates*, in *C.Q.*, XIII, 1963, pp. 120 sq.
- CAWKWELL (G.I.), *The crowning of Demosthenes*, in *C.Q.*, XIX, 1969, pp. 163 sq.
- CERFAUX (L.) et TONDRIAU (J.), *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai, 1958.
- CHANTRAINE (P.), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968.
- CHAMOIX (F.), *L'Athéna mélancolique*, in *B.C.H.*, LXXXI, 1957, pp. 141-159.
- CHAMOIX (F.), *L'Athéna au terma*, in *Rev. Arch.*, 1972, pp. 263-266.
- CHARBONNEAUX (J.), MARTIN (R.) et VILLARD (F.), *Grèce classique* (Collect. *Univers des Formes*), Paris, 1974.
- CHRIMES (K.M.T.), *Ancient Sparta. A reexamination of the evidence*, Manchester, 1950.
- CLAESEN (M.), *Le palmier, symbole d'Apollon*, in *B.I.B.R.*, XIX, 1938, pp. 83-102.
- CLAIRMONT (C.W.), *Gravestone and Epigram*, Mainz, 1970.

- COHEN (R.), *Quelques mots sur Nicias*, in *Mélanges Glotz*, Paris, 1932, I, pp. 227-239.
- COLIN (G.), *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes*, Paris, 1905.
- CONNOR (W.R.), *Two notes on Diopetithes the seer*, in *Class. Philol.*, LVIII, 1963, pp. 115-118.
- CONNOR (W.R.), *The new politicians of fifth century Athens*, Princeton, 1971.
- COOK (A.B.), *Zeus. A study in ancient religion*, T. I-III, Cambridge, 1914-1940.
- CORLU (A.), *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux Tragiques*, Paris, 1966.
- COULION (J.-J.), *The stoa of the Amphiaraos, Oropos*, in *A.B.S.A.*, LXIII, 1968, pp. 147-183.
- COURBAUD (Ed.), Art. *Imago*, in *Dict. des Ant.*
- COURBY (F.), *La Terrasse du Temple. (Fouilles de Delphes, II, 1, 2)*, Paris, 1915-1927.
- CRAHAY (R.), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956.
- CROISSANT (F.) et SALVIAT (F.), *Aphrodite gardienne des magistrats : gynéconomes de Thasos et polémarches de Thèbes*, in *B.C.H.*, XC, 1966, pp. 460-471.
- DALY (L.W.), *Nike and Athena Nike*, in *Studies pres. to D.M. Robinson*, St-Louis, 1953, II, pp. 1124-1128.
- DAREMBERG (C.), SAGLIO (E.) et POTTIER (E.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877-1919.
- DAUX (G.), *Pausanias à Delphes*, Paris, 1936.
- DAUX (G.), *Le serment de Platées*, in *Rev. arch.*, 1941, pp. 170-183.
- DAUX (G.), *Serments amphictioniques et serment de Platées*, in *Studies pres. to D.M. Robinson*, 1953, II, pp. 775-782.
- DAUX (G.), *Chronique des fouilles 1958*, in *B.C.H.*, LXXXV, 1962, p. 674.
- DAUX (G.), *Stèles funéraires et épigrammes*, in *B.C.H.*, XCVI, 1972, pp. 503-566.
- DAY (J.) and CHAMBERS (M.), *Aristotle's history of Athenian democracy*, Berkeley, 1962.
- DEBORD (P.), *L'esclavage sacré. État de la question*, in *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris, 1973, pp. 135-150.
- DEFRADAS (J.), *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954.
- DELCOURT (M.), *L'oracle de Delphes*, Paris, 1935.
- DELCOURT (M.), *Périclès*, Paris, 1939.
- DELCOURT (M.), *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958.
- DELEBECQUE (E.), *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris, 1951.
- DELORME (J.), *Gymnasion*, Paris, 1960.
- DEMANGEL (R.), *Le sanctuaire d'Athéna Pronaia (Fouilles de Delphes, II, 2, 3)*.
- DEONNA (W.), *La Niké de Paentios de Mende et le triangle sacré des monuments figurés*, Bruxelles, 1968.
- DESBOROUGH (V.R. d'A.), *The Greek dark ages*, Londres, 1972.
- DES PLACES (E.), *La Religion grecque*, Paris, 1969.
- DETIENNE (M.), *La notion de Daimon dans le Pythagorisme ancien*, Paris, 1963.
- DETIENNE (M.), *Les Maitres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967.
- DETIENNE (M.), *La Phalange. Problèmes et Controverses*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 119-142.
- DERENNE (E.), *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux IV^e et V^e siècles*, Liège, 1930.

- DEUBNER (L.), *Attische Feste*, Berlin, 1932.
- DODDS (E.R.), *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, 1965.
- DONNAY (G.), *Allusions politiques dans l'art attique du Ve siècle*, in *Rev. de l'Univ. de Brux.*, XIX, 1967, pp. 244-58.
- DONNAY (G.), *L'Athéna Chrysléphantine dans les inventaires du Parthénon*, in *B.C.H.*, XCII, 1968, pp. 21-28.
- DORIGNY (S.), Art. *Thesaurus*, in *Dict. des Ant.*
- DREES (L.), *Olympia*, éd. angl., Londres, 1968.
- DUCAT (J.), *Le mépris des hilotes*, in *Annales E.S.C.*, 1974, XX, 6, pp. 1451-1462.
- DUCHEMIN (J.), *Le thème du héros au labyrinthe dans la vie de Thésée*, in *Kokalos*, XVI, 1970, pp. 30-52.
- DUCREY (P.), *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris, 1968.
- DUGAS (Ch.), *Le sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée avant le IV^e siècle*, in *B.C.H.*, 1921, pp. 335-435.
- DUMEZIL (G.), *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966.
- DUPONT-SOMMER (A.), *Une inscription phénicienne archaïque récemment trouvée à Kition (Chypre)*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 44, 1970, pp. 9-28.
- DURANTE (M.), *Triumpe e triumphus*, in *Maia*, 4, 1951, pp. 138 sq.
- EGGER (E.), Art. *Corona*, in *Dict. des Ant.*
- EHRENBERG (V.), *Origins of democracy* in *Historia*, I, 1950, pp. 515-548.
- EITREM (S.), *A purificatory rite and some allied rites de passage*, in *Symb. Osl.*, 25, 1947, pp. 36-53.
- EITREM (S.), *The Pindaric Phthonos*, in *Stud. pres. to D.M. Robinson*, St-Louis, 1953, I, pp. 531-536.
- ELLINGER (I.E.), *Winged figures* in *Studies pres. to D.M. Robinson*, St-Louis, 1953, II, pp. 1185-1190.
- ENGEL (W.H.), *Kypros*, Berlin, 1841.
- Épigramme grecque* (L.). *Sept exposés et discussions*. (Entretiens sur l'Antiquité classique. T. XIV), Genève, 1968.
- ETIENNE (R.) et PIERART (M.), *Un décret du Koinon des Hellènes à Platées en l'honneur de Glaucon, fils d'Étéocle, d'Athènes*, in *B.C.H.*, XCIV, 1975, pp. 51-75.
- FARNELL (L.R.), *The cults of the Greek States*, Oxford, T. I, 1896 ; T. II, 1896 ; T. III, 1907 ; T. IV, 1907 ; T. V, 1909.
- FERGUSON (W.S.), *The treasurers of Athena*, Cambridge, 1932.
- FESTUGGIÈRE (A.J.), *Une nouvelle théorie du sacrifice chez les Grecs*, in *R.E.G.*, 1946-47, pp. 447-455.
- FEYEL (M.), *Contribution à l'épigraphie béotienne*, Le Puy, 1942.
- FLACELIÈRE (R.), *Plutarque et les oracles béotiens*, in *B.C.H.*, LXX, 1946, pp. 199-207.
- FLACELIÈRE (R.), *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961.
- FLACELIÈRE (R.), *Controverses autour des oracles*, in *Cahiers du Sud*, 1963, pp. 410-439.
- FORNARA (Ch. W.), *Some aspects of the career of Pausanias*, in *Historia*, XV, 1966, pp. 257 sq.
- FORNARA (Ch. W.), *Themistocles' archonship*, in *Historia*, XX, 1971, pp. 534-544.
- FRANÇOIS (G.), *Le Polythéisme et l'emploi du singulier des mots θεός, Δαίμων*, Paris, 1957.
- FRANKE (P.R.), *Artemis Hoplismene*, in *Arch. Anz.*, 1963, pp. 450-454.
- FRIIS JOHANSEN (K.), *The Iliad in early Greek art*, Copenhagen, 1967.
- FROST (F.J.), *Themistocles and Mnesiphilus*, in *Historia*, XX, 1971, pp. 20-25.

- GABRICI (E.), *La Nike funebre delle monete di Elis*, in *Centennial volume of the Amer. Num. Soc.*, 1958, pp. 201-208.
- GAGE (J.), «*Fornix Ratumenus*». *L'entrée «isélastique» étrusque et la «Porta triumphalis» de Rome*, in *Bull. Fac. Let. Strasbourg*, 31, 1951, pp. 163-180.
- GALLET de SANTERRE (H.), *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1957.
- GARDINER (E.N.), *Athletics of the ancient world*, Oxford, 1930.
- GARELLI (P.), *Le Proche-Orient asiatique*, Paris, 1969.
- GARLAN (Y.), *Fortifications et histoire grecque*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 246-260.
- GARLAN (Y.), *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, 1971.
- GARLAN (Y.), *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris, 1972.
- GAUER (W.), *Weihgeschenke aus den Perser Kriegen*, Istanbul Mitteilungen, Tübingen, 1968.
- GENTILI (B.), *I Tripodi di Delfi e il carme III di Bacchilide*, in *La Parola del Passato*, VIII, 1953, pp. 199-208.
- GERHARD (E.), *Auserlesene Vasenbilder*, Berlin, 1840-1858.
- GERMAIN (G.), *Le songe de Xerxès et le rite babylonien du substitut royal*, in *R.E.G.*, LIX, 1956, pp. 303-313.
- GERNET (L.), *Droit et prédroit en Grèce ancienne* in *l'Année sociologique*, 1948-49, pp. 21-119 = *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 175-260.
- GERNET (L.), *L'Anthropologie dans la religion grecque*, in *Anthropologie religieuse, Supplements to Numen*, T. II, Leiden, 1955, pp. 49-59 = *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 9-19.
- GESSLER (J.), *Un soldat de Xénophon éternue*, in *Bullet. du Musée Belge*, 30, 1926, pp. 193-203.
- GHINATTI (F.), *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Rome, 1970.
- GJERSTAD (E.), *The Swedish Cyprus Expedition*, IV, 2, Stockholm, 1948, p. 436 sq.
- GLOTZ (G.), Art. *Gorgones*, in *Dict. des Ant.*
- GLOTZ (G.), *Histoire grecque*, T. II, Paris, 1948.
- GOMME (A.W.), *The Elion epigram*, in *C.R.*, 1948, pp. 5-7.
- GOMME (A.W.), *A historical commentary on Thucydides*, Oxford, I, II et III, 1956 ; IV, 1970.
- GOOSSENS (R.), *Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962.
- GRAILLOT (H.), Art. *Victoria*, in *Dict. des Ant.*
- GRAILLOT (H.), *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'empire romain*, Paris, 1912.
- GREEN (P.), *The year of Salamis*, London, 1970.
- GRÜBER (J.), *Über einlge abstrakte Begriffe des frühen Griechischen*, Meisenheim am Glan, 1963.
- GUARDUCCI (M.), *Epigrafla greca*, 3 vol., Rome, 1967-1975.
- GUILLOIN (P.), *Les trépieds du Ptoion*, Paris, 1943.
- HABICHT (C.), *Gottmenschentum und griechische Städte*, Munich, 1956.
- HAHLAND (W.), *Vasen um Meidias*, Berlin, 1950.
- HAMILTON (J.R.), *Alexander among the Oreitae*, in *Historia*, XXI, 1972, pp. 604 sq.
- HAMMOND (N. G.L.), *Studies in Greek history*, Oxford, 1963.
- HAMMOND (N. G.L.), *Strategia and hegemonia in fifth century Athens*, in *Cl. Q.*, XIX, 1969, pp. 111-144.

