



**HAL**  
open science

## Mourir en hoplite

Boris Alard

► **To cite this version:**

Boris Alard. Mourir en hoplite : réalités, mises en scène et représentations. Sciences de l'Homme et Société. 2023. dumas-04325933

**HAL Id: dumas-04325933**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04325933>**

Submitted on 6 Dec 2023

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

**MASTER HISTOIRE, CIVILISATION, PATRIMOINE, SCIENCES HISTORIQUES  
2021-2023**

**MOURIR EN HOPLITE : REALITES, MISES EN SCENE ET  
REPRESENTATIONS**

**Volume I : Texte**



**ALARD BORIS**

Mémoire de Master rédigé sous la direction de : Mme **LE QUERE ENORA**

Membres du jury :

**Nadine BERNARD**, Maîtresse de conférences HDR en Histoire grecque  
**Enora LE QUÉRÉ**, Maîtresse de conférences HDR en Histoire grecque





**MOURIR EN HOPLITE : RÉALITÉS, MISES EN SCÈNE  
ET REPRÉSENTATIONS**

Mémoire de recherche présenté par **ALARD BORIS** en vue de  
l'obtention du diplôme de Master-Recherche Sciences Historiques.

**Sous la direction de :**

Mme **LE QUERE ENORA**, Maîtresse de Conférences HDR en Histoire grecque,  
Université de Rouen-Normandie



# RÉSUMÉ

Dans une approche d'anthropologie historique, ce mémoire s'intéresse aux représentations de la mort de l'hoplite. Cette recherche montre dans un premier temps, comment la cité appréhende, voire récupère la mort de l'hoplite pour en proposer des représentations particulières. L'étude des images – littéraires ou iconographiques – véhiculées par la cité laisse entrevoir l'existence d'une « belle mort ». Pourtant, cette recherche ne se limite pas aux discours de la *polis*. Ainsi, ce mémoire part en quête de ce qu'est réellement mourir en hoplite et s'intéresse à la réalité du combat, à la douleur de la blessure et au deuil de familles brisées. Dans ce cadre, cette étude s'attache à analyser les représentations de la mort de l'hoplite, issues du domaine privé, dans leurs interactions fines avec la sphère publique. En observant les traces d'un deuil privé, ce mémoire présente dans ses ultimes pages, la potentielle existence de sentiments qui vont du respect à l'affection, au sein des familles des époques archaïque et classique.

**Mots-clés :** Hoplites / « *Kalos Thanatos* » / Monuments funéraires / *Epitaphios logos* / Citoyenneté / Guerres / Blessures / Deuil / *Dexiôsis* / Emotions

*In a historical anthropological approach, this paper deals with representations of hoplite's death. On the one hand, this thesis shows how the greek state apprehends or retrieve the hoplite's death to show specific images. The study of these images - literary or iconographic - conveyed by the polis suggests the existence of a "beautiful death". On the other hand, this paper is not restricted to the greek state's discourses. Thus, this paper studies the meaning of dying as a hoplite: the horror of the fights, the pain of injuries and the sadness of mourning families. In this context, this study aims at analysing representations of hoplite's death, coming from the privacy. Thanks to scientific observation of mourning's families evidence, last pages of this paper looks for the existence of feelings in families of the archaic and classical periods.*

**Key-Words :** *Hoplites* / « *Kalos Thanatos* » / Funerary monuments / *Epitaphios logos* / *Citizenship* / *War* / *Injuries* / *Mourning* / *Dexiôsis* / *Feelings*



# REMERCIEMENTS

Tout au long de ma recherche, je n'ai jamais été seul. Ainsi, je tiens à remercier tous ceux qui m'ont accompagné de la (re)lecture des sources anciennes à la rédaction.

Tout d'abord, je tiens à témoigner ma sincère gratitude envers Enora Le Quéré, qui a été une directrice hors-pair et une guide exceptionnelle. Depuis que j'ai eu la chance de croiser son chemin, sa bienveillance quotidienne, ses encouragements et ses précieux conseils m'ont toujours poussé dans la bonne direction. Au moment où je rédige ces lignes, les mots me manquent pour dire à quel point je lui suis reconnaissant et à quel point je l'admire.

Je remercie tout aussi chaleureusement Nadine Bernard dont j'ai eu la chance de suivre les cours dès la première année à l'Université, qui ont, encore aujourd'hui, une saveur toute particulière. Je lui dois, je crois, d'avoir appris la méthode propre à notre matière. Aussi, je suis heureux qu'elle soit présente à ma soutenance.

Je tiens également à remercier mes proches. Tout d'abord, merci à mes parents qui m'ont aidé à me construire et qui ont fait tout ce qu'ils pouvaient pour que je puisse gagner ma vie en racontant des histoires. L'existence heureuse que je mène, je leur dois en grande partie.

Je remercie aussi tendrement ma Célestine dont j'ai la chance inouïe de partager la vie. En écrivant ces lignes, je la regarde et je me répète encore combien elle est merveilleuse et patiente à mon égard. Maintenant que mes dernières lignes ont été rédigées, je vais m'atteler à bâtir à ses côtés notre *oikos* où nous vivrons, je le sais, inconditionnellement heureux.

Merci, enfin, à mon frère et à mes collègues Grégoire Méazza et Matthieu Prati, qui ont pour point commun d'être aussi mes meilleurs amis.

Merci à Grégoire, que j'ai trop souvent appelé à l'aide lorsque j'étais dépassé par les événements. Il est temps de lui dire combien je suis admiratif de son érudition. En travaillant à ses côtés, j'ai appris la rigueur et le goût pour l'exactitude. Il est déjà un professeur exceptionnel et je sais qu'il sera demain un grand historien.

Merci, enfin, à Matthieu, mon ami de toujours avec qui j'ai appris à faire de l'Histoire et aux côtés de qui j'ai grandi. Depuis la première année, il a été là pour me soutenir et pour nous faire rire. Pour cela, ma vie d'étudiant sera toujours marquée du sceau de son spectacle. Nous nous étions promis d'écrire notre petit morceau d'Histoire et je crois que c'est chose faite : ça y'est mon ami, nous avons réussi.



# INTRODUCTION

Après dix-sept ans de souffrances, de privations et de massacres terribles dans une guerre interminable contre Sparte, les Athéniens tentent le coup de grâce qui pourrait permettre de terrasser Lacédémone. L'espoir de la victoire dans cette « guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens<sup>1</sup> » passe par une expédition ambitieuse et dangereuse pour les hommes et les hoplites qui y prennent part. Le coup est fou, presque perdu d'avance et pourtant motivé par les discours des orateurs. Ainsi, il règne en ce début d'été 415 av. J.-C. une grande agitation à l'intérieur des murs d'Athènes. Aux côtés des hommes prêts pour le combat, fiers et inquiets se trouvent « tout ce qu'il y avait encore de monde dans la ville, citoyens et étrangers. Des gens du pays ; chacun accompagnait les siens : qui des amis, qui des parents, d'autres leurs fils. Durant le trajet, leurs espoirs se mêlaient de larmes : ce serait la conquête sans doute, mais, les hommes, les reverrait-on<sup>2</sup> ? ». Ces mots sont ceux de Thucydide et, au moment où il écrit ce passage à propos de ce mois de juillet 415 av. J.-C., il sait déjà que beaucoup de ces hommes ne sont jamais revenus dans leur *oikos* laissant derrière eux femme, enfants et une cité qui les honore. Ainsi, presque par accident, l'historien athénien propose une représentation particulière et unique de l'hoplite. Comme rarement dans nos sources, nous sommes confrontés à un homme plus qu'à un hoplite. Un homme qui a une famille qui le pleure<sup>3</sup> et l'espoir de retrouver son *oikos* sain et sauf. Une image bien loin de « l'idéologie<sup>4</sup> » officielle.

Dans l'autre camp, Sparte perd tout autant d'hommes durant la Guerre du Péloponnèse. Elle concède notamment la perte d'hoplites qu'elle a formés durant des années. Pourtant, à notre connaissance, il n'existe ni lapsus, ni traces de désespoir devant la perte de l'hoplite. Les représentations de ceux-ci sont celles d'hommes morts pour la cité ; ni plus, ni moins. Ainsi, il semble que les témoignages se conforment à un idéal où même les mères envoient leurs fils sur le champ de bataille sans broncher, à l'instar de cette femme qui exhorte son fils en lui donnant

---

<sup>1</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 1, 1.

<sup>2</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VI, 30, 2 (annexes **THU 28**).

<sup>3</sup> Ce qui est « civiquement incorrect, mais terriblement humain » (BERNARD 2000, p. 117).

<sup>4</sup> Cette expression est celle de Nicole Loraux dans *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*. Elle entend ce mot dans le sens qu'en donne Karl Marx dans *l'Idéologie Allemande*. C'est-à-dire, comme un système de « pensées dominantes » qui gomme les divisions internes (LORAUX 2022, p. 515). Pour un retour complet sur la notion d'idéologie appliquée au monde antique, lire la conclusion du même ouvrage (LORAUX 2022, p. 511-528).

son bouclier et en prononçant ces mots : « Mon enfant, ou avec lui, ou sur lui<sup>5</sup> ». Comprenons que l'hoplite ne doit revenir en « aucun cas, vaincu et survivant<sup>6</sup> ».

Les différences dans les représentations de la mort de l'hoplite sont ici sidérantes. Y a-t-il dans ce cas une spécificité spartiate ? Les Athéniens auraient-ils un cœur que n'ont pas les Lacédémoniens ? Répondre par la positive serait tomber dans les pièges du discours des Anciens sur la mort des hoplites. En effet, les Athéniens ont, comme les Spartiates et d'autres cités, organisé les images relatives à la mort de l'hoplite et à son sacrifice. Ainsi, notre accroche qui reprend les mots de Thucydide n'est rien d'autre qu'une petite phrase dans un océan d'images dominantes sur ce qu'est un hoplite tombé au combat. Athènes, Sparte, Thasos proposent ainsi leur image officielle de ce qu'est la mort de l'hoplite. Dans ce cadre, la confrontation de ces deux citations montre qu'il existe, en réalité, une coexistence entre les discours privés et les discours publics<sup>7</sup>. Face à cette rhétorique, notre modeste ambition est de nous glisser entre ces deux représentations pour chercher ce que représente vraiment la mort de ce soldat lourdement armé dans les cités grecques des époques archaïque et classique.