- HAMPE (R.), *Kult der Winde in Athen und Kreta*, Heidelberg, 1967.
- HANDS (A.R.), *On strategy and oracles 480-79 B.C.*, in *J.H.S.*, LXXXV, 1965, pp. 56-61.
- HARRISON (E.B.), *The Athenian Agora*, XI. *Archaic and Archaistic Sculpture*, Princeton, 1965.
- HARRISON (E.B.), *The victory of Kallimachos*, in *G.R.B.S.*, XII, 1971, pp. 5-24.
- HARRISON (E.B.), *The South frieze of the Nike temple and the Marathon painting in the Painted Stoa*, in *A.J.A.*, LXXVI, 1972, pp. 353-378.
- HARRISON (J.E.), *Pan, Paneion, Panikon*, in *C.R.*, 1926, pp. 6-8.
- HARRISON (J.E.), *Themis*, Cambridge, 1927.
- HATZFELD (J.), *Alcibiade*, Paris, 1940.
- HAUVETTE (A.), *Hérodote historien des guerres médiques*, Paris, 1894.
- HERTER (H.), *Die Ursprünge des Aphroditeskultes*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 61-76.
- HERTER (H.), *Theseus, R.E.*, col. 1145-1238.
- HEWITT (J.W.), *On the development of the thank-offering among the Greeks*, in *Trans. of Americ. Phil. Assoc.*, XLII, 1912, pp. 95-111.
- HEWITT (J.W.), *The thank-offering and Greek religious thought*, in *Trans. of Americ. Phil. Assoc.*, XLV, 1914, pp. 77-90.
- HIGNETT (C.), *Xerxes' invasion of Greece*, Oxford, 1963.
- HILD (J.A.), Art. *Horae ; Iris ; Pan ;* in *Dict. des Ant.*.
- HILL (G.), *A history of Cyprus*, I, Cambridge, 1940, réimp. 1949.
- HOELCHER (T.), *Ein Keichkrater mit Perser Kampf*, in *Antike Kunst*, XVII, 1974, pp. 78-95.
- HOFFMAN (H.), *Hahnenkampf in Athen. Zur Ikonologie einer attischen Bildformel*, in *Rev. Arch.*, 1974, pp. 195-220.
- HOLDICH (Th. H.), *The Greek retreat from India*, in *Journ. of Soc. of Arts*, XLIX, 1901, pp. 417 sq.
- HOLTZMANN (B.), *Collection de l'École Française d'Athènes*, 4, *Sculptures*, in *B.C.H.*, XCVI, 1972, pp. 73-79.
- HOMOLLE (Th.), *Les offrandes delphiques des fils de Deinoméno et l'épigramme de Simonide*, in *Mélanges Weil*, Paris, 1898, pp. 207-244.
- HOMOLLE (Th.), Art. *Donarium*, in *Dict. des Ant.*.
- HOW (W.W.) and WELLS (J.), *A commentary on Herodotus*, 6^e édition, Oxford, 1961.
- HUBAUX (J.), *Ratumena*, in *Bull. Clas. Lettres*, 36, 1952, pp. 341 sq.
- HUNDT (J.), *Der Traumglaube bei Homer*, Griefswald, 1935.
- IMHOOF-BLUMER (F.), *Die Flügelgestalten der Athena und Nike auf Münzen*, in *Numism. Zeitschr.*, III, 1871, pp. 1-50.
- ISLER-KERENYI (C.), *Nike. Der Typus der laufenden Flügelfrau in archaischer Zeit*, Zurich, 1969.
- JACOBY (F.), *Patrios nomos. State burial in Athens and the public cemetery in the Kerameikos*, in *J.H.S.*, LXIV, 1944, pp. 37-66.
- JACOBY (F.), *Some Athenian epigrams from Persian wars*, in *Hesperia*, XIV, 1945, pp. 156-211.
- JAEGER (W.), *Paideia. La formation de l'homme grec*, I, éd. franç., Paris, 1964.
- JEANMAIRE (H.), *La cryptie lacédémonienne*, in *R.E.G.*, XXVI, 1913, pp. 121 sq.
- JEANMAIRE (H.), *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.

- JEANMAIRE (H.), *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
- JEFFERY (L.H.), *The «Battle of Oinoe» in the Stoa Poikile. A problem in Greek art and history*, in *A.B.S.A.*, LX, 1965, pp. 41-57.
- JEPPESEN (K.), *Dilemma der Sieben vor Theben. Neue Bemerkungen zum Quellenwerk und zur Deutung des Niobidenkraters Louvre G 341*, in *Acta Arch.*, 41, 1970, pp. 155-59.
- KAHIL (L.), *Autour de l'Artémis attique*, in *Antike Kunst*, 8, 1965, pp. 20 sq.
- KAHIL (L.), *Un nouveau vase plastique du potier Sotadès au musée du Louvre*, in *Rev. Arch.*, 1972, 1, p. 271 sq.
- KENNER (H.), *Flügelfrau und Flügeldämon in Jahrsh. d. Oest. Arch. Inst.*, XXXI, 1939, pp. 81-95.
- KENT (J.H.), *The victory monument of Timoleon at Corinth*, in *Hesperia*, XXI, 1952, pp. 9-18.
- KERENYI (K.), *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, Vienne, 1937.
- KERN (O.), *Krieg und Kult bei den Hellenen*, Halle, 1917.
- KERN (O.), *Die Religion der Griechen*, I, Berlin, 1926.
- KIERDORF (W.), *Erlebnis und Darstellung der Perserkriege*, Göttingen, 1966.
- KIESERITZKY (G.), *Nike in der Vasenmalerei*, Dorpat, 1876.
- KIRCHBERG (J.), *Die Funktion der Orakel im Werke Herodotos*, Götinger, 1965.
- KNAPP (H.), *Nike in der Vasenmalerei*, Tubingen, 1876.
- KNOEFLER (D.), *Carystos et les Artemisia d'Amarnthos*, in *B.C.H.*, XCVI, 1972, pp. 285-301.
- KROMAYER (J.) et VEITH (G.), *Antike Schlachtfelder in Griechenland*, Berlin, 1903-1907.
- KROMAYER (J.) et VEITH (G.), *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, München, 1928.
- KURTZ (D.C.) and BOARDMAN (J.), *Greek burial customs*, Londres, 1971.
- LABARBE (J.), *L'âge correspondant au sacrifice du Kouréon et les données historiques du sixième discours d'Isée*, in *Bull. Ac. Roy. Belg. Cl. Lettres*, 1953, pp. 358-394.
- LABARBE (J.), *La loi navale de Thémistocle*, Paris, 1957.
- LA COSTE MESSELIÈRE (P. de), *Les sculptures du Trésor des Athéniens (Fouilles de Delphes, IV, 1, 4)*, Paris, 1957.
- LACROIX (L.), *Monnaies et colonisation dans l'Occident grec*, Paris, 1965.
- LACROIX (L.), *Études d'Archéologie numismatique*, Paris, 1974.
- LA GENIÈRE de, (J.), *Une péliké inédite du Peintre de Pan au Musée du Louvre*, in *R.E.A.*, LXII, 1966, pp. 249-253.
- LANG (M.L.), *Again the Marathon epigram*, in *Tribute to B.D. Meritt*, New York, 1974, pp. 80 sq.
- LASCARIS COMMENO (C.), *Contribucion a la historia de la difusion del pitagorismo*, in *Riv. Filol.*, XV, 1956, pp. 181-207.
- LAUNEY (M.), *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, Paris, 1944.
- LAUNEY (M.), *Recherches sur les armées hellénistiques*, 2 vol., Paris, 1949.
- LEGRAND (Ph.-E.), *Quo animo Graeci praesertim V^o et IV^o seculis tum in vita privata tum in publicis rebus divinationem adhibuerint*, Paris, 1898.
- LEGRAND (Ph.-E.), *Art. Mercurius ; Sacerdos* ; in *Dict. des Ant.*
- LEGRAND (Ph.-E.), *Hérodote croyait-il aux oracles ?*, in *Mélanges Desrousseaux*, 1937, pp. 275-84.
- LEGRAND (Ph.-E.), *Prophète et Pythie à Delphes*, in *R.E.G.*, 1951, LXIV, p. 296-299.

- LE LASSEUR (D.), *Les déesses armées dans l'art classique et leurs origines orientales*, Paris, 1919.
- LENORMANT (Ch.) et de WITTE (J.), *Élite des monuments céramographiques*, Paris, 1837-1861.
- LÉVÊQUE (P.), *Sur quelques cultes d'Arcadie : princesse-ourse, homme-loup, dieu-cheval*, in *I.H.*, 1961, pp. 93-108.
- LÉVÊQUE (P.), *De Timoléon à Pyrrhos*, in *Kokalos*, XIV-XV, 1968-69, pp. 135-156.
- LÉVÊQUE (P.), *Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du 1^{er} millénaire*, in *La Parola del Passato*, XXVIII, 1973, pp. 23-50.
- LÉVÊQUE (P.), *Religions africaines et Religion grecque : Pour une analyse comparée des idéologies religieuses, in Afrique Noire et Monde Méditerranéen dans l'Antiquité*, Dakar, 1978, pp. 196-231.
- LÉVÊQUE (P.) et VIDAL-NAQUET (P.), *Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche*, in *Historia*, IX, 1960, pp. 294-308.
- LÉVÊQUE (P.) et VIDAL-NAQUET (P.), *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964.
- LEWIS (D.M.), *Notes on Attic Inscriptions (II)*, in *A.B.S.A.*, 49, 1955, pp. 1-12.
- LLYOD (A.B.), *Herodotus, Book II, Commentary*, Leiden, 1975.
- LOICQ-BERGER (M.P.), *Syracuse, Histoire culturelle d'une cité grecque*, Bruxelles, 1967.
- LOISY (A.), *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920.
- LOTZE (D.), *Lysander und der Peloponnesische Krieg*, in *Abh. Sächs Akad. Wiss., Phil. Hist. Kl.*, LVII, 1, 1964.
- MARROU (H.I.), *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 6^e éd. 1964.
- MASQUERAY (P.), *Euripide et ses idées*, Paris, 1908.
- MASSON (O.), *A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée ; le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime*, in *R.H.R.*, CXXXVII, 1950, pp. 5-25.
- MASSON (O.), *Cultes indigènes, cultes grecs et cultes orientaux à Chypre*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 129-142.
- MATTINGLY (H.), *Artemis of Troy, in Greece and Rome*, 7, 1960, pp. 114-116.
- MEDERER (E.), *Die Alexander legenden beiden ältesten Alexanderhistorikern*, Würzburg, 1936.
- MEIER (C.A.), *Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce*, in *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, 1967, p. 291.
- MEIGGS (R.), *The Athenian empire*, Oxford, 1972.
- MEISTER (K.), *Das panhellenische Weihepigramm auf der Schlangensäule von Delphi*, in *Epigraphica*, 33, 1971, pp. 20-26.
- MERRITT (B.D.), *Epigrams from the battle of Marathon*, in *Studies pres. to H. Goldman*, Londres, 1956, pp. 268-280.
- MERRITT (B.D.), *The Marathon epigrams again*, in *A.J.Ph.*, LXXXIII, 1962, pp. 294-298.
- METZGER (H.), *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Paris, 1952.
- METZGER (H.), *A propos des images apuliennes de la bataille d'Alexandre et du conseil de Darius*, in *B.C.H.*, XCI, 1967, pp. 308-313.
- MEULI (K.), *Griechische Opferbräuche*, in *Phyllob. von der Mühl*, 1945, pp. 185-188.
- MILLER (R.D.), *The origin and the original nature of Apollon*, Philadelphie, 1939.
- MOMMSEN (A.), *Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898.
- MORETTI (L.), *Iscrizioni agonistiche greche*, Rome, 1953.

- MOSCATI (S.), *L'épopée des Phéniciens*, Paris, 1971.
- MOSLEY (D.J.), *Athens' alliance with Thebes 339 B.C.*, in *Historia*, XX, 1971, pp. 508 sq.
- MOSSE (Cl.), *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IV^e siècle*, Paris, 1962.
- MOSSE (Cl.), *Armée et Cité grecques*, in *R.E.A.*, LXV, 1963, pp. 290-297.
- MOSSE (Cl.), *Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 221-229.
- MURRAY (G.), *Reactions to the Peloponnesian war in Greek thought and practice*, in *J.H.S.*, LXIV, 1944, pp. 1-9.
- MUSTI (D.), *Ancora sull' «iscrizione di Timoleonte»*, in *La Parola del Passato*, XVII, 1962, pp. 450-469.
- NILSSON (M.P.), *The Minoan-Mycenean Religion and its survival in Greek Religion*, Lund, 1925.
- NILSSON (M.P.), *Die hoplitenaktik und das Staatwesen*, in *Klio*, 1928, pp. 240-249.
- NILSSON (M.P.), *Cults, myths, oracles and politics in Ancient Greece*, Lund, 1951.
- NILSSON (M.P.), *Geschichte der griechischen Religion*, T. I, 2^e éd., Munich, 1955 (= *G.G.R.*, I²).
- NOCK (A.D.), *Notes on ruler cult*, in *J.H.S.*, 1928, pp. 219 sq.
- NOCK (A.D.), *Synnaos theos*, in *Harv. Stud. Class. Phil.*, 41, 1930, pp. 1-62.
- OLIVER (J.H.), *The Athenian expounders of the sacred and ancestral laws*, Baltimore, 1950.
- ORLANDOS (A.K.), *Observations sur le temple d'Athéna Niké*, in *B.C.H.*, LXXI-LXXII, 1947-1948, pp. 1-38.
- OTTO (W.F.), *Dionysos. Le mythe et le culte*, Francfort, 1933 ; éd. franç., Paris, 1969.
- PARIS (P.), Art. *Diana*, in *Dict. des Ant.*.
- PARKE (H.W.), *Greek mercenary soldiers*, Oxford, 1933.
- PARKE (H.W.), *The Persian shields of Apollo*, in *Hermathena*, LIII, 1939, pp. 71-78.
- PARKE (H.W.), *The Delphic oracle*, Oxford, 1939.
- PARKE (H.W.), *Consecration to Apollo*, in *Hermathena*, LXXXII, 1948, pp. 82-114.
- PARKE (H.W.) and WORMELL (B.E.W.), *The Delphic Oracle*, I, *The history* ; II, *The oracular responses*, Oxford, 1956.
- PAULME (D.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, 1971.
- PAULY's, *Realencyclopädie der Klassischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart, 1893 sq. (= *R.E.*).
- PEEK (W.), *Ein neues Denkmal der Perserkriege*, in *Studies pres. to D.M. Robinson*, II, 1953, pp. 305-312.
- PEEK (W.), *Zu den Perser-Epigrammen*, in *Hermes*, LXXXVIII, 1960, pp. 494-498.
- PELEKIDIS (Ch.), *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 av. J.C.*, Paris, 1962.
- PEMBERTON (E.G.), *The east and west friezes of the temple of Athena Nike*, in *Journ. of Arch.*, LXXVI, 1972, pp. 303-310.
- PERDRIZET (P.), *Némésis*, in *B.C.H.*, XXXVI, 1912, pp. 248-274.
- PHILIPSON (C.), *The international law and custom of ancient Greece and Rome*, T. II, Londres, 1911.
- PICARD (Ch.), *Ephèse et Claros*, Paris, 1922.
- PICARD (Ch.), *Le «présage» de Cléomène et la divination sur l'Acropole d'Athènes*, in *R.E.G.*, XLIII, 1930, pp. 262-78.

- PICARD (Ch.), *Les sculptures du sanctuaire d'Aléa Athéna*, in *R.E.G.*, XLVI, 1933, pp. 381-422.
- PICARD (Ch.), *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948.
- PICARD (Ch.), Art. *Statua* in *Dict. des Ant.*
- PICARD (Ch.), *Apollon et son clergé pouvaient-ils être polyglottes ?*, in *Rev. Arch.*, 1952, pp. 84-89.
- PICARD (Ch.), *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, T. II à IV, Paris, 1939-1966.
- PICARD (G.-Ch.), *Les trophées romains*, Paris, 1957.
- POETSCHER (W.), *Ares*, in *Gymnasium*, LXVI, 1959, pp. 5-14.
- POPP (H.), *Die Einwirkung von Vorseichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Ch.*, Würzburg, 1959.
- POTTIER (E.), Art. *Consecratio ; Dedicatio ;* in *Dict. des Ant.*
- POUILLOUX (J.), *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, Paris, 1959.
- POUILLOUX (J.), *La région nord du sanctuaire, de l'époque archaïque à la fin du sanctuaire (Fouilles de Delphes, II, 1, 6)* Paris, 1960.
- POUILLOUX (J.), *Glaucou, fils d'Étéoclés*, in *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, pp. 376-382.
- POUILLOUX (J.) et ROUX (G.), *Énigmes à Delphes*, Paris, 1963.
- POURSAT (J. Cl.), *Les représentations de danses armées dans la céramique attique*, in *B.C.H.*, XCII, 1968, pp. 550-615.
- PRASCHNIKER (C.), *Parthenonstudien*, Vienne, 1928.
- PRENTICE (W.K.), *The character of Lysander*, in *A.J.A.*, XXXVIII, 1934, pp. 37 sq.
- PRITCHETT (W.K.), *Marathon*, Los Angeles, 1960.
- PRITCHETT (W.K.), *Studies in ancient Greek topography*, Part. I, Los Angeles, 1965.
- PRITCHETT (W.K.), *Ancient Greek military practices*, I, Los Angeles, 1971.
- PRZYLUSKI (J.), *La Grande Déesse*, Paris, 1950.
- RADET (G.), *Cybébé. Étude sur les transformations plastiques d'un type divin*, Bordeaux, 1909.
- RAMNOUX (Cl.), *Vocabulaire et structure de la pensée archaïque chez Héraclite*, Paris, 1939.
- RAMNOUX (Cl.), *La Nuit et les enfants de la nuit*, Paris, 1959.
- RAUBITSCHKE (A.E.), *Leagros. I. Victor statues of the fifth century in Athens*, in *Hesperia*, VIII, 1939, pp. 155-164.
- RAUBITSCHKE (A.E.), *Dedications from the Athenian Acropolis*, Londres, 1940.
- RAUBITSCHKE (A.E.), *Two monuments erected after the victory of Marathon*, in *A.J.A.*, XLIV, 1940, pp. 53-59.
- RAUBITSCHKE (A.E.), *Zu den zwei attischen Marathondenkmälern in Delphi*, in *Mélanges helléniques offerts à G. Daux*, Paris, 1974, pp. 315-316.
- RAUBITSCHKE (A.E.) and STEVENS (G.P.), *The pedestal of the Promachos*, in *Hesperia*, 1946, XV, pp. 117-124.
- REINACH (A.), *Tropaeum*, in *Dict. des Ant.*
- REINACH (S.), *Tarpeia*, in *Rev. arch.*, 1908, pp. 41-74.
- REINACH (Th.), Art. *Paeon*, in *Dict. des Ant.*
- REINACH (Th.), *Une inscription historique de Delphes*, in *Rev. Arch.*, 1928, pp. 34-46.
- REGLING (K.), *Terina*, Berlin, 1906.

- REY (A.), *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1939.
- ROBERT (C.), *Die Marathon Schlacht in der Poikile*, Halle, 1895.
- ROBERT (L.), *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938.
- ROBERT (L.), *Bulletin épigraphique*, in *R.E.G.*, 1938 sq.
- ROBERTSON (M.), *Greek Painting*, Genève, 1959.
- ROMILLY (J. de), *Guerre et paix entre cités*, in *Problèmes de la Guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 207-220.
- ROSCHER (W.H.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Berlin, 1884 sq. (= ROSCHER, *Lexikon*).
- ROUGIER (L.), *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1957.
- ROULEZ (J.), *Choix de vases peints du Musée antique de Leyde*, Gand, 1854.
- ROUSE (W.H.D.), *Greek votive offerings*, Cambridge, 1902.
- ROUSSEL (D.), *Tribu et Cité*, Paris, 1976.
- ROUSSEL (P.), *Hérodote et l'expédition des Perses contre Delphes*, in *R.E.A.*, XXIX, 1927, pp. 336-341.
- ROUSSEL (P.), *Athènes et l'amphictyonie delphique*, in *R.E.A.*, 1940 = *Mélanges Radet*, pp. 330-339.
- ROUX (G.), *Pausanias en Corinthe*, Paris, 1950.
- ROUX (G.), *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976.
- ROUX (R.), *Le problème des Argonautes. Recherches sur les aspects religieux de la légende*, Paris, 1949.
- RUCH (M.), *La capture du devin (Tite-Live, V, 65)*, in *R.E.L.*, XLIV, 1966, pp. 333-350.
- RUDHART (J.), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958.
- SAGLIO (E.), Art. *Aigs ; Ara ; Armilustrium ; Athleta ; Certamina ; Pyrphoros*, in *Dict. des Ant.*
- SALMON (J.), *Political Hoplites*, in *J.H.S.*, XCVII, 1977, pp. 84-101.
- SALVIAT (F.), *L'offrande de l'hémicycle «des Rois» à Delphes et l'Héraclès béotien*, in *B.C.H.*, LXXXIX, 1965, pp. 307-314.
- SCHMIDT (E.), *Der Knieauf*, Münchener archäologische Studien, Munich, 1909.
- SCHNEIDER-HERRMANN, *Nike pouring a libation*, in *B.V.A.B.*, XXXI, 1956, pp. 23-25.
- SCHRADER (H.), *Das Zeusbild des Phidias in Olympia*, in *Jahr. des Deutsch. Arch. Inst.*, 1941, pp. 1-71.
- SCHUHHARDT (W.H.), *Athena Parthenos*, in *Antike Plastik*, II, 1963, pp. 31-53.
- SCHUHL (P.-M.), *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949.
- SCHWENN (F.), *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Giessen, 1915.
- SCHWENN (F.), *Der Krieg in der griechischen Religion*, in *A.R.W.*, XX, 1920-21, pp. 299-322 ; XXI, 1922, pp. 58-71.
- SEAGER (R.), *Thrasybulus, Conon and Athenian imperialism, 396-386*, in *J.H.S.*, LXXXVII, 1967, pp. 95 sq.
- SEAGER (R.), *Alcibiades and the charge of aiming at tyranny*, in *Historia*, XVI, 1967, pp. 6 sq.
- SEALEY (R.), *The origin of the Delian League*, in *Studies presented to V. Ehrenberg*, Oxford, 1966, pp. 235 sq.
- SECHAN (L.), Art. *Saltatio ; Venus*, in *Dict. des Ant.*
- SECHAN(L.)et LÉVÊQUE (P.), *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966.
- SELTMAN (Ch.), *The engravers of the Akragantine Decadrachms*, in *Num. Chron.*, 1948, pp. 1-10.