Tout d'abord, nous pouvons définir l'hoplite comme un homme qui possède une famille et qui évolue au sein d'une cité pour laquelle il accepte de mourir. Certes, il ne s'agit pas de n'importe quel homme car c'est celui qui porte *l'hoplon*<sup>8</sup>, ou « bouclier rond »<sup>9</sup>. Par ailleurs, celui-ci est suffisamment aisé pour pouvoir acquérir un équipement relativement coûteux : « une armure de bronze formée de deux plaques ajustées par des courroies au niveau de l'épaule et de l'aîne, un baudrier de cuir recouvert de plaques de bronze protégeant le bas ventre, et des jambières, également en bronze<sup>10</sup> » constituaient l'essentiel de la panoplie hoplitique. Des armes offensives s'ajoutant à *l'hoplon*, portées par le bras gauche, complétaient l'ensemble. Il s'agissait d'une lance « ou plutôt une pique de deux mètres » accompagnée d'une épée courte

---

<sup>5</sup> Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, Laconiennes, (Anonymes), 16 (annexes **PLU 4**). Plutarque rapporte également le cas d'une femme qui accepte la mort de tous ses fils sans trembler car leur attitude au combat a permis la victoire de Lacédémone : « L'une d'elles, qui avait envoyé ses fils, au nombre de cinq, à la guerre, postée dans les faubourgs, attendait avec anxiété l'issue de la bataille ; et quand quelque arrivant, auprès de qui elle s'informa, lui annonça que tous ses fils avaient succombé, "Mais ce n'est pas ce que je te demandais, répliqua-t-elle, misérable esclave, je te parlais du sort de la patrie !". L'autre ayant répondu que celle-ci était victorieuse, "J'accepte donc aussi avec joie, la mort de mes enfants ». Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, Laconiennes, Anonymes (**PLU 3**).

<sup>6</sup> RICHER 2018, p. 254.

<sup>7</sup> En effet, selon Nathan T. Arrington on ne peut pas séparer les sphères publique et privée dans le cas particulier de la Grèce ancienne. « No sharp boundary separated public (*to koinon* or *to dêmosion*) and private (*to idion*) spheres in Greece » (ARRINGTON 2015, p. 9).

<sup>8</sup> DUCREY 2011, p. 1095.

<sup>9</sup> Il s'agissait de l'élément le plus important de l'équipement de l'hoplite (BRUN 2009, p. 45). C'est vers 700 ou 690 av. J.-C. que le bouclier de forme circulaire aurait été inventé (DUCREY 2019, p. 137).

<sup>10</sup> BRUN 2009, p. 44. Sur l'équipement hoplitique, voir auparavant RUNCIMAN 1998, p. 732.

qui était utile une fois que le choc phalange contre phalange était passé<sup>11</sup>. Les hoplites appartenaient nécessairement « à une classe censitaire aisée<sup>12</sup> ». Le bronze, alliage noble et coûteux, ornait une large partie de la parure et des armes hoplitiques<sup>13</sup>. Pour cette raison, l'équipement devait coûter, au cours des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., entre trois cents et cent drachmes<sup>14</sup>.

Dans la plupart des cités, et en temps normal, les hoplites jouissent de la citoyenneté. D'ailleurs, pour Pierre-Vidal Naquet, les hoplites « constituent la quintessence de toute armée civique »<sup>15</sup>. Sans surprise, de nombreuses stèles funéraires des époques archaïque et classique dépeignent des hoplites vêtus de l'*himation*. Représenter cet attribut, « véritable uniforme du citoyen<sup>16</sup> », est un moyen de rappeler que l'homme est tout à la fois citoyen et soldat. L'hoplite est, sans conteste, un homme qui accepte de tout donner à la cité : son temps, son argent et sa vie. Ainsi, c'est en tant que citoyen-soldat et défenseur de la cité que les *poleis* présentaient et entretenaient le souvenir des hoplites tombés au combat. Depuis les travaux de George Grote, certains chercheurs estiment que l'exercice de la citoyenneté encourageait les hommes à tenir leur rang dans la phalange<sup>17</sup>. Malgré tout, un courant plus récent tend à redéfinir ce qu'est l'hoplite. Contrairement au schéma développé par Victor Davis Hanson dans *Warfare and agriculture in classical Greece* publié en 1983, de nombreux auteurs ont montré que l'hoplite n'est pas nécessairement un paysan soldat jouissant de la citoyenneté. Certaines cités comme Athènes et Sparte ont souvent eu recours à des hoplites exclus des droits civiques. Les premiers sollicitaient régulièrement les métèques pour servir comme hommes de bronze<sup>18</sup>, tandis que les Spartiates – dans leur lutte contre l'oligarchie – ont parfois mobilisé des hilotes ainsi que des périèques<sup>19</sup>. À Marathon – image idéale de l'opposition hoplitique – ce sont des citoyens et des esclaves qui ont combattu côte à côte<sup>20</sup>. Dans le même ordre d'idée, des mercenaires équipés de la parure hoplitique pouvaient servir aux côtés de citoyens-soldats<sup>21</sup>. À titre d'exemple, le

---

<sup>11</sup> BRUN 2009, p. 44-45.

<sup>12</sup> DUCREY 2011, p. 1096. Pierre Ellinger parle de « paysans propriétaires moyennement aisés » (ELLINGER 1998, p. 10).

<sup>13</sup> BRUN 2009, p. 44-45.

<sup>14</sup> ELLINGER 1998, p. 10.

<sup>15</sup> VIDAL-NAQUET 1968, p. 162.

<sup>16</sup> MARCHIANDI 2011, p. 144.

<sup>17</sup> GROTE 1846, vol. II, p. 107.

<sup>18</sup> ELLINGER 1998, p. 17.

<sup>19</sup> ELLINGER 1998, p. 18.

<sup>20</sup> « Dans la plaine [de Marathon] se trouve le tombeau des Athéniens ; et dessus, des stèles avec les noms des morts répartis par tribus ; il y en a un second pour les Béotiens de Platées et des esclaves ; car des esclaves combattirent là pour la première fois ». Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 32, 3 (annexes **PAU 5**). Voir également PROST 1999, p. 72.

<sup>21</sup> RUNCIMAN 1998, p. 743.

gros de la troupe des Dix Mille sous les ordres de Xénophon est composé de mercenaires portant l'*hoplon*<sup>22</sup>.

Cela dit, l'hoplite doit être saisi également dans sa dimension immatérielle, dans ce qu'il est dans le domaine du discours : c'est-à-dire, un reflet des valeurs développées par la cité et les citoyens. L'hoplite dans ce qu'il a d'idéal peut être symbolisé par la stèle de Démocléidès (**B1, Planche I**). Les passants pouvaient admirer, gravé dans la pierre, un épibate<sup>23</sup>. Celui-ci n'est pas armé, mais en tunique, en habit de citoyen, prêt à exercer ses droits politiques, la mer devant lui, le casque et le bouclier derrière, prêt aussi à se battre pour la cité<sup>24</sup> ». Voilà l'idéal, tout entier, gravé dans les traits de Démocléidès fils de Démétrios. Mais l'hoplite dans ce qu'il a d'historique, n'est pas nécessairement citoyen, ni même, un homme libre. D'ailleurs, notre étude s'intéresse – autant que faire se peut – aux hoplites réellement tombés sur le champ de bataille. En effet, de nombreuses stèles funéraires présentent des hommes en tenue hoplitique sans qu'ils ne soient tombés à la guerre. Dans bien des cas, la tenue est représentée « pour dire un âge de la vie<sup>25</sup> », pour se conformer à une symbolique méliorative, et surtout pour marquer un attachement de la famille à un idéal : celui du citoyen-soldat prêt à tenir sa place dans la phalange pour le bien de la cité. Or, la tâche est complexe pour savoir si un hoplite est tombé sur le champ de bataille ou non.

De plus, la date de l'apparition et surtout de la systématisation du déploiement de soldats lourdement armés, organisés dans une phalange, est sujette à débat. En effet, ce que les historiens appellent l'« *hoplite orthodoxy* » est désormais contesté. Cette orthodoxie s'est construite avec les travaux pionniers de Georges Grote mais fut formalisée pour la toute première fois en langue anglaise avec l'article d'Hilda Lorimer intitulé « *The Hoplite Phalanx with Special Reference to the Poems of Archilochus and Tyrtaeus* » et publié dans *The Annual of the British School at Athens* en 1947. Dans cet écrit, Hilda Lorimer perçoit « la révolution dans les tactiques hoplitiques et les changements politiques qui y sont liés comme soudains et dramatiques<sup>26</sup> ». En un mot, l'orthodoxie estime que l'apparition et la systématisation de la phalange furent brutales et liées à des changements techniques. Pendant des décennies, les historiens dans la lignée de George Grote ont pensé que la « révolution hoplitique » se serait accompagnée d'une transformation rapide des armes, des armures et des tactiques de combat.

---

<sup>22</sup> BOÉLDIEU-TREVET 2010, p. 352-366. L'historienne revient notamment sur le parcours de ces mercenaires.

<sup>23</sup> Un hoplite de marine.

<sup>24</sup> ELLINGER 1998, p. 23.

<sup>25</sup> HOFFMANN 1997, p. 30.

<sup>26</sup> Traduction personnelle, texte original: « *As Grote, Lorimer saw the revolution in hoplite tactics and the related political changes as sudden and dramatic* » (KAGAN et VIGIANNI 2013, p. 16).

Dans ce cadre, Hilda Lorimer considère que l'introduction du bouclier, qui couvre une large partie du corps des combattants, aurait engendré un changement immédiat des tactiques de combat dès la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>27</sup>. La modification des armes, puis des techniques de combat, aurait mené à la systématisation – surprenante dans un espace marqué par de nombreux reliefs – de la phalange hoplitique. Cette phalange est alors composée d'hommes issus d'une « classe moyenne » et équipés d'armes et armures nouvelles. Avec ces hommes auraient été véhiculées des idées dissidentes, accompagnant une transformation de la sphère politique. De ce fait, pour les partisans de l'orthodoxie, la « révolution hoplitique » modifie les systèmes politiques des cités grecques<sup>28</sup>. En effet, dans la lignée de George Grote, de nombreux chercheurs ont établi un parallèle entre l'apparition brutale de soldats lourdement armés et les bouleversements politiques qui ont mené à l'émergence de la cité. Dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, George Grote expliquait en partie la disparition progressive de la royauté par l'apparition de soldats de statut intermédiaire. Selon lui, les hoplites seraient à l'origine d'une transition plus ou moins violente de la monarchie vers l'oligarchie<sup>29</sup>. En accord avec la chronologie proposée par Hilda Lorimer, Antony Andrewes pense pouvoir expliquer « l'ère des tyrans » au travers de l'apparition des hoplites dans *The Greek Tyrants* en 1956. Or, tout le développement de l'auteur repose sur le prérequis de l'existence d'une « révolution hoplitique ». Les mutations des tactiques guerrières évoluant d'une méthode « aristocratique » basée sur les hauts-faits de quelques individus à une méthode qui nécessite « d'agir comme une équipe » auraient eu des conséquences politiques<sup>30</sup>. En effet, ces nouveaux combattants originaires de classes intermédiaires auraient réclamé leur part de pouvoir. Cela aurait favorisé l'arrivée de tyrans. Si ces idées ont été largement contestées, le lien très fort qui unit révolution technique et politique n'en demeure pas moins présent au cœur d'ouvrages bien plus récents et plus distants de *l'hoplite orthodoxy*. Ainsi, Victor Davis Hanson a tenté de démontrer avec *The Western Way of War* en 1989 que l'hoplite a contribué à l'émergence d'un modèle : le paysan, citoyen-soldat au cœur des transformations politiques de l'époque archaïque<sup>31</sup>. Ainsi, dès les premières pages d'histoires consacrées à ces hommes, une grande partie des historiens les ont écrasés sous des enjeux politiques et sociaux. Malgré tout, les conclusions de ces ouvrages ont été largement critiquées, notamment en raison des apports de l'archéologie. En effet, depuis plus d'un demi-

---

<sup>27</sup> KAGAN et VIGIANNI 2013, p. 14.