- SELTMAN (Ch.), *The Twelve Gods*, Londres, 1952.
- SESTIERI (P.), *Iconographie et culte d'Héra à Paestum*, in *Revue des Arts*, 1955, pp. 149 sq.
- SIEBERT (G.), *Artémis Sôteira à Délos*, in *B.C.H.*, XL, 1966, pp. 447-459.
- SIMON (E.), *Hera und die Nymphen. Ein böttischer Polos in Stockholm*, in *Rev. Arch.*, 1972, pp. 205-220.
- SMART (J.D.), *Kimón's capture of Eion*, in *J.H.S.*, LXXXVII, 1967, pp. 136 sq.
- SMITH (G.), *Athenian casualty lists*, in *Cl. Ph.*, XIV, 1919, pp. 351-364.
- SNODGRASS (A.), *The hoplite reform and history*, in *J.H.S.*, LXXXV, 1965, pp. 110-122.
- SNODGRASS (A.), *The dark age of Greece*, Edinbourg, 1971.
- SORDI (M.), *La posizione di Delfi e dell'anfizionia nel decennio tra Tanagra e Coronea*, in *Riv. di Filol. e di Istruz. class.*, XXI, 1958, pp. 48-65.
- SORDI (M.), *La terza guerra sacra* in *Riv. di Filol. e di Istruz. class.*, XXXI, 1958, pp. 134-166.
- SORDI (M.), *Timoleonte*, Palerme, 1961.
- SPYROPOULOS (G.), Εὐδήσεως ἐκ Βουλτώσας, in *Arch. Anal. Ath.*, VI, 1973, pp. 375-395.
- STELLA (L.), *La civiltà micenea, nei documenti contemporanei*, Rome, 1965.
- STENGEL (P.), *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig-Berlin, 1910.
- TAEGER (F.), *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I, Stuttgart, 1957.
- THOMPSON (D.B.), *The golden Nikai reconsidered*, in *Hesperia*, 1944, pp. 173-209.
- THOMPSON (D.B.), *The Persian spoils in Athens*, in *Studies pres. to H. Goldman*, 1956, pp. 286-291.
- THOMPSON (H.A.) and WYCHERLEY (R.E.), *The Agora of Athens*, Princeton, 1972.
- THOMPSON (W.E.), *Notes on the treasurers of Athena*, in *Hesperia*, XXXIV, 1970, pp. 54-63.
- TILLYARD (E.M.W.), *The Hope vases*, Cambridge, 1923.
- TONDRIAU (J.), *La dynastie ptolémaïque et la religion dyonisiaque*, in *Chron. Eg.*, XXV, 1950, pp. 306 sq.
- TOUTAIN (J.), *Art. Ludi publici ; Ritus ;* in *Dict. des Ant.*
- TREHEUX (J.), *Études sur les inventaires attiques*, in *Ét. d'Hist. class.*, Paris, 1965=*Annales de l'Est*, 29, pp. 1-85.
- VAN COMPERNOLLE (R.), *Le mythe de la «Gynécocratie-doulocratie» argienne*, in *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, pp. 355-364.
- VANDERPOOL (E.), *A monument to the battle of Marathon*, in *Hesperia*, 35, 2, 1966, pp. 93-106.
- VERALL (A.W.), *Two unpublished inscriptions from Herodotus*, in *C.R.*, XVII, 1903, pp. 98-102.
- VERNANT (J.-P.), *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962.
- VERNANT (J.-P.), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965.
- VERNANT (J.-P.), (sous la direction de), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968.
- VERNANT (J.-P.), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.
- VERSNEL (H.S.), *Triumphus*, Leiden, 1970.
- VIAN (F.), *Répertoire des Gigantomachies figurées dans l'art grec et romain*, Paris, 1951.
- VIAN (F.), *La guerre des Géants*, Paris, 1952.
- VIAN (F.), *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963.
- VIAN (F.), *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968.

- VIDAL-NAQUET (P.), *Une énigme à Delphes*, in *R.H.*, CCXXXVIII, 1967, pp. 281-302.
- VIDAL-NAQUET (P.), *Le chasseur noir et l'éphébie athénienne*, in *Annales, E.S.C.*, 1968, pp. 956-960.
- VIDAL-NAQUET (P.), *La tradition de l'hoplite athénien*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 161-181.
- VIDAL-NAQUET (P.), *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, 1969, pp. 63-80.
- VIDAL-NAQUET (P.), *Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie*, in *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1973, pp. 161-184.
- VISSCHER de (F.), *Héraclès Epitrapézios*, Paris, 1962.
- VON BOETHMER (D.), *Amazons in Greek art*, Oxford, 1957.
- WALLACE (P.W.), *Psyttaleia and the trophies of the battle of Salamis*, in *A.J.A.*, LXXIII, 1969, pp. 293-302.
- WALLISH (E.), *Name und Herkunft des römischen Triumphes*, in *Philol.*, 98, 1954/55, pp. 254 sq.
- WALTER (O.), *Der Säulenbau des Herakles*, in *M.D.A.J. (A.)*, LXII, 1937, pp. 41-51.
- WELWEI (K.W.), *Die Marathon Epigramme von der athenischen Agora*, in *Historia*, XIX, 1970, pp. 295-305.
- WENIGER (L.), *Die Seher von Olympia*, in *A.R. W.*, 1915, pp. 53 sq.
- WEST (C.W.), *The trophies of the Persian wars*, in *Cl. Phil.*, LXIV, I, 1969, pp. 7-19.
- WEST (C.W.), *Saviors of Greece*, in *G.R.B.S.*, XI, 1970, pp. 271-278.
- WILL (Ed.), *Korinthlaka*, Paris, 1955.
- WILL (Ed.), *Notes sur misthos*, in *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, pp. 426-438.
- WILL (Ed.), MOSSE (Cl.), GOUKOWSKI (P.), *Le Monde grec et l'Orient, T. II : le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, Paris 1975.
- WILL (E.), *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 95-111.
- WILLAMOVITZ-MOELLENDORF (U.), *Pindaros*, Berlin, 1922.
- WOELCKE (K.), *Beiträge zu Geschichte des Tropaions*, in *Bonner Jahrb.*, CXX, 1911, pp. 123-235.
- WOODHOUSE (W.), *Aetolia*, Oxford, 1897.
- WOODWARD (A.M.), *Financial documents from the Athenian Agora*, in *Hesperia*, XXXII, 1963, pp. 144-186.
- WORONOFF (M.), *Structures parallèles de l'initiation en Afrique Noire et dans la tradition grecque*, in *Afrique Noire et Monde méditerranéen dans l'Antiquité*, Dakar, 1978, pp. 237-254.
- WUILLEUMIER (P.), *Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris, 1939.
- WYCHERLEY (R.E.), *The Athenian Agora, III. Literary and epigraphical testimonia*, Princeton, 1957.
- YALOURIS (N.), *Athena als Herrin der Pferde*, in *M.H.*, 7, 1950, pp. 99-101.

INDEX GÉNÉRAL

A

- ABAI 77, 92 n. 74, 151, 158.
ABYDOS 97.
ACANTHIENS 168, 169, 177 n. 75.
ACARNANIE 175 n. 39, 211, 235, 283 n. 108.
ACHAEA 76.
ACHAIE 44.
ACHARNES 152, 155 n. 44, 217.
ACHÉENS 102, 121, 125 n. 16, 145 n. 68, 149, 157.
ACHÉMÉNIDES 62 n. 29.
ACHILLE 121, 128 n. 87, 132, 157, 224 n. 122.
ACRAGAS 312 n. 2.
ACROPOLE 46, 47, 234, 235, 255 n. 29, 273.
ACROCORINTHE 211.
ACTÉON 85.
ADEIMANTOS 77.
ADRASTE 163.
AGAMEMNON 94 n. 113, 114, 115.
AGATHOCLE 252, 260 n. 144.
AGÉSILAS 23 n. 38, 29, 44, 52, 75, 78, 96, 101, 108, 110, 138,2, 185, 202, 269.
AGÉSIPOLIS 51, 59, 96, 101.
AGIS 51, 74.
AGLAOPHON DE THASOS 247.
AGRIGENTE 299, 312 n. 2.
AGRIGENTINS 299.
AIANTEIA 270, 281 n. 67.
AIANTIS 180.
AIGOS-POTAMOS 49, 52, 65 n. 98, 77, 80, 105, 110, 161, 171.
AJAX 29, 147, 269, 270, 271.
ALCIBIADE 81, 164, 165, 286, 303, 304, 307, 308.
ALCINOOS 35.
ALCMÉONIDES 71.
ALECTRYON 184.
ALEXANDRE 1^{er} 93 n. 75, 151.
ALEXANDRE (Le Grand) 43, 144 n. 64, 146 n. 95, 184, 267, 302, 306, 307, 309, 315 n. 74 bis.

- ALEXANDRE DE PHÈRES 53.
 AMARYNTHOS 202, 220 n. 33.
 AMASIS 64 n. 62.
 AMATHONTE 212, 213.
 AMAZONES 208, 266, 267.
 AMBRACIOTES 160, 275, 284 n. 109.
 AMMON 72, 149, 181.
 AMOMPHARÉTOS 36.
 AMPHIARAOS 92 n. 74, 109, 168, 202.
 AMPHICTYONS 55, 160, 283 n. 96.
 AMPHIPOLIS 251, 279 n. 30.
 AMPHITRITE 205.
 AMPHITRYON 193.
 AMYCLÉENS 137.
 AMYCLÉES 213.
 ANAXAGORE 55, 64 n. 55, 65 n. 98.
 ANAXIBIOS 97.
 ANDROCRATÈS 85.
 ANTHESTÉRIES 304, 305, 313 n. 35, 314 n. 39 et 49.
 ANTHIPPASIA 163.
 ANTIGONE (fille d'Oedipe) 95, 109, 192.
 ANTIGONE (Gonatas), 187 n. 52, 255 n. 39.
 ANTIGONIDES 182.
 APATOURIES 201, 204, 222 n. 71.
 APHRODITE 120, 166, 184, 205, 211, 213, 226 n. 162, 226 n. 167, n. 169, n. 171, n. 172, 237, 240, 260, n. 137, 351 n. 68.
 AKRAIA 211.
 APATOUROS 212.
 AREIA 211.
 CÔLIAS 226 n. 166.
 ENCHEIOS 211.
 EUPLOIA 268.
 GÉNÉTYLLIS 212.
 HOPLISMÉNÉ 211.
 COUROTROPHOS 211.
 MÉLAINIS 212.
 MÉLANGEIA 212.
 NIKÉPHOROS 211, 226 n. 155, 240.
 NYMPHIA 212.
 STRATONIKIS 211, 226 n. 158.
 SYMMACHIA 211.
 APOLLON 30, 55, 61 n. 28, 62 n. 31, 63 n. 46, 71, 72, 76, 78, 79, 84, 86, 92 n. 72, 93 n. 82, 92 n. 99, 117, 118, 122, 124, 125 n. 2, 125 n. 19, 128 n. 87, 149, 150, 151, 152, 157, 160, 161, 162, 163, 165, 169, 175 n. 46, 177 n. 77, 181, 191, 201, 207, 213-216, 219 n. 5, 227 n. 191, 228 n. 225, 230 n. 259, 239, 244, 267, 283 n. 96, 289, 305, 308.
 BOÉDROMIOS 214.
 CARINOS 215, 228 n. 222.
 ENAGONIOS 215.
 HÉGÉTOR 214.
 ISMÉNIEN 77, 92 n. 74.
 LYKEIOS 215, 308.
 PYTHIEN 71, 79.