<sup>28</sup> KAGAN et VIGIANNI 2013, p. 1-2.

<sup>29</sup> KAGAN et VIGIANNI 2013, p.7.

<sup>30</sup> KAGAN et VIGIANNI 2013, p. 18-19.

<sup>31</sup> KAGAN et VIGIANNI 2013, p. 21-22.

siècle, de nombreux chercheurs réfutent la thèse de l'existence d'une « réforme hoplitique » ou d'une « révolution hoplitique ».

Parmi eux, Anthony Snodgrass fut le premier à penser que l'idée d'une « "révolution hoplitique" doit être abandonnée<sup>32</sup> » et à préférer l'idée d'une évolution longue et graduelle<sup>33</sup>. Ainsi, de nombreux universitaires considèrent que la systématisation de l'*hoplon* ne fut qu'une étape d'une évolution qui culmine aux alentours de 650 av. J.-C. Il existe donc un débat qui n'est toujours pas tranché aujourd'hui. Cependant, que l'arrivée de l'hoplite fût brutale ou non, il est évident qu'il se passe quelque chose aux alentours du VII<sup>e</sup> s. av. J.-C. À cette date, des traces témoignent d'une (r)évolution vers des tactiques guerrières reposant sur l'esprit de corps et la capacité de chacun à tenir son rang dans la phalange. C'est-à-dire, l'image même de l'*arété* pour Antony Andrewes<sup>34</sup>. Dans le cadre de notre étude, la date de l'apparition de l'hoplite et de la phalange est bien moins importante que le message qu'incarnent ces soldats. À Athènes par exemple, l'hoplite « reflète étroitement l'image de la démocratie dont il est lui-même l'expression<sup>35</sup> », tandis qu'à Sparte ce combattant est l'image même de l'*agôgè*, système de formation de soldats extrêmement efficace qui a permis à la cité de perdurer dans le temps<sup>36</sup>.

Ces deux courts exemples témoignent du fait que les hoplites sont l'incarnation même de la cité. Malgré tout, ils n'en demeurent pas moins des hommes qui acceptent de mourir pour la *polis*. Et ils sont nombreux, voire très nombreux, à tomber sur le champ de bataille durant la période qui s'étend des alentours du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. En effet, le choc engendré par deux phalanges hoplitiques qui s'écrasent l'une contre l'autre est extrêmement meurtrier<sup>37</sup>. Selon Nadine Bernard qui reprend les travaux de Peter Krentz, la mortalité s'élevait à 10% des effectifs lors d'un choc entre deux phalanges. Plus précisément encore, les chiffres étaient de 5% de létalité dans le camp des vainqueurs contre 14% chez les vaincus<sup>38</sup>. Déjà avec la bataille d'Hysiai en 669 av. J.-C., des hoplites tombent sur le champ de bataille<sup>39</sup>. En 490 av. J.-C. aux Thermopyles ce sont trois cents Spartiates – dont de nombreux hoplites aux côtés du roi Léonidas – qui se sacrifient pour ralentir la progression des contingents

---

<sup>32</sup> SNODGRASS 1993, p. 48. Traduction personnelle, texte original : « "*hoplite revolution*" - *must be abandoned* ». Il contestait déjà cette idée dans son article pionnier. (SNODGRASS 1965, p. 110-122).

<sup>33</sup> SNODGRASS 1993, p. 61.

<sup>34</sup> KAGAN et VIGIANNI 2013, p. 18.

<sup>35</sup> CROWLEY 2012, p. 22.

<sup>36</sup> RICHER 2018, p. 174.

<sup>37</sup> Précisons d'ores et déjà que le choc phalange contre phalange n'était pas systématique, mais qu'il s'agissait d'un mode d'opposition régulièrement mis en scène. En réalité, les hoplites pouvaient perdre la vie de nombreuses manières, comme nous allons le démontrer dans les chapitres suivants.

<sup>38</sup> BERNARD 2000, p. 120.

<sup>39</sup> Pour la première fois de son Histoire, la cité d'Argos mobilise une phalange hoplitique.

perses<sup>40</sup>. Les chiffres continuent d'être importants avec la Guerre du Péloponnèse. Par exemple, le bilan de l'expédition de Sicile tiré à l'année 413 av. J.-C. est extrêmement lourd. Selon Victor Davis Hanson « entre quarante et cinquante mille Athéniens, alliés et esclaves étaient morts, disparus ou prisonniers<sup>41</sup> ». Certes, tous ne sont pas des hoplites et tous ne sont pas morts lors de cette expédition, mais ces chiffres témoignent de la brutalité ainsi que de la létalité des combats. La violence semble identique au cours du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Xénophon, en racontant l'expédition d'Agésilas II et sa rencontre avec une coalition composée de « Thébains, d'Athéniens, d'Argiens, de Corinthiens, d'Éniens, [et] de Locriens », insiste sur le fait que la terre était « inondée de sang<sup>42</sup> » sous des cadavres gisant, « amis et ennemis entremêlés<sup>43</sup> ». Nous le voyons, notre sujet d'étude est loin d'être anecdotique. En effet, la mort frappe les hoplites à la vitesse des pointes des lances.

Si la mort plane au-dessus de la tête des hoplites comme un horizon probable, il semble nécessaire de comprendre les formes que celle-ci revêt dans les esprits des anciens tout autant que ce qu'elle symbolise pour l'historien. Tout d'abord, la mort de l'hoplite est tiraillée entre deux pôles contradictoires et cohérents : « représentations et pratiques<sup>44</sup> ». En effet, la mort est tout à la fois la réalité de la mort biologique qui mène à la putréfaction du corps et aux « pratiques » funéraires et rituelles qu'elle engendre, ainsi que l'image qu'elle occupe dans les esprits des vivants. Lorsque la mort est représentation, elle est une image qui est une image figurée – une stèle funéraire ou une céramique peinte par exemple – mais aussi une image « comme représentation mentale<sup>45</sup> ». Dans ce cadre, la mort – entendue comme la fin de la vie<sup>46</sup> – est premièrement une représentation qui doit être analysée avec les méthodes de l'historien des représentations. Ce dernier possède en effet des méthodes pour « tenter de saisir les multiples chemins par lesquels les hommes du passé pensaient leur présence au monde, donnaient sens à leurs actes ou encore mobilisaient leur mémoire<sup>47</sup> ». Tous ces éléments qui

---

<sup>40</sup> « Dès ce moment, les piques de la plupart d'entre eux étaient brisées, et c'est avec leurs épées qu'ils faisaient un carnage des Perses. Pendant cette action tomba Léonidas, après s'être conduit avec la plus grande bravoure, et, avec lui, d'autres Spartiates réputés ; je me suis informé de leurs noms, comme étant les noms d'hommes dignes de mémoire ; je me suis même informé de ceux de tous les trois-cents » Hérodote, *Histoires*, VII, 224, 1-7 (annexes **HER 11**).

<sup>41</sup> HANSON 2008, p. 287.

<sup>42</sup> Xénophon, *Agésilas*, II, 14 (annexes **XEN 1**).

<sup>43</sup> Xénophon, *Agésilas*, II, 14 (annexes **XEN 1**).

<sup>44</sup> Pour reprendre le titre d'un article de Dominique Kalifa (KALIFA 2010, p. 877-882).

<sup>45</sup> DUPRAT 2010, p. 307.

<sup>46</sup> C'est-à-dire « la ténébreuse matrice intemporelle de Thanatos (trépas) ». Nous faisons ici le choix d'entendre la mort comme le trépas et la mort biologique plutôt que comme la demeure d'Hadès. En effet, peu de choses rapprochent l'hoplite de ce lieu qu'est l'*hadès* dans nos sources. On l'intègre essentiellement en action dans le monde des vivants (cf. DUCREY 2011, p. 1095).

<sup>47</sup> MAZUREL 2009, p. 96.

nous font entrer dans le territoire de l'histoire des représentations sont, dans le cadre de notre sujet d'étude, essentiels. En effet, tout chercheur qui s'intéresse à la mort dans les sociétés anciennes est confronté à ces trois éléments caractéristiques de l'histoire des représentations : donner du sens à la vie et à la mort, donner sens à l'acte, mobiliser une mémoire. D'abord, il est évident que les cités comme les familles ont dû donner sens à la mort d'un membre de la *polis* ou de *l'oikos* et cela passe par des rituels établis et désormais bien connus des historiens<sup>48</sup>. Ensuite, la mort du soldat est une mort extraordinaire dans la mesure où elle rompt brutalement et nécessairement trop tôt le fil de la vie<sup>49</sup>. Ainsi, les anciens se sont attachés à donner sens au sacrifice d'un père, d'un mari, d'un fils ou d'un frère, et toujours d'un rejeton de la cité. Enfin, comme la mort est une disparition de ce qui fut un jour, il s'établit une ou des mémoires. La mémoire qui demeure et traverse les siècles est celle d'un hoplite, d'un guerrier, rarement d'un homme. Dès lors que l'on étudie ces trois thèmes, il devient évident que la mort qui frappe l'hoplite relatée dans nos sources est moins une source d'information sur le monde des morts que le « reflet, l'expression plus ou moins directe, plus ou moins médiatisée, travestie, voire fantasmatique, de la société des vivants<sup>50</sup> ». Elle nous dit des choses sur l'esprit de famille, sur ce qu'est la « belle mort », sur ce qu'exige la cité de ses vivants, sur la façon dont elle imagine ceux qui ne sont plus, voire sur le système politique en place au sein de la *polis*. Enfin, « le monde des représentations n'est pas un monde autonome et séparé du réel<sup>51</sup> ». Pour cette raison, la mort sera aussi étudiée sous l'angle de la façon dont elle frappe l'hoplite, sur la manière dont elle peut blesser avant de tuer ou encore sur ce qu'elle engendre sur un corps laissé quelques heures sur un champ de bataille ensoleillé<sup>52</sup>. La mort sera ainsi perçue en ce qu'elle a de plus trivial et ce en quoi elle est aussi immonde. Il devient alors passionnant de voir comment les vivants récupèrent la mort atroce pour en faire des représentations qui l'adoucissent et qui la transforme en « belle mort ». Pratiques et représentations forment système, et c'est en prenant en compte les interactions qui existent entre réalité et imaginaire que l'on peut toucher du doigt ce qu'est mourir en hoplite au cours des époques archaïque et classique.