- PTOIEN* 74, 77, 92 n. 74.
ZÏSTER 214.
 APOLLONIENS 276
 ARATOS 288.
 ARCADIE 96, 212.
 ARCA DIENS 19, 74, 124, 149, 179.
 ARCAS 207.
 ARCHERMOS DE CHIOS 247, 258 n. 115, 259 n. 120.
 ARCHIDAMOS 44, 137, 179.
 ARCHYTAS 56.
 ARÈS 77, 118, 120, 121, 124, 126 n. 22, 127 n. 52, 184, 195, 203, 211, 219 n. 1, 222 n. 64, 223 n. 101, 225 n. 144, n. 153, 236, 240, 274.
 ARÈTHUSE 267.
 AREXION D'ARCADIE 99, 100.
 AREXION DE PARRHASIE 105.
 ARGÈOS 19.
 ARGIE NS 29, 43, 76, 84, 90 n. 55, 91 n. 55, 101, 108, 163, 175 n. 50, 275.
 ARGINUSES 49, 58, 63 n. 51, 99, 103, 149, 152, 182.
 ARGOLIDE 59, 97, 101.
 ARGONAUTES 204, 222 n. 83.
 ARGOS 28, 29, 38 n. 31, 63 n. 42, 73, 79, 85, 96, 97, 101, 119, 163, 209, 210, 211, 224 n. 132, n. 137, 240, 308.
 ARIANE 212, 238, 306.
 ARIMNESTOS 164, 182, 293, 308.
 ARIOBARZANE 82.
 ARISTÈE 22 n. 15.
 ARISTIDE 77, 85, 182, 292.
 ARISTOCLÈS 81.
 ARISTODAMOS 36, 40 n. 83.
 ARISTOMÈNE 143 n. 6, 174 n. 30.
 ARRÈPHORIES 207.
 ARTABANE 46, 47, 50, 63 n. 40.
 ARTAXERXÈS 101.
 ARTÈMIS 30, 77, 96, 101, 109, 113, 127 n. 70, 150, 151, 163, 165, 166, 181, 195, 200-203, 206-209, 223 n. 105, 228 n. 226, 233, 237, 246, 257 n. 85, 260 n. 137, 270, 280 n. 63.
AGROTÈRA 104, 109, 113, 203, 219 n. 2, 220 n. 41.
AMARYNTHIA 201.
ARISTOBOULE 315 n. 65.
BRAURÒNIA 173 n. 6, 201, 225 n. 141.
EILEITHYIA 201.
ELAPHÈBOLIA 201, 220 n. 41.
HÈGÈMONÈ 219 n. 9.
HYAKINTHOTROPHOS 201.
HOPLISMÈNÈ 219 n. 9.
HYAMPOLIS 201.
KORYTHALLIA 201, 209.
MOUNYCHIA 201.
ORTHIA 201, 209, 224 n. 112.
PAIDOTROPHOS 201.
PHILOMEIRAX 220 n. 36.
PHOSPHOROS 220 n. 22.
SÒTEIRA 219 n. 9, 220 n. 22.

- STROPHAIA* 201.
 ARTÉMISE DE CARIE 141, 144 n. 42.
 ARTÉMISION 84, 98, 108, 147, 219 n. 8, 273, 282 n. 88.
 ASCLÉPIOS 245.
 ASINAROS 279 n. 24.
 ASOPICHOS 160.
 ASOPOS 77.
 ASTARTÉ 211, 213, 227 n. 184.
 ASTÉRIOS 270.
 ATALANTE 202-203, 206, 223 n. 104.
 ATÉ 131, 143 n. 20.
 ATHÉNA 46, 47, 95, 104, 122, 127 n. 63, 132, 160, 161, 162, 163, 165, 171, 172, 173 n. 6, 203-209, 216,
 236-238, 243, 251, 256 n. 48, 260 n. 137, 267, 268, 270, 279 n. 35, 293, 305.
ALÉA 205, 223 n. 91.
ARCHÉGÉTIS 238.
AREIA 166, 222 n. 58, 223 n. 101, 236, 308.
ASIA 223 n. 83.
CHALKIOIKOS 206.
ERGANÉ 224 n. 116, 235.
HIPPIA 235.
HYGEIA 235.
ITONIA 206, 269.
LEITIS 222 n. 58.
NIKÉ 132, 166, 168, 170, 175 n. 41, 203, 231, 234-236, 243, 247, 249, 251, 255 n. 36, 266.
NIKÉPHOROS 236, 238, 256 n. 44.
PARTHÉNOS 236.
PHRATRIA 204.
POLIAS 92 n. 75, 149, 160, 206, 235, 236.
POLIOUCHOS 235, 236.
PROMACHORMA 222 n. 58.
PROMACHOS 161, 222 n. 58, 279 n. 35.
PRONAIA 160, 268, 280 n. 38.
PTOLIPORTHOS 222 n. 58.
SALPINX 222 n. 58.
SKIRAS 205, 223 n. 86, 302.
SKYLLANIS 222 n. 58.
SÔTEIRA 182, 203.
ZÔSTERIA 222 n. 58.
 ATHÉNIS 259 n. 120.
 ATRIDES 274.
 AULIS 75, 96, 115.
 AUTOCLIDE 49.
 AUXÔ 217.

B

- BACCHANTES 62 n. 29, 302.
 BAKIS 72, 76, 77, 79, 81, 91 n. 61, 232.
 BASIAS D'ELIDE 105.
 BELLÉROPHON 212, 226 n. 171.
 BÉOTIE 52, 81, 228 n. 230, 269.

INDEX

- BÉOTIENS 43, 150, 151, 155 n. 39, 184, 268, 269.
 BIA 232.
 BORÉE 76, 91 n. 56, 91 n. 57, 98, 165, 166.
 BOUPALOS 259 n. 120.
 BRASIDAS 133, 141, 167, 169, 171, 177 n. 75, 286, 310, 314 n. 54.
 BRAURÒN 220 n. 24.
 BREA 155 n. 49.
 BURA 43.
 BYZANCE 288.
- C
- CADMÉE 172.
 CADMOS 237, 256 n. 48.
 CALCHAS 94 n. 113, 190.
 CALLIAS 289.
 CALLICRATÈS 176 n. 59.
 CALLICRATIDAS 53, 58, 64 n. 81, 99, 103.
 CALLIGÉNÉIA 226 n. 166.
 CALLIMAQUE 125 n. 19, 127 n. 87, 227 n. 204, 246, 272, 276, 282 n. 75, 292.
 CALLISTO 207.
 CALPÉ 100, 103, 106.
 CALYDON 38 n. 58, 202-203, 205, 221 n. 46.
 CAPANÉE 319 n. 4.
 CAPOUE 209.
 CARDOUQUES 97.
 CARMANIE 307.
 CARNEIA 78, 215, 230 n. 264.
 CARIE 141, 208.
 CARTHAGINOIS 167, 169, 260 n. 144, 267, 276, 278 n. 22.
 CARYSTOS 170.
 CASTOR (ET POLLUX) 64 n. 73, 117, 138, 202.
 CATANE 160, 258 n. 100, 271.
 CÉCROPS 204, 236.
 CENTAURES 193, 203.
 CÉRASONTE 168.
 CÉRESSOS 81.
 CHALCIDIENS 151, 155 n. 39, 176 n. 65.
 CHALCIDIQUE 22 n. 15, 177 n. 75.
 CHALCIS 28, 34 n. 28, 155 n. 39, 201.
 CHALYBES 180.
 CHARITES 209, 212, 217, 229 n. 255, 259.
 CHÉRONÉE 78, 81, 83, 146 n. 100.
 CHERSONÈSE 34, 49, 269, 288.
 CHIOS 28, 37 n. 28, 43, 176 n. 60, 212, 236, 246.
 CHYPRE 211, 212, 227 n. 184, n. 187.
 CIMON 123, 163, 165, 168, 171, 174 n. 37, 176 n. 59, 274, 276, 289-292, 314 n. 54.
 CLAROS 207, 213.
 CLAZOMÈNES 75, 80, 257 n. 86.

- CLÉANDRE 104.
 CLÉANOR D'ARCADIE 106.
 CLÉARQUE (Chef des Dix-Mille) 101.
 CLÉARQUE D'HÉRACLÉE 307, 315 n. 55.
 CLÉOMÈNE 29, 48, 63 n. 42, 71, 79, 85, 93 n. 75, 97.
 CLÉOMBROTOS 47, 288.
 CLÉON 190, 286, 295 n. 6.
 CLISTHÈNE 155 n. 39.
 CNIDE 168, 171, 185, 201, 268, 286.
 CNOSSOS 120, 207.
 COLCHIDE 223 n. 83.
 COLIAS 77.
 CONON 164, 165, 168, 171, 186 n. 38, 187 n. 46, 268, 286, 295 n. 11, 308.
 CORCYRE 18 n. 26, 75, 119, 276, 284 n. 109.
 CORCYRÉENS 75, 125 n. 17, 139, 140.
 CORÉ 54, 149, 166, 226 n. 166, 237.
 CORINTHE 22 n. 15, 29, 47, 54, 176 n. 63, 210, 211, 212, 225 n. 141, 257 n. 85, 268, 275, 276, 288, 315
 n. 68.
 CORINTHIENS 44, 125 n. 17, 139, 140, 168, 177 n. 72, 210, 269, 278 n. 10, 295 n. 20.
 CORONÉ 201.
 CORONÉE 18 n. 25, 71, 268.
 COROS 77.
 COS 203, 217.
 CRANEION 212.
 CRÉON 99 n. 118.
 CRÈTE 119, 207.
 CRÉTOIS 76.
 CREUGAS 308.
 CRIMISOS 10, 275-76, 284 n. 109.
 CRISA 152.
 CRONOS 232.
 CROTONIATES 34, 39 n. 73.
 CUMES 160, 169, 173 n. 14, 178 n. 82, 288.
 CUNAXA 101, 182, 232.
 CYCHRÉOS 150, 165, 166.
 CYMÉ 75.
 CYNURIE 28, 37 n. 28.
 CYPSELOS 30, 257 n. 85, 288, 295 n. 20.
 CYRÈNE 144 n. 54, 215, 255 n. 19.
 CYRUS (Le Jeune) 44, 101, 105, 232.
 CYTHÈRE 211, 227 n. 185.
 CYZIQUE 139, 180, 305.

D

- DANAENS 226 n. 155, 274.
 DANAIDES 226 n. 155.
 DANAOS 240.
 DARIUS (1^{er}) 43, 92 n. 74.
 DARIUS CODOMAN 267.
 DATIS 46.

- DEINOMÉNIDES 169, 170, 178 n. 82.
 DÉLIA 214, 215.
 DÉLIENS 68 n. 28, 93 n. 82.
 DÉLION 17, 168, 271.
 DÉLOS 27, 46, 48, 62 n. 28, 93 n. 82, 173 n. 6, 187 n. 52, 214, 219 n. 8, 220 n. 18, 228 n. 204, 228 n. 227,
 229 n. 245, 243, 258 n. 115.
 DELPHIENS 125 n. 19, 144.
 DÉMARATE 15.
 DÉMARÉTÉ 279 n. 22.
 DÉMÉTER 43, 54, 72, 149, 166, 207, 226 n. 166, n. 171, 237.
 DÉMÉTRIOS 255 n. 39.
 DÉMOPHON 95.
 DÉMOSTHÈNES 235, 286.
 DENYS L'ANCIEN 105, 315 n. 56.
 DENYS LE JEUNE 44, 53, 180, 181, 185, 307.
 DIDYMES 73.
 DERCYLIDAS 99, 102.
 DIISÛTERIA 182, 187 n. 47.
 DIKÉ 77, 192, 196 n. 18.
 DIOMÉDON 149, 181.
 DION 51, 53, 105, 180, 181, 185, 309-310.
 DIONYSOS 73, 94 n. 118, 123, 124, 127 n. 74, n. 79, n. 81, 195, 217, 233, 237, 238-239, 249, 256 n. 53, 259
 n. 126, 302-307, 313 n. 27, 29, 24, 25, 314 n. 44, 50, 53.
OMESTÈS 48.
 DIOPEITHÈS 105, 113 n. 77.
 DIOSCURES 49, 110, 177 n. 79, 206, 223 n. 83.
 DIRCÉ (La Fontaine) 43, 237.
 DIX-MILLE (Les) 97, 99, 100, 103, 104, 106, 107, 133, 139, 151, 168, 180, 181, 217.
 DODONE 52, n. 74, 74, 75, 78, 80, 81.
 DORIENS 186 n. 2.
 DOURIS 205.

E

- EACIDES 47, 63 n. 36, 147.
 EAQUE 75.
 ECHÉTLAIOS 150.
 EGÉE 305.
 EGINE, EGINÈTES 35, 75, 90, 170, 176 n. 65, 283 n. 94, 296 n. 29.
 EGYPTE 190, 191, 279 n. 19.
 EION 163, 174 n. 37, 273, 274-275, 283 n. 101, 291, 292, 296 n. 43.
 EIRÈNÈ 166, 168.
 ELAPHÉBOLIA 270.
 ELEENS 74, 75, 149, 269.
 ELEUSIS 71, 83.
 ELEUTHÉRIA 176 n. 62, 270, 281 n. 69.
 ELIDE 51, 75, 210, 211.
 ELIS 74, 204, 209, 211, 217, 220 n. 36, 233, 234, 240, 242, 254 n. 6, 258 n. 112, 275.
 ENÉE 132.
 ENYALIOS 104, 113, 118, 119, 120, 121, 126 n. 22, n. 43, n. 50, 219 n. 1.
 ENYÒ 215.