Ces délimitations chronologiques ne sont pas arbitraires. D'abord, l'histoire que nous essaierons d'écrire au fil de ces pages est l'histoire d'hommes lourdement armés morts en

---

<sup>48</sup> Voir notamment DAMET 2007, p. 93-101.

<sup>49</sup> Précisons ici que mourir sur le champ de bataille c'est mourir jeune et donc échapper à la vieillesse. C'est l'un des éléments qui fondent « la belle mort » dont l'image même est Achille (VERNANT 1989, p. 3 et p. 56-57).

<sup>50</sup> VERNANT 1990, p. 6. Déjà à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, André De Ridder considérait que « si nous arrivions à déterminer la manière dont les Grecs ont conçu la mort, nous verrions mieux ce que la vie était pour eux et comment ils la comprenaient » (RIDDER 1897, p. I).

<sup>51</sup> MAZUREL 2009, p. 97.

<sup>52</sup> VAUGHN 1993, p. 51-52.

« braves ». Or, l'organisation militaire qui mobilise ces hommes est une organisation qui est apparue et qui s'est imposée pendant plusieurs siècles avant d'être progressivement modifiée et de disparaître totalement. Nous l'avons dit, la panoplie hoplitique se diffuse largement à partir du milieu du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>53</sup>. Elle devient ensuite centrale jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.<sup>54</sup>. Selon Victor Davis Hanson, entre 650 à 431 av. J.-C., un style de guerre consistant en « une rencontre, une collision entre des phalanges d'infanterie lourdement armées<sup>55</sup> » aurait dominé. Il s'agit, en réalité, d'une affirmation tout à fait contestable<sup>56</sup>. Avec la Guerre du Péloponnèse, les hoplites continuent d'être mobilisés mais la guerre possède désormais une forte composante navale<sup>57</sup>. De plus, les mercenaires sont utilisés au coup par coup par les cités au cours de ce conflit qui oppose les Athéniens, les Lacédémoniens et leurs alliés respectifs. Ainsi, dès après la chute d'Athènes, les mercenaires ne combattent plus seulement pour assister les hoplites mais pour les remplacer progressivement<sup>58</sup>. D'ailleurs, Victor Davis Hanson parle de « la fin d'une époque<sup>59</sup> » pour évoquer les combats hoplitiques postérieurs à la bataille de Mantinée de 418 av. J.-C. Après cette date, « les alliés d'Athènes n'affrontèrent plus jamais les Spartiates dans le cadre d'une bataille rangée<sup>60</sup> ». Il se passe donc quelque chose à partir de la Guerre du Péloponnèse. L'hoplite est toujours présent lors des opérations à l'instar de Philoxenos probablement mort en 410-409 av. J.-C. (**B2, Planche I**), mais sa place se fait de moins en moins centrale. Cette lente évolution où la phalange hoplitique se fait plus discrète nous mène à la date limite de notre sujet d'étude : 338 av. J.-C. Bien qu'elle puisse sembler arbitraire, nous avons néanmoins défini cette date comme limite chronologique pour quatre raisons précises<sup>61</sup>. D'abord, 338 av. J.-C. est une date essentielle dans la mesure où il s'agit de la bataille de Chéronée, un affrontement sanglant où la vieille Grèce s'effondre face aux nouvelles techniques guerrières des Macédoniens. Une défaite où Athènes et ses alliées sont contraints de reconnaître que la phalange hoplitique n'est plus aussi efficace qu'elle l'était durant leurs heures de gloire et qu'il y a désormais plus fort et conquérant. D'ailleurs, après cette bataille, la sculpture d'un lion a été érigée au-dessus de 254 corps disposés de façon

---

<sup>53</sup> SNODGRASS 1993, p. 61.

<sup>54</sup> RUNCIMAN 1998, p. 731.

<sup>55</sup> HANSON 1993, p. 3. Traduction personnelle; texte original : « *on one encounter, a day's collision between phalanxes of heavily armed infantry* ».

<sup>56</sup> **Voir ci-dessous, p. 162-174.**

<sup>57</sup> HANSON 2008, p. 207.

<sup>58</sup> RUNCIMAN 1998, p. 743.

<sup>59</sup> HANSON 2008, p. 207.

<sup>60</sup> HANSON 2008, p. 207.

<sup>61</sup> Ce sont également les bornes chronologiques retenues par Hanson dans sa préface. « *First, our collection focuses primarily on the Archaic and Classical Periods, the great age of hoplite battle between 650 and 338 BC ; Mycenaean, Dark Age and Hellenistic warfare are therefore excluded entirely* ». HANSON 2008, p. xiii.

ordonnée sur sept rangées<sup>62</sup>. Si Pausanias dit vrai et que le monument recouvre le bataillon sacré thébain, cette borne chronologique nous permettrait d'étudier un très beau monument, où la noblesse de l'animal reflète celle de l'âme des hoplites sacrifiés une ultime fois. Après cette date, on assiste en effet à une véritable déliquescence de la phalange hoplitique. Ensuite, 338 av. J.-C. marque la fin de la cité telle qu'on la connaît. Certes, « la cité grecque n'est pas morte à Chéronée<sup>63</sup> » comme le disait Louis Robert, mais il est évident que les cités n'ont plus le rayonnement de l'époque classique. Enfin, 338 av. J.-C. sonne la mort complète et irrévocable des vétérans de Marathon. Eux, qui étaient la synthèse tout à la fois de l'hoplite et de la cité. Si dès 420 av. J.-C. plus aucun combattant de Marathon n'est encore vivant, c'est bien avec la défaite totale face à Philippe II de Macédoine que leur souvenir s'efface peu à peu<sup>64</sup>. En effet, on assiste en 338 av. J.-C. à une forte mutation de la guerre et de ses méthodes. La place prépondérante des sièges, des batailles navales, des mercenaires ainsi que l'émergence de grands conquérants<sup>65</sup>, accompagnés de vétérans « plus attachés à leur chef qu'à leur patrie<sup>66</sup> », ternissent la gloire des hoplites grecs. Plus globalement, le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. est le siècle de « la désaffection du système militaire traditionnel : les citoyens répugnent à accomplir leur devoir de soldat<sup>67</sup> ». Face à ce désamour envers les devoirs militaires et le maniement des armes, la phalange continue d'exister mais en se modifiant<sup>68</sup>. Les hoplites deviennent des mercenaires, les survivants des vétérans. Ainsi, la phalange n'est plus que l'ombre d'elle-même. Il ne peut plus y avoir de grands mythes, plus d'images, plus de représentations élogieuses de soldats lourdement armés qui ne purent préserver l'éclat de la vieille Grèce des cités<sup>69</sup>.

L'hoplite et la cité partagent un même destin. Ainsi, nous avons fait le choix de nous intéresser exclusivement à la Grèce des cités insulaires et continentales, en excluant donc la Macédoine, les territoires thraces et une large partie de l'Asie Mineure. Dans ce cadre, notre réflexion portera sur de nombreuses cités, notamment sur celles pour lesquelles les sources sont suffisamment nombreuses pour mener une étude approfondie. L'étude particulière de chaque cité a pour finalité de découvrir si des similitudes ou des dissemblances sont perceptibles dans

---

<sup>62</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 248.

<sup>63</sup> ROBERT 1969, p. 42.

<sup>64</sup> PROST 1999, p. 86. Notons malgré tout que leur souvenir a survécu jusqu'à notre époque et la bataille raisonne comme une bataille de légende pour bon nombre de nos contemporains s'intéressant de loin à l'histoire grecque (BRUN 2009, p. 217-221).

<sup>65</sup> Avec les expéditions d'Alexandre le Grand, les sources passent de l'exaltation du sacrifice commun à la description détaillée d'action héroïques de quelques-uns : BOSWORTH 2009, p. 173.

<sup>66</sup> DUCREY 2019, p. 316.

<sup>67</sup> DUCREY 2019, p. 315.

<sup>68</sup> RUNCIMAN 1998, p. 732.

<sup>69</sup> À ce propos, Nicole Loraux estime qu'il n'y a plus d'oraison funèbre à Athènes après 322 av. J.-C. (LORAUX 2022, p. 48).

le traitement de la mort de l'hoplite entre les cités et grandes régions de la Grèce. Par exemple, la pratique de l'oraison funèbre semble propre à Athènes, mais les funérailles publiques ont vraisemblablement influencé des cités comme Thasos<sup>70</sup>. De la même manière, les sources qui présentent une spécificité spartiate sous-entendent, en réalité, des similitudes avec des cités comme Athènes. Pour mener notre enquête, il semble nécessaire de nous rendre partout où des sources sont disponibles en nombre : en Béotie et en particulier à Thèbes (**B3** et **B4, Planches I et II**), dans une certaine mesure à Sparte (**B5** à **B21, Planches II**) et à Cyrène (**B22**), ou encore dans des cités comme Potidée qui nous ont laissé des inscriptions éloquentes pour notre sujet<sup>71</sup>. Par ailleurs, Athènes, Thasos ou encore Rhodes sont particulièrement intéressantes pour étudier la manière dont la cité prend la place des pères tombés en braves et pour percevoir les images mobilisées au cours de ce processus<sup>72</sup>. En un mot, notre choix méthodologique permet de permettre de voir si des imitations, des ressemblances ou des différences sont perceptibles dans le traitement et les représentations de la mort de l'hoplite au sein des cités de Grèce continentale. Malgré tout, comme souvent en histoire grecque, une large partie de notre étude portera sur deux cités exceptionnelles : Sparte et Athènes. La première parce qu'elle est la cité avec l'armée terrestre la plus puissante du monde grec et où l'organisation des rituels en l'honneur des soldats tombés au combat est tout à fait particulière. En effet, il existe à Lacédémone une hiérarchie de la grandeur des funérailles en fonction de la valeur protectrice du mort. Parmi ces défunts, les Lacédémoniens ont fait des Spartiates tombés au combat des protecteurs de la cité<sup>73</sup>. Il y a donc une spécificité spartiate dans le traitement de la mort de l'hoplite qu'il est nécessaire de prendre en compte et que l'on peut comprendre comme une logique de perfectionnement des vivants par l'exemple des morts<sup>74</sup>. On retrouve à Athènes cette même logique, mais elle prend une forme différente. En effet, il demeure à Athènes une particularité visiblement inconnue du reste du monde grec et qui tient en deux mots : oraison funèbre<sup>75</sup>. Le long discours en l'honneur des morts de l'année qui consiste à « louer *les Athéniens, tous les Athéniens, morts ou vifs*<sup>76</sup> »

<sup>70</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 360-381.