EOS 242.
 EPAMINONDAS 19, 23 n. 29, 27, 52, 53, 56, 64 n. 82, 82, 86, 136, 137, 175 n. 50, 182.
 EPHÈSE 202, 308.
 EPICCHARINOS 26.
 EPIDAMNIENS 75, 175 n. 39.
 ERASINOS 97, 101.
 ERECHTHÉE 91 n. 56, 93 n. 75, 270.
 ERÉTRIE 28, 37 n. 28, 201.
 ERICHTHONIOS 204, 205, 222 n. 69, 237, 256 n. 46.
 ERIS 246, 256 n. 59.
 EROS 242.
 ERYTHRÉES 215, 286.
 ETÉOCLE 131, 134, 148, 149, 179, 192.
 ETÉONICOS 184.
 ETOLIE 76.
 EUBÉE 102, 150, 177 n. 80, 180.
 EUCLIDE DE PHLIUNTE 105.
 EUPHRANTIDÈS 48, 106.
 EUROPE 233.
 EURYBATE 35, 39 n. 81.
 EURYBIADE 30, 171, 293.
 EURYLOQUE 22 n. 15.
 EURYMÉDON 161, 168, 174 n. 37, 177 n. 67, 269.
 EURYSTHÉE 148.
 EURYTOS 56, 123.
 EUTHYMÉNÈS 241.
 EVAGORAS 186 n. 38, 187 n. 46, 286.
 EXAIRÉTOS D'AGRIGENTE 299, 312 n. 2.

G

GANYMÈDE 233.
 GÉ 204, 216, 226 n. 166, 229 n. 259, 236.
 GÉANTS 193, 203, 232, 233, 234.
 GÉLA 245.
 GÉLON 160, 169, 178 n. 82, 267, 279 n. 22, 288, 314 n. 54.
 GÉNÉTYLLIDES 226 n. 166.
 GLANÈS 81.
 GLAUCON 271, 282 n. 69.
 GORGONE 132, 174 n. 23, 246, 259 n. 116.
 GRÂCES (Les) 226 n. 166.
 GRANDE MÈRE 207, 223 n. 106.
 GRYLLOS 266.
 GYMNOPÉDIES 201, 215.

H

HALIARTE 269.
 HAËS 134.
 HARMONIE 237.

- HARPIES 259 n. 116.
 HÈBÈ 148, 201.
 HÈCATE 201, 217, 220 n. 22.
 HÈCATOMBEIA 209.
 HECTOR 122, 143 n. 12, 149, 157.
 HÈCUBE 94 n. 118, 149.
 HÈGÈMONÈ 217.
 HÈGÈSISTRATOS 45.
 HÈLÈNE 190, 191, 201.
 HÈLÈNOS 149, 190.
 HÈLICE 44.
 HÈLIOS 166, 168, 176 n. 63, 185, 312 n. 2.
 HELLESPONT 46, 72, 168, 269, 308.
 HÈPHAÏSTOS 204.
 HÈRA 85, 100, 121, 127 n. 70, 147, 148, 150, 209-211, 217, 224 n. 127, n. 137, n. 138, 225 n. 141, 232, 234, 239, 243, 260 n. 137, 308.
 ALEXANDROS 209.
 AREIA 209.
 HOPLOSMIA 209.
 PRODROMIA 209.
 HÈRACLÈS 52, 123, 137, 162, 163, 180, 181, 193, 194, 196 n. 33, 205, 216-218, 228 n. 230, 229 n. 232-245, 230 n. 261, 239, 245, 253, 256 n. 56-58, 288.
 ERIDANATAS 217.
 PROMACHOS 216.
 HÈRAÏA 209, 210, 211.
 HERMÈS 120, 161, 162, 163, 217, 226 n. 166, 229 n. 259, 234, 235, 237, 238, 239, 242, 244, 245, 256 n. 90, 274, 275.
 ENAGONIOS 230 n. 259.
 HERMOCOPIDES 152.
 HESPÈROS 237.
 HEURES 209, 212, 217, 229 n. 255.
 HIÈRON 23 n. 28, 160, 169, 178 n. 82, 288, 314 n. 54.
 HIMÈRA 245.
 HIMÈRE 169, 174 n. 32, 178 n. 82, 245, 251, 256 n. 95, 267, 288.
 HIPPODAMIE 210.
 HISTIAIA 202.
 HYADES 143 n. 2.
 HYAKINTHOS 220 n. 17.
 HYAMPOLIS 270.
 HYBRIS 77, 192.
 HYBRISTIKA 270.
 HYMETTE 187 n. 60.
 HYPATA 256 n. 42.
 HYPERMNESTRA 240.
 HYPSSION 85.

I

- IACCHOS 123, 256 n. 53, 313 n. 26.
 ILIADE 122.
 ILION 108, 157.

ILITHYIE 201, 234.
 ILLYRIENS 142.
 ILISSOS 91 n. 57, 104.
 INDUS 306, 314 n. 50.
 IOLAOS 148.
 IPHICRATÈS 97, 164, 165, 171, 184, 286, 308.
 IRIS 242, 243, 246, 258 n. 90.
 ISHTAR 213.
 ISMÉNIOS 101.
 ITALIE 235.
 ITHOME 78.

J

JASON 72, 202, 205.
 JOCASTE 192.

K

KALLAISCHROS 26.
 KALLIAS (fils de Didymias) 26.
 KALLIAS (fils d'Hipponikos) 26.
 KÉBREN 99, 100, 102.
 KÈRES 134, 259 n. 116.
 KOUREION 220 n. 27.
 KRATOS 232.
 KYBÈBÈ 235.
 KYNOSARGE 217.
 KYNOSOURA 77.

L

LACHÈS 35, 39 n. 80.
 LACONIE 175 n. 39, 213.
 LADAS 308.
 LAIS 212.
 LAMPON 50, 55, 105, 113, 266.
 LARISA 20.
 LÉANDRIAS 82.
 LÉBADÉE 52, 77, 136, 150, 154 n. 26, 174 n. 30, 271.
 LEMNOS 212.
 LÉNÉENNES 314 n. 49.
 LÉOCRITOS 181.
 LÉONIDAS 69, 76, 88 n. 6, 91 n. 59, 101, 310.
 LESBOS 152.
 LESCHÉ (de Cnide) 168.
 LÉTO 163, 201.
 LEUCADE, LEUCADIENS 275, 276.
 LEUCTRES 19 n. 27, 21, 23 n. 30, 27, 51, 52, 65 n. 85, 78, 81, 82, 86, 105, 109, 136, 139, 143 n. 6, 150, 169,

- 171, 216, 269, 271
 LEUKÉ 75.
 LEUTYCHIDÈS 45.
 LOXIAS 191, 235.
 LYCÉE 215.
 LYCOS 193.
 LYCURGUE 123.
 LYNKÉE 137.
 LYSANDRE 52, 64 n. 73, 71, 77, 105, 149, 154 n. 20, 161, 164, 165, 170, 171, 175 n. 51, 269, 286, 308-309, 311, 315 n. 72 et 74 bis, 318.
 LYSANDRIES 309.
 LYSIMAQUE 246 n. 42.
 LYSIPPE 259 n. 131.
 LYSIS 56.
 LYSISTRATOS 72, 77, 79.

M

- MÂ 235.
 MACÉDOINE, MACEDONIENS 179, 181, 271.
 MAMERCOS 160, 271.
 MANTINÉE 17, 18 n. 30, 19, 23 n. 24, n. 30, 37 n. 24, 98, 146 n. 88, 179, 205, 266.
 MANTINÉENS 19, 235.
 MARATHON 16 n. 7, 17, 37 n. 24, 98, 110, 149, 150, 154 n. 17, 160, 161, 165, 173 n. 14, 174 n. 37, 180, 182, 183, 187 n. 60, 216, 246, 266, 267, 268, 269, 270, 272-273, 278 n. 10, 279 n. 35, 280 n. 53, 281 n. 65, 282 n. 84, 283 n. 101, 290, 292.
 MARSYAS 239.
 MARDONIOS 15, 69, 79, 92 n. 74, 100, 110, 160, 163, 174 n. 25, 274.
 MARPESSA 210.
 MASISTIOS 160, 266.
 MÉDÉE 225 n. 141.
 MÉDUSE 132.
 MÉGARE 162, 215, 235, 270, 275, 278 n. 10.
 MÉGARIENS 162, 177 n. 72, 214, 215, 269.
 MÉGISTIAS 105.
 MÉLAINIS 226 n. 171.
 MÉLANION 207.
 MÉLANIOS 38 n. 58.
 MÉLANTHOS 302.
 MÉLÉAGRE 202, 203, 206, 221 n. 44, n. 48.
 MEMNON 257 n. 87.
 MÈNÈCÉE 94 n. 118.
 MÈNELAS 114, 191.
 MÈNESTHÉE 38 n. 61, 94 n. 118, 274.
 MÉSOPOTAMIE 259 n. 116.
 MESSÈNE 52, 175 n. 50, 182.
 MESSÉNIE 52, 136, 201.
 MESSÉNIENS 175 n. 39, 275.
 MÉTAPONTE 258 n. 95.
 MÉTHYMNA 152.
 MIKKIADÈS 258 n. 115.

MILÉSIENS 65 n. 98, 138.
 MILET 138.
 MILON DE CROTONE 34, 300.
 MILTAS 53, 105.
 MULTIADÉ 34, 164, 165, 170, 266, 276, 288-292.
 MINOS 76, 205.
 MITHRA 259 n. 181.
 MOSSYNÉQUES 108.
 MOUNYCHIE 50, 84, 118.
 MUSÉE 72, 77, 79, 81.
 MYCALE 45, 288.
 MYCÈNES 207.
 MYRRHINÉ 235, 255 n. 28.
 MYTILÈNE 152, 184.

N

NAUCRATIS 215.
 NAUPACTE 171, 175 n. 39, 275.
 NAUPLIE 97.
 NÉMÉE 18 n. 23, 23 n. 30, 98, 102, 118, 139.
 NÉRON 300-301, 312 n. 5.
 NESTOR 39 n. 61.
 NICIAS 35, 39 n. 80, 48, 50, 63 n. 49, 64 n. 59, 71, 81, 105, 138, 271.
 NICOLAOS 134.
 NICOMAUQUE 241.
 NIKÉ 77, 123, 132, 133, 143 n. 26, 161, 162, 173 n. 15, 174 n. 32, 175 n. 39, n. 41, 178 n. 87, 182, 219 n. 2,
 231-261, 266, 267, 268, 272, 275, 282 n. 81, 318.
 NIKÉPHORIA 256 n. 44.
 NIKÉTÉRIA 270.
 NISÉE 269.
 NYMPHES 125 n. 19, 209, 240.

O

OcéANIDES 214.
 ŒDIPE 85, 132.
 OINOÉ 266, 278 n. 5.
 OLYMPIE 155 n. 38, 157, 160, 161, 163, 165, 169, 173 n. 7, 174 n. 23, n. 24, 210, 211, 217, 232, 233, 234,
 235, 241, 242, 243, 269.
 OLYMPIEION 18 n. 22, 99, 169.
 OLYMPIODOROS 266.
 OLYNTHE 179.
 ONATAS 252.
 ONCHESTOS (lac d') 43.
 ONOMACRITE 72.
 ONOMARCHOS 55, 58, 65 n. 97.
 ORESTE 114, 191, 192.
 ORITHYE 76, 91 n. 56, 98.
 ORNÉATES 150.

OROPOS 168.
ORPHÉE 72, 125 n. 19.
OSCHOPHORIES 119, 302, 305, 313 n. 20, 314 n. 49.

P

PAEONIOS DE MENDE 175 n. 40, 233.
PAIAN 125 n. 2.
PALLAS (Athéna) 235, 241.
PALLAS (le Titan) 241.
PAN 144 n. 40, 150, 162, 180, 181-183, 187 n. 54-60, 219 n. 2.
PANATHÉNÉES 235, 270.
PANORMOS 138.
PAPHOS 213.
PÂRIS 260 n. 137.
PARNASSE 118.
PAROS 217, 292.
PARTHÉNION 202.
PARTHÉNON 176 n. 59, 232, 236, 286.
PARTHÉNOPEE 207, 224 n. 122.
PATRAS 171.
PAUSANIAS 30, 80, 81, 82, 106, 110, 136, 146 n. 100, 147, 150, 169, 287, 288, 295 n. 27.
PEITHO 86.
PELOPIDAS 53, 54, 105, 109, 114.
PELLÈNE D'ACHAÏE 275.
PÉLOPS 76, 210.
PÉONIENS 121.
PÉRICLÈS 50, 53, 55, 83, 105, 155 n. 39, 171, 172, 269.
PÉRINTHIENS 122.
PHAISTOS 216.
PHALCÈS 209.
PHALÈRE 205, 302, 313 n. 20.
PHANA 76.
PHARNABAZE 23 n. 38, 139.
PHAYLLOS 26, 34.
PHÉNICIENS 213, 227 n. 184, n. 185.
PHIDIAS 161, 174 n. 35, 176 n. 52, 238, 254 n. 6, 256 n. 42.
PHILIPPE II (de Macédoine) 19, 20, 24 n. 44, 71, 78, 99, 140, 142, 179.
PHILIPPIDÈS 182, 183.
PHILOMÉLOS 55, 82, 85.
PHILOKYON 36.
PHINÉE 204.
PHLIASIENS 122, 138, 149.
PHLIONTE 56, 96.
PHOBOS 86, 120.
PHOCIDIENS 37 n. 28, ^{d?} 55, 65 n. 97, 82, 151, 158, 163, 179, 201, 202, 216, 270, 280 n. 63, 293.
PHOCION 99, 102.
PHOIBOS 125 n. 19, 126 n. 22, 191, 214, 215.
PHORMION 168, 171, 177 n. 66, 275.
PHRYGIE 101, 157.
PIRÉE (Le) 98.

- PISANDRE 85.
 PISISTRATIDES 72, 92 n. 75, 169.
 PISTHÉTAIROS 81.
 PLATÉES 16, 27, 30, 35, 69, 77, 85, 92 n. 66, 98, 99, 100, 105, 106, 147, 149, 150, 151, 163, 168, 169, 174,
 n. 22, 176 n. 62, 179, 180, 181, 182, 184, 240, 268, 271, 273-274, 283 n. 96, 288.
 PLEISTOANAX 71, 80, 81.
 PLOUTOS 226 n. 166, 256 n. 46.
 POECILE 160, 216, 266, 278 n. 3, n. 5, n. 10, 290.
 POLYCRATE 152.
 POLYDOROS 29, 139.
 POLYEIDOS 85.
 POLYGNOTOS 177 n. 67.
 POLYMNESTOR 94 n. 113, 94 n. 118.
 POLYMNESTOS 56.
 POLYNICE 85, 131, 149, 179, 192.
 PONT-EUXIN 100, 288.
 POSEIDON 43, 51, 59, 61 n. 11, 93 n. 75, 125 n. 2, 132, 151, 162, 181, 205, 226 n. 171, 236, 242, 270, 275,
 276, 288, 308.
 POSEIDONIOS 36.
 POSIDONIA 209, 225 n. 146.
 POTIDÉE 270.
 POTNIA THÉRÔN 202, 205, 207, 221 n. 43, 246, 257 n. 85, 258 n. 115.
 PROMÉTHÉE 234.
 PROPYLÉES 151.
 PRYTANÉE 176 n. 64.
 PSYTTALIE 183, 187 n. 54, 280 n. 39.
 PTOLEMÉE II 314 n. 53.
 PYLOS 207, 224 n. 112.
 PYRRHOS 260 n. 144.
 PYTHIADES 174 n. 26.
 PYTHIE 27, 55, 71-94, 180, 181, 289.
 PYTHION 270.
 PYTHIOS 188 n. 72.
 PYTHON 118, 125 n. 19.

R

- RHÉNÉE 152.
 RHODES 235.

S

- SALAMINE 22 n. 9, 30, 34, 46, 47, 69, 72, 77, 79, 84, 92 n. 74, 93 n. 75, 99, 114, 120, 123, 126 n. 17, 147,
 150, 163, 169, 172, 182, 183, 187 n. 52, 232, 268, 269, 270, 273, 275, 281 n. 54, 282 n. 93, 291, 292.
 SAMIENS 45, 308, 309, 318.
 SAMOS 45, 152, 209, 210, 225 n. 146, 308.
 SARDES 46.
 SATYRES 302, 314 n. 53.
 SCÉDASOS 53, 65 n. 85, 81, 92 n. 67.
 SCIONÉ, SCIONÉENS 286.

SCYLLIS DE SCIONÉ 163, 164, 293, 308.
 SÉLÈNE 237.
 SÉLINONTINS 173 n. 13, 216, 267.
 SÉMÉLÉ 313 n. 27.
 SÉPEIA 210, 225 n. 145.
 SKIROPHORIES 207.
 SIBYLLE(S) 72, 77, 78, 81.
 SICILE 80, 85, 96, 125 n. 16, 133, 136, 147, 191, 216, 260 n. 144, 275.
 SICYONE 209, 211, 216, 275.
 SICYONIENS 150.
 SILANOS 107.
 SILÈNES 302, 314 n. 53.
 SIPHNOS 257 n. 86.
 SMYRNE 228 n. 158.
 SOPHANÈS 15, 39 n. 81.
 SOSIPOLIS 245.
 SOUNION 279 n. 35.
 SPHACTÉRIE 193, 275, 285.
 SPHRAGITIDES (les Nymphes) 85, 150, 180, 181, 182.
 STHÉNÉLAIDAS 90 n. 46.
 STIBILDÈS 105.
 STREPSIADE 299.
 STRYMON 121, 274.
 STYX 232, 241.
 SYBARIS 34.
 SYRACUSAINS 48, 133, 139, 151, 167, 180, 271, 284 n. 109, 309, 310.
 SYRACUSE 18, 181, 187 n. 41, 267.

T

TANAGRA 155 n. 38, 160, 275.
 TARENTE 56, 121, 260 n. 144.
 TARENTINS 160, 170.
 TÉGÉATES 100, 159, 175 n. 39, 266.
 TÉGÉE 96, 159, 205, 210.
 TÉLAMON 147, 202.
 TÉLÉCHOS 137.
 TÉLÉMAQUE 222 n. 76.
 TÉLÉSILLA 210, 225 n. 145, 270.
 TÉLEUTIAS 98.
 TELLIAS 163, 293.
 TÉMÉNOS 209.
 TÉMÈSA 134.
 TEMPE 76.
 TÉRINA 235, 240, 245, 258 n. 95.
 TERRE-MÈRE 207.
 TÈTHYS 214.
 THALLO 217.
 THASOS 216, 217, 229 n. 233, n. 240, n. 242, 230 n. 259, n. 261.
 THÉBAINS 43, 51, 52, 82, 83, 96, 124, 135, 136, 139, 150, 155 n. 44, 167, 168, 169, 172, 175 n. 50, 179, 228
 n. 230, 269, 271, 283 n. 96.

- THÈBE 237.
 THÉMIS 237, 256 n. 50.
 THÉMISTOCLE 46, 47, 48, 79, 90 n. 50, 91 n. 60, 93 n. 75, 106, 114, 115, 165, 171, 268, 289-293, 296 n. 48-53, 315 n. 65.
 THÉONOË 191.
 THÉOCRITE 54.
 THÈRA 215.
 THÉRAMÈNE 63 n. 51.
 THÉRAPNÉ 205.
 THERMODON 77, 78.
 THERMOPYLES 36, 76, 88 n. 6, 102, 105, 280 n. 53.
 THÈSÉE 110, 119, 176 n. 53, 183, 194, 201, 203, 204, 205, 212, 214, 223 n. 86, 227 n. 204, 266, 275, 305-306, 314 n. 42.
 THÈSEIA 306.
 THESMOPHORIES 207.
 THESSALIE 53, 92 n. 74, 256 n. 42.
 THESSALIENS 37 n. 28, 81, 151, 158, 163, 201, 270, 293.
 THESPIENS 82.
 THIBRON 20.
 THORNAX 213.
 THRACE 133.
 THRASYBULE (d'Athènes) 49, 50, 58, 63 n. 51, 84, 216.
 THRASYBULE (tyran de Sicile) 187 n. 41.
 THRASYLLE 269.
 THRIA 47.
 THURIENS 160.
 TIBARÈNES 101.
 TIMODÉMOS D'APHIDNA 297 n. 51.
 TIMOLÉON 53, 129, 126, 158, 160, 181, 268, 271, 275, 276, 284 n. 109, 314 n. 54, 316 n. 82.
 TIMOTHÉE 137, 164, 165, 171, 186 n. 38, 286, 308.
 TIPHYS 204.
 TIRÉSIAS 94 n. 118.
 TISAMÈNE D'ELIDE 27, 77, 92 n. 73, 105.
 TIRYNTHE 97.
 TITANS 206.
 TITHÉNIDIA 201.
 TOLMIDÈS 268.
 TRAPÉZONTE 151, 180, 217.
 TRENTE (Les) 216.
 TRÉZÈNE 212.
 TRINACIE 151.
 TROIE 157, 190, 219 n. 11, 266, 274, 278 n. 15.
 TROPHONIOS 52, 77, 92 n. 74, 136, 150, 174 n. 30.
 TROYENS 122, 149.
 TRYGÉE 57, 120.
 TYCHÉ 253, 261 n. 151, n. 153.
 TYDÉE 77, 101, 149.
 TYNDARE 192.

XERXÈS 46, 47, 58, 59, 69, 72, 76, 79, 92 n. 74, 114, 160, 165, 168, 184, 188 n. 72, 266, 268, 274.

Z

ZÉLOS 232.

ZEUS 52, 71, 72, 74, 77, 78, 80, 85, 92 n. 72, 95, 103, 108, 127 n. 70, 130, 131, 132, 136, 137, 143 n. 20, 145 n. 68, 146 n. 97, 149, 150, 151, 161, 162, 163, 166, 181, 182, 185, 190, 191, 195, 204, 214, 217, 219 n. 2, n. 5, 223 n. 99, 231, 232, 234, 236, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 252, 253, 254, 255 n. 29, 275, 302, 313 n. 27, 318.

BASILEUS 271.

CATHARSIOS 242.

CHTHONIOS 242.

ELEUTHERIOS 150, 166, 168, 181, 186 n. 38, 187 n. 41, 187 n. 46, 254 n. 6, 260 n. 151, 274.

OLYMPIEN 44, 149, 242.

SÔTER 125 n. 2, n. 4, 149, 180, 181, 182, 187 n. 46, 217, 232.

TROPAIOS 145 n. 69, 158, 182, 280 n. 39, 319 n. 4.

ZEUS AMMON 234, 255 n. 19.

TABLE DES FIGURES

- Fig. 1 : Agón dieu des jeux.
- Fig. 2 : La chasse de Calydon.
- Fig. 3 : Athéna recevant de Gé l'enfant Erichthonios.
- Fig. 4 : Jason sortant de la gueule du dragon en présence d'Athéna.
- Fig. 5 : Thésée, Athéna et Amphitrite.
- Fig. 6 : Zeus sur un char conduit par Niké.
- Fig. 7 : Zeus, Niké et Athéna.
- Fig. 8 : Niké assistant à l'Anodos de Dionysos.
- Fig. 9 : Niké assistant à l'apothéose d'Héraclès.
- Fig. 10 : Niké servant une libation à Athéna.
- Fig. 11 : Iris portant une lettre.
- Fig. 12 : Niké aptère.
- Fig. 13 : Niké versant une libation à Apollon lyricine.
- Fig. 14 : Niké conduisant un taureau au sacrifice.
- Fig. 15 : Niké égorgeant un bélier.
- Fig. 16 : Niké remettant ses armes à un guerrier.
- Fig. 17 : Niké volant en avant d'un navire.
- Fig. 18 : Niké tenant un aplustre.
- Fig. 19 : Niké ornant un trophée.
- Fig. 20 : Niké érigeant un trophée.
- Fig. 21 : Niké érigeant un trophée.