<sup>71</sup> *IG*. I<sup>3</sup>, 1179.

<sup>72</sup> Voir ci-dessous p. 150-157.

<sup>73</sup> RICHER 2018, p. 242.

<sup>74</sup> RICHER 2012 p. 158-159.

<sup>75</sup> « Athénienne et uniquement athénienne est donc l'oraison funèbre ». (LORAUX 2022, p. 43). Cependant, il est à noter que des pratiques ressemblant au *Patrios Nomos* existaient dans d'autres cités grecques. Des pratiques similaires à celles d'Athènes ont été retrouvées. À Paros, par exemple, deux *polyandria* montrent que des sépultures communes pouvaient être élevées en l'honneur des hommes morts à la guerre. Cette pratique date sans doute du début du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : il est donc impossible que les pratiques athéniennes aient inspiré celles des habitants de Paros (ARRINGTON 2015, p. 38 et note 81). De la même manière, à Thasos, le nom des Braves tombés à la guerre était gravé sur une liste de victimes (FOURNIER et HAMON, p. 319-320).

<sup>76</sup> LORAUX 2022, p. 45

comporte en effet un type particulier de représentations de l'hoplite spécifique – ou non – à l'Attique. Pour comprendre s'il existe ou pas une unicité athénienne, des excursions hors de l'Attique semblent nécessaires. Geneviève Hoffmann a d'ailleurs montré qu'il est impossible « d'étudier les stèles attiques sans prendre en compte la production dans d'autres cités grecques, en particulier celle des îles et de l'Ionie, tant pour la forme des monuments que pour les schèmes représentés<sup>77</sup> ». Enfin, Athènes est au cœur de ce mémoire dans la mesure où, comme tout antiquisant, nous accusons une dépendance à la cité athénienne. En effet, c'est elle qui nous fournit les sources les plus abondantes, les plus diverses et peut-être aussi, les plus belles.

Premièrement, la cité athénienne nous a transmis ses oraisons funèbres de manière directe ou indirecte. La plus ancienne trace du discours prononcé par un éminent citoyen est un fragment de l'oraison funèbre prononcée par Périclès en 440-439 av. J.-C.<sup>78</sup> et la dernière de l'histoire d'Athènes semble avoir été celle de 322 av. J.-C. L'exemple le plus connu reste, à ce jour, le discours attribué à Périclès et écrit par Thucydide à l'hiver de la première année de la Guerre du Péloponnèse<sup>79</sup>. Ces oraisons sont utiles pour l'historien car il s'agit de discours bruts, issus de la cité, à propos de la mort de l'hoplite. Il s'agit donc d'une source essentielle pour saisir la réalité des funérailles publiques, pour comprendre comment la cité récupère la mort des hoplites et comment elle transforme la mort de ceux-ci afin d'en faire des hommes qui « ont pour tombeau la terre entière<sup>80</sup> ». Ce rapport à la « belle mort » ne peut être saisi qu'en prenant en compte l'une des sources littéraires les plus anciennes en notre possession : l'*Iliade*. En effet, c'est avec cette œuvre que la genèse de la « belle mort » – qui inonde les sources postérieures et notamment l'oraison funèbre – se construit. Pour preuve, c'est bel et bien dans l'œuvre d'Homère que l'on trouve pour la première fois l'évocation de la mort qui fixe pour toujours l'éclatante jeunesse. Ainsi, pour saisir les imbrications qu'il peut exister entre les représentations littéraires de la mort du guerrier et les représentations qu'en donnent les cités grecques, nous nous sommes appuyés dans un troisième temps sur les œuvres des historiens. Trois d'entre eux dominent notre corpus. D'abord, nous trouvons Hérodote et notamment le récit qu'il fait des guerres médiques, et en particulier de la bataille de Marathon et du sacrifice des Spartiates aux Thermopyles. Il ressort, comme dans les oraisons funèbres, une certaine idée de la « belle mort » et de la grandeur du sacrifice des hoplites. Ensuite, nous avons mobilisé

---

<sup>77</sup> HOFFMANN 2002, p. 294.

<sup>78</sup> ARRINGTON 2015, p. 108.

<sup>79</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 35-47.

<sup>80</sup> On fait également de ces hommes des modèles. « Que leur modèle inspire aujourd'hui votre émulation, et, mettant le bonheur dans la liberté, la liberté dans la vaillance, ne regardez pas de trop près aux périls de la guerre ». Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 43, 4 (annexes **THU 11**).

l'œuvre de Thucydide. On trouve pour la première fois une double évocation de la mort de l'hoplite. D'abord, le lecteur contemporain y trouve la mort crue, celle qui frappe sur le champ de bataille et en même temps, la mort idéalisée qui est celle des discours intégrés au récit. Enfin, le dernier historien qui apporte d'innombrables informations sur la mort de l'hoplite est Xénophon. La lecture des œuvres de l'Athénien ami de Sparte est très utile pour saisir la réalité du terrain derrière les représentations officielles et les beaux discours. Xénophon témoigne avec l'expérience qui est la sienne de la réalité du champ de bataille : les combats, le froid, la maladie qui emportent les membres de la phalange, tout autant que l'espoir de chacun de retrouver son *oikos*. S'ajoutent à ces sources littéraires les discours des orateurs attiques<sup>81</sup>, le théâtre ainsi que les traités de médecine.

Les orateurs attiques nous sont particulièrement utiles car des hommes comme Lysias ou encore Démosthène ont composé des oraisons funèbres qui reflètent les valeurs de la cité. Des valeurs identiques sont perceptibles dans le théâtre, comme dans les pièces d'Euripide, qui développe une rhétorique de la « belle mort » et qui, en même temps, critique l'attitude belliqueuse de la cité ainsi que son « idéologie » envoyant des pères à la mort et rendant des enfants orphelins. Dans ce cadre, l'étude des *Troyennes* s'avère particulièrement intéressante<sup>82</sup>. En ce qui concerne Sparte, l'œuvre de Tyrtée apparaît comme une source exceptionnelle pour toucher du doigt la genèse de la « belle mort ». Cela dit, nous ne pouvons pas nous appuyer uniquement sur des sources littéraires comme ce fut le cas par le passé. En effet, il semble aujourd'hui nécessaire d'associer les sources littéraires aux trouvailles archéologiques dans la mesure où il y a des interconnexions entre ces deux types de sources. Comme l'explique par exemple Nathan T. Arrington, « l'oraison funèbre fournit des indications non seulement sur la façon de voir les stèles, mais aussi sur la façon de comprendre les images qu'elles contiennent<sup>83</sup> ». Nous aurions envie d'ajouter que l'inverse est tout aussi vrai. Les sources archéologiques peuvent nous aider à comprendre les sources littéraires en les éclairant à la lueur des découvertes les plus récentes.

Dans le cadre de notre étude, plusieurs types de sources archéologiques nous sont utiles mais deux retiennent particulièrement notre attention. Notre source d'informations la plus importante réside dans le corpus de stèles funéraires. Celles-ci sont très nombreuses et pour certaines en état de conservation exceptionnel, très bien référencées et commentées dans deux

---

<sup>81</sup> En particulier les discours de Lysias et de Démosthène.

<sup>82</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 29-49.

<sup>83</sup> ARRINGTON 2015, p. 111. Traduction personnelle, texte original : « *The oration provided cues not only for how to see the stelai but also for how to view the imagery on them* ».

ouvrages essentiels. En 1997, Johannes Bergemann se base, dans *Demos und Thanatos*, sur un large corpus de stèles funéraires et s'attache à montrer entre autres – dans cette thèse sur les valeurs de la cité à partir des reliefs funéraires – que la représentation de l'hoplite sur les stèles funéraires n'est pas forcément liée à une mort en contexte guerrier<sup>84</sup>. Cela dit, l'œuvre qui recense les stèles funéraires et qui fut la plus utile pour notre recherche a été l'ouvrage en six volumes de Christoph W. Clairmont, intitulé *Classical Attic Tombstones* et paru dans la dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle<sup>85</sup>. L'auteur recense dans cet ouvrage plus de deux-cents stèles funéraires relatives au mot « *warrior* »<sup>86</sup>. Parmi ces stèles, nous avons pu reconnaître plus de soixante-dix stèles représentant un ou plusieurs hoplites et dont une cinquantaine est particulièrement éloquente dans le cadre de notre étude. Malgré tout, pour compléter nos connaissances sur ces stèles, nous avons dû nous appuyer sur des auteurs de l'époque romaine. Nous pensons tout particulièrement à Pausanias qui nous donne des précisions utiles sur des monuments aujourd'hui disparus et plus généralement sur le *demosion sema*, la nécropole publique d'Athènes. Encore une fois, mêler sources littéraires et sources archéologiques semble être un bon moyen de renouveler nos connaissances et proposer de nouvelles réflexions à propos des représentations de la mort de l'hoplite. Aux côtés des stèles funéraires, il est possible de s'appuyer sur les images peintes sur des vases issus de l'ensemble du monde grec. Dans le cadre de notre recherche, les lécythes attiques à fond blanc apparaissent comme un type de céramiques dont l'étude est indispensable. Ces offrandes funéraires sont majoritairement acquises par les familles dans la conduite d'un deuil privé et sont autant déposées au pied de monuments publics que privés. Or, ces lécythes s'inspirent parfois, voire souvent, de l'iconographie publique. Ainsi, la mobilisation de ces sources permet de saisir les influences réciproques entre les productions publiques et privées<sup>87</sup>. Par ailleurs, ces céramiques ont l'originalité de représenter des scènes de départ. L'observateur y trouve des hommes qui quittent leur famille pour rejoindre le champ de bataille par exemple<sup>88</sup>. La seule présence du lécythe à fond blanc suffit à montrer que l'homme n'est jamais revenu vivant de l'expédition. Les autres vases montrent essentiellement deux autres éléments. D'abord, la représentation du corps mort ramené au sein de la cité ; ensuite, des images de monuments funéraires aujourd'hui disparus ou perdus. Parmi ces monuments représentés, on trouve par exemple les stèles

---

<sup>84</sup> BERGEMANN 1997, p. 63, 79-80 et p. 155.

<sup>85</sup> Sans compter un volume introductif et un volume supplémentaire sorti deux ans après la parution du dernier volume.

<sup>86</sup> CLAIRMONT 1993, vol. VI, p. 169-171.

<sup>87</sup> ARRINGTON 2015, p. 239-240.

<sup>88</sup> ARRINGTON 2015, p. 268-269.

comportant les listes de victimes en l'honneur des hommes tombés sur le champ de bataille durant l'année. Ces monuments très simples portent eux aussi, dans leur essence ainsi que dans leurs inscriptions, une vision particulière de ce qu'est l'hoplite et de ce que son sacrifice signifie. Enfin, les cénotaphes ainsi que les sculptures en ronde-bosse<sup>89</sup> – pour l'époque archaïque notamment – peuvent être utiles mais se font plus rares.

Cela dit, pour comprendre ces sources anciennes, il est utile de se nourrir d'une culture universitaire vieille maintenant de plus d'un demi-siècle. Ainsi, ce mémoire se veut tout à la fois l'héritier de tendances anciennes et dans le même temps, une nouvelle voie issue de la synthèse de trois courants historiographiques distincts. D'abord, nous nous inscrivons ici dans une historiographie bien spécifique : l'histoire de la mort. Il s'agit d'un champ d'études qui naît après la Seconde Guerre<sup>90</sup> mondiale et qui se développe particulièrement dans les années 1960-1970<sup>91</sup>. Si ce courant a connu un franc succès – malgré un certain ralentissement depuis les années 1980<sup>92</sup> – nous avons pris la décision de ne pas suivre pleinement cette historiographie. Premièrement, cette histoire est d'abord la quasi-propriété hégémonique des modernistes<sup>93</sup>. En effet, c'est la thèse de Michelle Vovelle intitulée *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du xv<sup>e</sup> siècle au xx<sup>e</sup> siècle d'après les autels des âmes du purgatoire* qui ouvre pour de bon la voie à ce nouvel objet de recherche. Puis, c'est Philippe Ariès qui médiatise réellement ce « nouveau territoire de l'historien<sup>94</sup> », notamment avec *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen à nos jours*, qu'il dédit « à nos morts, repoussés dans l'oubli ». Cet ouvrage est alors révélateur d'une certaine tendance, celle de la quasi-absence des antiquisants dans ce nouvel objet de recherche. Seule exception dans ce paysage, l'ouvrage pionnier d'André de Ridder, *De l'Idée de la Mort en Grèce à l'Époque Classique*, publié à la fin du xix<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, cette histoire de la mort présente un décalage par rapport à notre position. Contrairement aux ambitions de cette tendance – qu'elle n'a jamais réussi à toucher réellement du doigt à l'exception de Philippe Ariès – nous n'avons pas pour objectif d'étudier la mort, entendue comme *Thanatos*, pour elle-même. En effet, ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas « l'étude des représentations du processus de la mort et de ses définitions médicales<sup>95</sup> » comme c'est le cas pour l'histoire de la mort. Non, ce qui nous anime est une quête bien moins ambitieuse mais réaliste. Notre but est d'étudier « le mourir » ainsi que « ses pratiques, les

---

<sup>89</sup> Nous pensons notamment aux *kouroi*. Voir tout particulièrement le *Kouros* de Kroisos (**B23, Planche III**).

<sup>90</sup> DESTEMBERG et MAULET, 2007, p. 84.

<sup>91</sup> BERTRAND 2000, p. 551.

<sup>92</sup> BERTRAND 2000, p. 556.

<sup>93</sup> DESTEMBERG et MAULET, 2007, p. 84.

<sup>94</sup> BERTRAND 2000, p. 552.

<sup>95</sup> BERTRAND 2000, p. 559.

morts et les vivants, les croyances et les rites<sup>96</sup> ». Cet élément nous rapproche bien plus de l'anthropologie historique, domaine dans lequel les antiquisants se sont constitué une place de choix. Citons pour s'en convaincre un ouvrage collectif paru en 1990 et devenu un classique : *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la direction de Gherardo Gnoli et Jean-Pierre Vernant. Dans cet ouvrage c'est moins l'éternelle mort biologique que sa signification pour les vivants qui est mise en avant. C'est dans cette perspective que nous avons bâti notre recherche.

Ensuite, le deuxième axe qui nourrit notre réflexion est une historiographie qui appréhende la mort de l'hoplite par le biais de la cité. Dans ce cadre, nous devons citer un ouvrage devenu absolument incontournable et qui a façonné les travaux postérieurs sur le sujet : *L'invention d'Athènes : Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*. Il s'agit de la version condensée de la thèse de Nicole Loraux soutenue en 1977<sup>97</sup>. L'ouvrage, encore cité dans des travaux très récents, jouit de l'immense intérêt d'avoir démontré que le discours sur le sacrifice de l'hoplite porte en lui une certaine image de la démocratie athénienne. Cette idée a été reprise dans de nombreux ouvrages et articles qui s'intéressent aux funérailles publiques athéniennes et à leurs significations. Si nous nous sommes nourris de cette culture, nous n'allons pas suivre les yeux fermés le chemin ouvert par Nicole Loraux. En effet, cette tendance présente à notre sens un biais considérable. Ce dernier réside dans une surinterprétation des textes et des discours qui oublie souvent les sources archéologiques dont nous avons montré plus haut l'immense intérêt pour l'historien<sup>98</sup>. De plus, cette tendance relègue en arrière-plan celui qui devrait être au cœur de cette histoire : l'hoplite.

C'est en partant à la recherche des hommes lourdement armés que nous nous sommes nourris d'un troisième courant beaucoup plus récent. Ce dernier cherche à réécrire l'histoire par les yeux, l'existence, voire la psychologie de l'hoplite. Il s'agit là d'un courant majoritairement issu du monde anglo-saxon et qui a pour ambition de parler autant aux universitaires qu'aux non-spécialistes intéressés par l'histoire ancienne. Nous pourrions tenter de définir ce courant comme la volonté d'écrire une histoire « du point de vue des fantassins hoplites qui se sont battus<sup>99</sup> », mais aussi du point de vue de ceux qui restent, c'est-à-dire, les endeuillés par la perte du combattant. Dans cette veine, quelques ouvrages ont fait date comme *Hoplite, The Classical*

---

<sup>96</sup> DESTEMBERG et MAULET, 2007, p. 86.

<sup>97</sup> Une nouvelle édition enrichie d'une préface proposant un retour historiographique a été publiée en 2022.

<sup>98</sup> Cela dit, certains auteurs de cette tendance mobilisent des sources archéologiques à l'image de Reinhard Stupperich qui s'intéresse aux monuments du cimetière public athénien dans « The iconography of Athenian State Burial in the Classical Period » (STUPPERICH 1994, p. 93-103).

<sup>99</sup> HANSON 2008, p. 3.

*Greek Battle Experience* édité par Victor Davis Hanson en 1991, dans lequel un beau chapitre rédigé par Pamela Vaughn s'intéresse à l'identification des corps et aux effets de la violence et de la décomposition sur ces derniers<sup>100</sup>. Un autre ouvrage à succès est le livre de Jason Crowley intitulé *The Psychology of the Athenian Hoplite, The Culture of Combat in Classical Athens* publié en 2012. Enfin, les travaux sous la direction d'Angelos Chaniotis influencent grandement ces recherches qui, dans les faits, ont pour ambition de ressentir les émotions qui étaient celles des Grecs il y a plus de deux mille ans. Ainsi avec, « Listening to Stones : Orality and Emotions in Ancient Inscriptions », Angelos Chaniotis considère que l'on peut saisir l'émotion des anciens qui étaient à l'origine ou bien les destinataires des inscriptions. À notre avis, l'ambition est belle et elle témoigne d'une volonté des historiens de se faire plus humains et de proposer une Histoire à hauteur d'hommes. Pourtant, nous ne pouvons pas nous inscrire pleinement dans ce nouveau courant historiographique en construction. En effet, ces travaux souvent bien écrits et ambitieux ont la fâcheuse tendance à surinterpréter les textes anciens et les sources épigraphiques. Ainsi, nous avons parfois la sensation que ces historiens attribuent aux Anciens des émotions qui n'étaient pas les leurs. Cela s'explique par le fait que certains des chercheurs cités ci-dessus appliquent des théories modernes à des situations particulières au monde grec. Ainsi, Jason Crowley ouvre les premières pages de son ouvrage avec le récit de combat de Franck Miller qui réussit l'exploit de continuer la lutte au Vietnam pour tenter de sauver ses camarades, pour ensuite définir à partir de cet exemple ce qu'est un « groupe primaire<sup>101</sup> ». Ce, avant de l'appliquer dans un dernier temps aux Anciens. Dans ce cadre, nous empruntons à cette historiographie seulement le vœu pieu originel, non les méthodes pas plus que les excès. Ainsi, notre position se veut intermédiaire : conserver l'objectif de ces chercheurs tout en appliquant les méthodes et l'esprit critique de l'historien. De ce fait, notre mémoire s'inscrit dans la continuité des travaux d'Élise Pampanay, notamment, « Dialogue d'époux sur les stèles funéraires attiques : dépasser la frontière de la mort » et publié dans *Frontières* en 2019. Dans cet article, elle considère que les stèles funéraires suivent des codes mais ne manquent « pas pour autant de sincérité<sup>102</sup> », ouvrant de ce fait la porte à une potentielle histoire des émotions.

En définitive, notre approche se veut l'héritière des trois courants cités ci-dessus tout en évitant les écueils qui ont été évoqués. Ainsi, l'originalité de ce mémoire ne vient pas d'un renouvellement des thèmes de recherche, mais bien du cadre de notre étude. En effet, les trois axes évoqués ici ont déjà été traités en profondeur pour d'autres périodes historiques et pour

---

<sup>100</sup> VAUGHN 1991, p. 38-62.

<sup>101</sup> CROWLEY 2012, p. 7-10.

<sup>102</sup> PAMPANAY 2019, p. 24.

d'autres espaces. À titre d'exemple, de nombreux historiens spécialistes de la Première Guerre mondiale et du XX<sup>e</sup> siècle se sont intéressés aux représentations de la mort des poilus, mais aussi aux réalités de cette dernière. Ainsi, l'ouvrage rédigé sous la direction d'Isabelle Homer et d'Emmanuel Pénicaud intitulé *Le soldat et la mort dans la Grande Guerre* s'intéresse successivement aux « composantes de la mort de masse<sup>103</sup> », à la gestion de la mort des poilus et enfin aux représentations de la mort, du deuil et de la douleur au sein des sphères publiques et privées<sup>104</sup>. Chacun de ces thèmes est également traité en profondeur dans notre mémoire. Dans cet ouvrage, la première partie s'arrête longuement sur la mort individuelle et collective des soldats, que cette dernière ait lieu sur le front ou à l'arrière<sup>105</sup>. La deuxième partie s'intéressant à la gestion de la mort des poilus par l'armée, l'administration et la société civile, fait formidablement écho à nos recherches dans la mesure où la mort de l'hoplite est tout à la fois une affaire publique et privée. Enfin, la dernière partie de cet ouvrage est consacrée aux représentations de la mort et à la façon dont cette dernière est successivement crainte, cachée ou magnifiée. Or, dans le cadre de notre objet d'étude, comme dans celui de la Grande Guerre, la mort des soldats connaît diverses représentations.