ORIGINE DES FIGURES

- Fig. 1 : P.R. FRANKE et M. HIRMER, *La monnaie grecque*, planche XVI.
- Fig. 2 : H. METZGER, *Les représentations dans la céramique attique*, planche XLI.
- Fig. 3 : P.E. ARIAS et M. HIRMER, *Le vase grec*, planche 182.
- Fig. 4 : *Ibid.*, planche 147.
- Fig. 5 : *Ibid.*, planche 134.
- Fig. 6 : F. VIAN, *Répertoire des Gigantomachies*, planche XLVII.
- Fig. 7 : H. METZGER, *op. cit.*, planche XXXVI, 1.
- Fig. 8 : *Ibid.*, planche XXXV.
- Fig. 9 : *Ibid.*, planche XXXI, 4.
- Fig. 10 : Ch. LENORMANT et J. de WITTE, *Élite des monuments céramographiques*, T. I, planche LXXII.
- Fig. 11 : C.H.E. HASPELS, *Attic black-figured lekythoi*, planche 38, 4.
- Fig. 12 : P.R. FRANKE et M. HIRMER, *op. cit.*, planche 95.
- Fig. 13 : Ch. LENORMANT et J. de WITTE, *op. cit.*, T. II, planche XLVII.
- Fig. 14 : H. METZGER, *op. cit.*, planche XLVI, 5.
- Fig. 15 : G.K. JENKINS, *Monnaies grecques*, planche 287.
- Fig. 16 : *Annali dell' Istituto di Corrispondenza Archeologica*, XL, 1868, planche I.
- Fig. 17 : *Archaologiké Ephemeris*, 1912, planche 6, fig. 1.
- Fig. 18 : Ch. LENORMANT et J. de WITTE, *op. cit.*, planche XLVI.
- Fig. 19 : *Ibid.*, planche XCIV.
- Fig. 20 : G.K. JENKINS, *op. cit.*, planche 288.
- Fig. 21 : P.R. FRANKE et M. HIRMER, *op. cit.*, planche 48.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7	
PROLÉGOMÈNES : QUEL COMBAT POUR QUELLE VICTOIRE ?		
Chapitre premier : LE COMBAT HOPLITIQUE	15	
Le modèle hoplitique, 15. – Les batailles hoplitiques des guerres médiques, 16. – Les innovations dans l'art de la guerre : leur incidence, 16. – Pérennité des grandes batailles d'hoplites, 17. – Les hoplites et le mercenariat, 19. – Les hoplites et la poliorcétique, 20. – La fin du combat hoplitique, 20.		
Chapitre II : VICTOIRE ET AGÛN	25	
A) L'esprit agonistique	25	
La notion d'agôn, 25. – Victoire et Jeux, 26. –		
B) Guerre et Agôn	27	
Guerre et Jeux, 27. – Aspects agonistiques de la guerre hoplitique, 28. – Guerre et Prix, 29. – Le guerrier hoplitique et la chasse, 31. – Le guerrier hoplitique et l'athlétisme, 33. – Le combat hoplitique et l'exploit, 35.		
PREMIÈRE PARTIE : LA MISE EN ŒUVRE DES RITES		
Chapitre III : L'INTERPRÉTATION DES PRÉSAGES	43	
A) Les différentes sortes de présages	43	
B) Examen des témoignages	46	
1. La période des guerres médiques		46
2. La période de la guerre du Péloponnèse :		48
Périclès et les présages, 49. – Les limites de l' <i>Ausklärung</i> , 50.		
3. Le IV ^e siècle :		50
Epaminondas et les présages, 52. – Pélopidas et les présages, 53. – Dion et les présages, 54. – Autres « esprits forts », 54. –		
C) Signification de cette pratique	55	
1. Crédulité des hommes de guerre :		55
L'audience des philosophes, 55. – Les limites de l'explication rationnelle, 56. –		

2. Présage et sentiment religieux :	57
Présages « figuratifs », 57. – Causalité magique des présages, 58. –	
Conclusion	59
Chapitre IV : LA CONSULTATION DES ORACLES	69
A) Le problème de l'authenticité des oracles	69
1. Position du problème	69
2. Origine des oracles :	70
Les grands sanctuaires, 70. – Les chresmologues, 72. – Les « logia », 73.	
3. Mécanisme des consultations	73
4. Portée pratique des oracles	74
B) Étude analytique :	74
Déclaration de guerre, 74. – Abstention, 75. – Arbitrage, 75. – Neutralité, 76. – Opérations en cours, 76. – Veille de bataille, 76. – Trêve, 78. – Traitement des vaincus, 78.	
C) Étude évolutive :	78
1. La période des guerres médiques :	79
Crédulité générale, 79. – Thémistocle et les oracles, 79. –	
2. La période de la guerre du Péloponnèse	80
3. Le IV ^e siècle	81
D) Signification du rite :	83
L'oracle conseil divin, 83. – Le « dit » oraculaire et sa réalisation, 84. – Croyance aux oracles et « laïcisation » de la cité, 86. –	
Chapitre V : LES SACRIFICES AVANT LE COMBAT	95
A) Les occasions de sacrifices	95
1. Avant le départ en campagne	95
2. Pendant le déplacement de l'armée	97
3. Avant la bataille	98
B) Crédit accordé à ce rite :	100
Confiance générale, 100 - Désinvolture ou duplicité, 102. –	
C) Signification du rite	103
1. L'intention mantique :	103
Aspect « figuratif » du sacrifice, 103. – Sacrifice et présage : la thèse de Loisy, 104. – Critique de cette thèse, 104. – Sacrifice et devin, 105. – Le général, véritable officiant, 106. –	
2. L'intention propitiatoire :	107
Problèmes de terminologie, 107. – Les divinités sollicitées, 109. – Le sacrifice, rite charnière, 110.	
Chapitre VI : LE PÉAN	117
A) Le Péan d'attaque	117
1. Les exemples	117
2. Signification de ce péan :	118
Une invocation à Arès, 118. – Arès, dieu de la fureur guerrière, 120. –	
B) Le Péan de victoire	121
1. Une pratique répandue	121
2. La divinité invoquée	122
Apollon ?, 122. – Dionysos ?, 122. Dionysos, dieu victorieux, 123.	

Chapitre VII : L'ÉRECTION DES TROPHÉES	129
I) Définition du trophée	129
II) Signification du trophée	130
A) Les anciennes théories	130
B) La thèse de G.-Ch. Picard	130
C) Examen critique de cette thèse :	131
1. Les forces hostiles déchaînées par la bataille	131
2. L'apparition tardive du terme	134
3. Le matériau du trophée	134
4. Le trophée érigé avant la bataille	136
D) La véritable signification du trophée :	136
Le trophée, statue de Zeus-arbitre, 136. — Le trophée, symbole de victoire, 139.	
III) Évolution du trophée	140
Le trophée revêtira-t-il un caractère personnel? , 141.	
Chapitre VIII : L'ACTION DE GRÂCES, PRINCIPE ET MOYENS	147
A) Le principe :	147
Prière et action de grâces, 147. — Vœu et action de grâces, 148. — Oracle et action de grâces, 150.	
B) Les moyens :	151
Le butin, 151. — La dime, 151.	
Chapitre IX : LA CONSÉCRATION DES OFFRANDES	157
1. Prises de guerres	158
2. Statues de dieux	161
3. Statues d'hommes de guerre	163
4. Constructions	165
5. Objets divers	169
Chapitre X : LES SACRIFICES D'ACTION DE GRÂCES	179
1. Un usage très répandu	179
2. Ses modalités	180
3. Les divinités honorées	181
4. Sacrifices d'action de grâces et purification	183
5. Sacrifices d'action de grâces et sentiment religieux	184
Conclusion de la première partie	189

DEUXIÈME PARTIE : LE CONCOURS DES DIEUX

Chapitre XI : FONCTION GUERRIÈRE DES DIVINITÉS : NOUVEL EXAMEN	199
Divinités guerrières et divinités courotrophes	200
A) Les divinités féminines	200
1. Les Parthenoi :	200
Artémis, 200. — Athéna, 203. — Virginité et courotrophie, 206. — Virginité et vocation guerrière ?, 208.	
2. Les autres divinités féminines :	209

Héra, 209. – Aphrodite, 211. –	
B) Les divinités masculines :	213
Apollon, 213. – Héraclès, 216.	
Conclusion	218
Chapitre XII : NIKÉ	231
I) Sa nature	
A) Ses rapports avec Zeus	232
1. Les textes littéraires	232
2. Les témoignages iconographiques :	232
a) La sculpture, 232. – b) Les vases peints, 233. – c) Les monnaies, 234.	
B) Ses rapports avec Athéna	234
1. Niké et Athéna confondues :	234
a) L'appellation Athéna-Niké, 234. – b) Le culte d'Athéna-Niké, 235. – c) Explication, 235.	
2. Niké distincte d'Athéna, mais associée à elle :	236
a) Sculptures, 236. – b) Vases peints, 236. – c) Monnaies, 238.	
C) Ses rapports avec d'autres dieux ou héros :	238
a) Dionyos, 238. – b) Héraclès, 239. – c) Apollon, 239. – d) Héra, 239. – e) Hermès, 239. – f) Aphrodite, 240. – g) Les Nymphes, 240.	
D) Niké divinité de plein exercice :	241
a) Généalogie, 247. – b) Invocation, 241. – c) Culte, 241.	
II) Ses fonctions	242
A) La Messagère :	242
a) Ses ailes, 242. – b) Ses attitudes, 244. – c) Ses attributs, 244. – d) Ses qualificatifs, 245. – e) Apparition de cette conception, 246.	
B) L'officiante :	247
a) Niké apportant les récipients d'une libation ou d'une offrande, 247. – b) Niké s'affairant devant un autel, 248. – c) Niké préparant une victime ou l'immolant, 249.	
C) Niké et la guerre	250
a) Niké remettant ses armes à un guerrier, 250. –	
b) Niké annonçant une victoire navale, 251. –	
c) Niké érigeant un trophée, 251. – e) Niké accueillant un guerrier après une campagne, 252.	
Conclusion	253
TROISIÈME PARTIE : RELIGION ET IDÉOLOGIE DE LA VICTOIRE	
Chapitre XIII : VICTOIRE ET COMMÉMORATION	265
A) Les autres moyens de commémoration	265
a) La peinture, 265. – b) Les bas-reliefs, 266. –	
c) La céramique, 266. – d) Les monnaies, 267. –	
e) Les trophées, 268. – f) Les épitaphes, 269.	
B) L'Action de grâces	270
a) Les fêtes commémoratives, 270. – b) L'offrande, moyen privilégié de commémoration, 271.	
Chapitre XIV : LE VAINQUEUR ET LA TENTATION DE LA GLOIRE	285

A) La fin du V ^e siècle et le IV ^e siècle	285
B) La première moitié du V ^e siècle	286
1. Dédicaces des ex-voto :	287
Dédicaces publiques, 287. – Dédicaces privées, 288. –	
2. Statues et autres récompenses honorifiques : Le témoignage des orateurs du IV ^e siècle, 289. –	
Les rivalités des factions, 291. – La pratique en dehors d'Athènes, 293.	
Chapitre XV : LE VAINQUEUR ET LA TENTATION DE LA VIE DIVINE	299
A) Le triomphe :	299
L' <i>etsélasis</i> , 299. – Le cortège triomphal, 302. – Le vainqueur à la guerre et le cortège triomphal,	
303. – Le vainqueur, nouveau Dionysos ?, 304. –	
B) Les honneurs divins :	307
Rareté des exemples, 307. – Caractère insolite de cette retenue, 307.	
CONCLUSION GÉNÉRALE	317
BIBLIOGRAPHIE	321
INDEX GÉNÉRAL	337
TABLE DES FIGURES	355
ORIGINE DES FIGURES	357