En un mot, notre angle d'attaque, en quelque sorte une anthropologie de la mort de l'hoplite, s'intéresse à la façon dont la cité comme les individus représentent et appréhendent la mort de guerriers lourdement armés. Cet angle dessine d'ailleurs un questionnement large. Celui-ci vise à étudier la façon dont les représentations de la mort de l'hoplite diffusées par la cité peuvent rencontrer d'autres images qui sont celles du domaine privé. Notre ambition est donc de saisir les interactions fines existant entre la mort de l'hoplite nécessairement embellie par la cité et les images diffusées – pas toujours nous le verrons – par les *oikoi* endeuillés. Ce questionnement engendre forcément d'autres questions : y-a-t-il influences mutuelles entre les images publiques et privées, ou bien, y-a-t-il plutôt concurrence voire compétition des représentations ? Notre mémoire propose ainsi des allers-retours successifs entre la cité et l'*oikos*, l'individu et la *polis* pour saisir la réalité de la mort de l'hoplite derrière les images produites à différentes échelles.

Il existe diverses manières de représenter les hoplites morts au combat, mais les œuvres d'Homère et de Tyrtée ont constitué une source d'inspiration inépuisable pour tous ceux qui ont figuré la « belle mort » aux époques archaïque et classique. En effet, l'*Iliade* et les

---

<sup>103</sup> HOMER et PENICAUD 2016, p. 8.

<sup>104</sup> HOMER et PENICAUD 2016, p. 8-10.

<sup>105</sup> Nous verrons dans la dernière partie de notre mémoire que les hoplites pouvaient, eux-aussi, mourir bien loin du champ de bataille (**voir ci-dessous, p. 188-196**).

productions élégiaques de Tyrtée étaient connues des Grecs de diverses cités. Ainsi, Homère et Tyrtée ont donné naissance à des images pérennes : l'éternelle jeunesse, le « beau mort » et la « belle mort ». Par la suite, le champ lexical mobilisé dans ces œuvres s'est diffusé au travers des récits des historiens, des discours des orateurs, mais aussi grâce aux stèles funéraires qui mettent en image – voire qui réinterprètent – les codes de la « belle mort » (**chap. 1**). Cela dit, sans les guerres médiques, ces images seraient peut-être restées des représentations particulières et isolées parmi tant d'autres. En effet, il y a eu deux moments fondateurs pour la pérennité de la « belle mort » : Marathon et les Thermopyles. Ainsi, nombreuses sont les sources, à l'instar des oraisons funèbres, qui se réfèrent au sacrifice des hommes ayant participé aux guerres médiques afin d'exhorter les vivants à se montrer braves (**chap. 2**). Dans ce cadre, l'image de la « belle mort » n'est pas restée cantonnée à Athènes et à Sparte, ni même à l'espace public. Ainsi, partout dans le monde grec se diffuse l'image d'hoplites en armes, souvent au combat, et prêts à mourir pour la cité. L'idéal de la « belle-mort » et la présence de « beaux morts » dominant largement les monuments funéraires de l'époque archaïque ainsi qu'une partie des productions de l'époque classique. Or, l'étude minutieuse de ces monuments permet de comprendre que la mort des hoplites peut être instrumentalisée afin de servir les intérêts des familles de notables (**chap. 3**).

Notre deuxième partie s'ouvre avec la quasi-disparition de la famille dans le traitement de la mort de l'hoplite face aux images officielles véhiculées par la cité. En effet, l'ensemble des cités du monde grec ont géré la mort des hoplites avec divers degrés d'implication. Instrumentalisés, les hoplites morts au combat servaient la défense de l'oligarchie ou devenaient le miroir que les cités démocratiques se tendaient à elles-mêmes. Dans ce cadre, les oraisons funèbres donnent à voir une certaine idée de l'hoplite qui renvoie une image idéalisée de la cité (**chap. 4**). Or, un regard attentif remarque aisément que les familles grecques – quel que soit leur rang – ne sont pas exclues complètement de l'idéologie civique de la cité. En effet, l'étude minutieuse des stèles funéraires, mais aussi des lécythes attiques à fond blanc, mettant en scène des hoplites, montre que les sphères privées et publiques s'imbriquent fortement. Ainsi, il est désormais bien connu que certaines productions funéraires privées sont fortement inspirées des images véhiculées au sein de l'espace public. Cela dit, un courant plus récent tend à démontrer que l'inverse est tout aussi vrai. En un mot, notre chapitre cherche à montrer que la mort d'un hoplite affecte toujours deux familles : une première, civique, et une seconde, composée des membres de l'*oikos*. Quelques fois, ces deux familles expriment la perte au travers d'un langage commun (**chap. 5**).

Ce langage masque fortement les violences de la guerre et met souvent en scène des hoplites braves aux corps immaculés de toute blessure. En réalité, faire la guerre est une affaire horrible et cette épreuve marque fortement le corps des hoplites. Ces derniers peuvent mourir au sein de la phalange mais aussi, très souvent, de froid, de faim, de maladie ou peuvent être abattus d'une main amie. L'objet de ce chapitre vise à rendre à ces hommes leur mort, la vraie, et non celle embellie des discours et des images partagées (**chap. 6**). En mourant dans le sang et la douleur, l'hoplite laisse derrière lui une famille et des angoisses. Il rend réelle, pour ceux qui restent, la crainte partagée de *l'oikos érémos*. Une lecture fine des monuments privés de l'époque classique laisse transparaître des émotions. Un esprit de famille, c'est certain, mais peut-être aussi des sentiments sincères adressés envers un père, un époux ou un frère disparu pour toujours. Même si nous sommes dépendants de nos sources, les pages qui ferment ce mémoire partent à la quête de la *philia* unissant les membres de familles et de couples brisés par les horreurs des guerres des époques archaïque et classique (**chap. 7**).

# PARTIE I : GENÈSE ET MUTATIONS DE LA « BELLE MORT »

Les historiens ont pris l'habitude de parler de la « belle mort » antique pour évoquer le trépas des hoplites au combat, voire, des guerriers en général. En revanche, l'expression n'est pas née de leurs travaux. Dès le v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à Athènes, les oraisons funèbres parlent d'une mort douce nommée *kalos thanatos*<sup>1</sup>. L'expression, en langue grecque comme en français, désigne une mort sur le champ de bataille qui permet de souligner les qualités de la victime mais aussi de figer son excellence (*aretê*) pour l'éternité<sup>2</sup>. Or, parfois, des réalités existent sans que l'on puisse les nommer. Ainsi, la « belle mort » se dessine bien avant la mise en place systématique et organisée de l'oraison funèbre qui lui a donné un nom. En effet, dès le début de l'époque archaïque – à un moment où il n'est même pas question de tenir un discours public annuel en l'honneur des morts – artistes, poètes et familles illustres se sont attachés à dessiner les contours de la « belle mort » et à diffuser son image dans l'ensemble du monde grec. Pour cette raison, l'époque archaïque et le début de l'époque classique constituent la genèse de la « belle mort ». Trois éléments semblent avoir contribué à la définition de ce trépas finalement doux : l'épopée, les guerres médiques et l'iconographie funéraire des monuments privés.

D'abord, les stèles funéraires et cénotaphes privés ont accompagné, non seulement la naissance de la « belle-mort », mais aussi ses mutations. Ainsi, les monuments funéraires ont été érigés comme reflets des valeurs et codes artistiques d'une époque. Cela dit, ces stèles doivent être lues comme une récupération de ces normes par les grandes familles. En effet, les monuments évoluent, changent et se transforment au fil de l'Histoire. Dans ce cadre, les guerres médiques apparaissent comme un moment de consolidation mais aussi de mutation de ce qui constitue la « belle mort ». Avec ce conflit, il est désormais question d'honorer la masse des hoplites, et non plus seulement les héros. En effet, en l'état actuel de nos connaissances et des sources à notre disposition, les premiers à jouir de la « belle mort » sont bien les héros de l'*Iliade*. Homère a ainsi donné une première définition du *kalos thanatos* et l'a diffusée dans l'ensemble du monde grec. Mais là aussi, cette définition rencontre d'autres discours et elle mute au travers de la bouche de poètes comme Tyrtée. Commençons donc avec une étrange opposition : la naissance de la mort de l'hoplite au sein de l'épopée.

---

<sup>1</sup> VERNANT 1996, p. 42.

<sup>2</sup> VERNANT 1996, p. 42.



## CHAPITRE 1. HOMÈRE, *l'ILIADÉ* ET TYRTÉE : UNE CERTAINE CONCEPTION DE LA « BELLE MORT »

Dans son œuvre intitulée *Le monde d'Homère*, Pierre Vidal-Naquet achève sa réflexion sur *l'Iliade* et *l'Odyssée* avec deux ultimes chapitres où il propose un parallèle entre l'époque contemporaine et ce qui était dans l'esprit des Grecs, « les temps reculés ». Selon lui, l'œuvre d'Homère a traversé les âges et accompagné les hommes jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, dans « un enfer moderne qui s'appela Auschwitz<sup>3</sup> » magnifié par « un aède de cet enfer, l'italien Primo Levi<sup>4</sup> ». L'antiquisant mêle ici l'histoire du temps long et son histoire personnelle<sup>5</sup> pour montrer que *l'Iliade* a suivi l'Histoire et la culture des hommes, quelles que soient la violence et l'horreur de la période, et, qu'en revanche, nous ne pourrions jamais remonter au-delà de ce récit. L'œuvre d'Homère est un début – la plus ancienne épopée jamais retrouvée – et une fin puisqu'elle berce encore notre époque contemporaine. En un mot, *l'Iliade* « est un commencement. Il est probable qu'il y eut des poètes épiques avant Homère. Mais nous ne les connaissons pas et ne les connaissons jamais<sup>6</sup> ». Soyons clairs, avant Homère, il n'y a rien : aucune épopée qui ne nous livre une quelconque information sur la représentation de la mort des soldats. Ainsi, notre mémoire ne remonte pas plus tôt que *l'Iliade* – dont les dates de mise par écrit demeurent encore incertaines – pour saisir au sein d'une épopée les origines de la « belle mort ». Dans ce cadre, Homère et ses héros semblent être les pères de ce qui est devenu commun dans la Grèce des cités : la représentation de la mort douce, la gloire éternelle et la grandeur du sacrifice.

Issu de Sparte, Tyrtée semble être l'autre père de la « belle mort » en raison du contenu de ses textes, mais aussi, de leur diffusion dans l'ensemble du monde grec. Avec son œuvre, c'est un idéal de courage qui est imposé à tous les guerriers. Or, Tyrtée semble lui aussi se rapprocher de *l'Iliade*.

---

<sup>3</sup> VIDAL-NAQUET 2002, p. 154.

<sup>4</sup> VIDAL-NAQUET 2002, p. 154.

<sup>5</sup> Précisons ici que Lucien Vidal-Naquet et Marguerite Valabrègue, les parents de l'auteur ont tous deux été exterminés à Auschwitz lors de la Seconde Guerre mondiale.

<sup>6</sup> VIDAL-NAQUET 2002, p. 136.

## I. Les héros de l'*Illiade*, les pères de la « belle mort »

### A) La glorieuse mort des héros de l'*Illiade*

Le premier d'entre tous, celui qui dans son essence même est la personnification de la « belle mort », n'est autre qu'Achille. Dès les premiers vers de l'*Illiade*, le fils de Pélée connaît les circonstances de sa mort. En prenant conscience de celle-ci, il apprend à la dompter voire à la chérir. Pour Jean-Pierre Vernant, Achille est inscrit dans le modèle de « l'honneur héroïque<sup>7</sup> » qui l'enferme dans une logique de « tout ou rien<sup>8</sup> ». Cette logique le conduit à choisir la mort glorieuse à la vie honteuse. Ainsi, dès le premier chant de l'*Illiade*, au cours d'un dialogue terrible mené avec sa mère, l'ami de Patrocle choisit la mort en échange de la gloire<sup>9</sup> : « Ô mère, puisque tu m'as enfanté pour une vie brève, que Zeus Olympien [...] me donne au moins la gloire<sup>10</sup> ». Thétis, celle qui l'enfanta en s'unissant à Pélée, prononce ces mots avec une dignité identique à celle des mères spartiates : « Ton destin, au lieu de longs jours, ne t'accorde qu'une vie brève<sup>11</sup> ». Comme les hoplites après lui, Achille accepte de mourir jeune, pour la grandeur du nom et la résonnance du souvenir. Il fait ce choix non par dédain envers la beauté de la vie mais par amour du renom<sup>12</sup>. Pourtant, la mort d'Achille n'est jamais décrite dans l'*Illiade*, elle est simplement confirmée dans l'*Odyssée* au cours d'une discussion entretenue entre Achille et Ulysse aux enfers.

« Oh ! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse ! ... J'aimerais mieux, valet de bœuf, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand-chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint »<sup>13</sup>.

Nous l'avons compris, Achille est un modèle – nécessairement inatteignable – qui constitue la première étape de l'élaboration de ce qui devient la « belle mort » encensée par les cités des époques archaïque et classique. Cela dit, Achille n'est qu'un héros – le plus colérique de tous – parmi tant d'autres. En effet, les Grecs rencontraient au fil des vers déclamés par l'aède, une multitude de héros dont bon nombre perdent la vie avant l'ultime chant de l'*Illiade*. La présence de descriptions de morts sublimes de ces héros aux prouesses extraordinaires s'explique par le fait que l'*Illiade* est le « poème de la guerre<sup>14</sup> ». L'épopée n'est rien d'autre

---

<sup>7</sup> VERNANT 1996, p. 42.

<sup>8</sup> VERNANT 1996, p. 42.

<sup>9</sup> GNOLI et VERNANT 1990, p. 14 et PAYEN 2012, p. 41.

<sup>10</sup> Homère, *Illiade*, I, 352-353 (annexes **HOM 2**).

<sup>11</sup> Homère *Illiade*, I, 415-416 (annexes **HOM 3**).

<sup>12</sup> LORAUX 2017, p. 807.

<sup>13</sup> Homère, *Odyssée*, XI, 488-492 (Annexes **HOM 20**).

<sup>14</sup> VIDAL NAQUET 2002, p. 63.

que le récit d'une guerre interminable entre les Achéens et les Troyens depuis que Pâris-Alexandre a commis la faute de ravir la sublime Hélène à Ménélas, le roi de Sparte<sup>15</sup>. Il se développe au cours de ce récit « une idéologie de la guerre, de la plus belle guerre<sup>16</sup> » qui donne lieu à une « belle mort » devenue un « paradigme » et « objet de parole<sup>17</sup> ». Pour mieux la définir, il est possible de s'appuyer sur le récit de la mort de quelques héros. Tout d'abord, notons que l'immense majorité des héros qui perdent la vie sont tués au cours de ce que l'on peut nommer l'*aristeia*. C'est-à-dire, un moment de force, de férocité et de puissance où le héros annihile toute opposition<sup>18</sup>. C'est ce que connaît Achille, lors de son retour au combat après la mort de Patrocle et dont on ne peut donner qu'un court exemple tant la liste est longue :

« Après lui, Achille s'en prend à Démoléon, vaillant défenseur des siens au combat, fils d'Anténor. Il le pique à la tempe, en traversant son casque aux couvre-joues de bronze. Le casque de bronze n'arrête pas la pointe, qui le perce, furieuse, et brise l'os ; la cervelle au-dedans est toute fracassée : l'homme est dompté en plein élan. C'est ensuite Hippodamas – qui vient de sauter de son char et qui s'enfuit devant lui – qu'il frappe au dos de sa pique. L'homme exhale sa vie en un mugissement »<sup>19</sup>.

Après Démoléon et Hippodamas, Polydore, plus jeune fils de Priam, tombe également sous les coups d'Achille. Or, il arrive que ces moments prennent fin et sonnent nécessairement la fatidique seconde où le héros trouve la mort. C'est ce qui arrive dans le camp troyen à Sarpédon. Alors que la majorité des Troyens fuient devant Patrocle, Sarpédon va chercher la gloire. Non celle des rois, acquise de droit, mais celle que l'on trouve dans la vaillance et dans la mort. Ainsi, avant d'affronter Patrocle, celui-ci s'écrie :

« Ah ! Doux ami ! Si échapper à cette guerre nous permettait de vivre éternellement, sans que ne nous touchent ni l'âge ni la mort, ce n'est certes pas moi qui combattrais au premier rang ni qui t'expédierais vers la bataille où l'homme acquiert la gloire. Mais puisqu'en fait et quoi qu'on fasse, les déesses du trépas sont là embusquées, innombrables, et qu'aucun mortel ne peut ni les fuir ni leur échapper, allons voir si nous donnerons la gloire à un autre, ou bien, si c'est un autre qui nous la donnera, à nous »<sup>20</sup>.

La logique est claire, la mort est inévitable, il est donc noble d'aller chercher la plus belle qui soit, celle acquise dans un face-à-face meurtrier, au corps à corps. Ces récits sont nombreux dans l'*Iliade* car « il y a des héros partout [...] pour ces derniers, tout tourne autour

---

<sup>15</sup> VIDAL NAQUET 2002, p. 63.

<sup>16</sup> VIDAL NAQUET 2002, p. 65.

<sup>17</sup> LORAUX 2017, p. 802.

<sup>18</sup> VIDAL NAQUET 2002, p. 66.

<sup>19</sup> Homère, *Iliade*, XX, 393-403 (annexes **HOM 15**).

<sup>20</sup> Homère, *Iliade*, XII, 322-328 (annexes **HOM 7**).

d'un unique élément d'honneur et de vertu : la force, la bravoure, le courage physique, la vaillance<sup>21</sup> ». Autant de qualités que l'on retrouve dans la « belle mort » décrite par Sarpédon. Mais, à en croire Jean-Pierre Vernant, le début de la citation montre une autre facette de la « belle mort » : le refus de mourir vieux, malade et décrépissant<sup>22</sup>.

## **B) Mourir jeune, mourir beau**

Selon lui, le discours de Sarpédon témoigne du bonheur de pouvoir tomber jeune, beau et fort<sup>23</sup>. De ce fait, l'auditeur de l'*Iliade* associe à la « belle mort », le beau mort. C'est-à-dire que la mort glorieuse passe nécessairement par un corps qui n'est pas défiguré, sali et démembré par les coups de l'adversaire. Les corps des morts de l'*Iliade* sont beaux. En effet, il y a dans l'*Iliade* une véritable matérialité de ce qu'est le corps mort. À l'inverse de l'oraison funèbre athénienne qui dématérialise la mort<sup>24</sup>, l'épopée encense la beauté du corps tombé, souillé par la poussière et recouvert de sang<sup>25</sup>. Notons malgré tout que les dieux et les déesses n'hésitent pas à descendre sur le champ de bataille pour préserver le corps des héros. Par exemple, Aphrodite et Apollon interviennent conjointement pour préserver le cadavre d'Hector ainsi que son « éclatante jeunesse »<sup>26</sup>.

En effet, chez Homère, comme chez Tyrtée d'ailleurs, il ne peut y avoir de « belle mort » que celle qui frappe le corps jeune. La mort du vieillard devient nécessairement ignoble. Dans ce cadre, Priam, qui a déjà atteint un âge avancé, donne la description de ce qu'est la plus belle mort dans son opposition avec la mort la plus hideuse qui soit. Voici les mots qu'il tient envers son fils à un moment d'extrême tension de la « tragédie d'Hector<sup>27</sup> » où ce dernier a l'inconscience de vouloir affronter Achille en dehors des murs de Troie :

« À un jeune guerrier tué par l'ennemi, déchiré par le bronze aigu, tout va.  
Tout ce qu'il laisse voir, même mort, est beau. Mais des chiens que l'on voit insulter  
à un front blanc, à une barbe blanche, à la virilité d'un vieux massacré, il n'est rien  
de plus pitoyable pour les malheureux humains<sup>28</sup> ».

On le voit, la « belle mort », c'est la mort du guerrier jeune alors que le vieil homme se doit de mourir naturellement devant l'œuvre du temps. Cette idée, que l'on retrouve à la fois

---

<sup>21</sup> FINLEY 1986, p. 31.

<sup>22</sup> VERNANT 1996, p. 52.

<sup>23</sup> VERNANT 1996, p. 52.

<sup>24</sup> LORAUX 2017, p. 809.

<sup>25</sup> PAYEN 2012, p. 83.

<sup>26</sup> Homère, *Iliade*, XXIII, 184-191 (annexes **HOM 19**).

<sup>27</sup> L'américain James Redfield nomme ainsi l'*Iliade* (VIDAL-NAQUET 2002, p. 135).

<sup>28</sup> Homère, *Iliade*, XXII, 71-76 (annexes **HOM 16**).

dans l'*Illiade* mais aussi chez Tyrtée, a traversé le temps jusqu'à l'époque classique. Ainsi, Lysias dans son oraison funèbre écrit : « Puisqu'il faut mourir, pourquoi s'asseoir dans l'ombre et consommer en vain une vieillesse ignorée, loin de toute beauté<sup>29</sup> ». Les causes de ce refus de vieillir sont floues. Selon Jean-Pierre Vernant cela s'explique par le fait que les Grecs de l'époque archaïque évoluaient dans un monde où les individus existaient au travers du regard de l'autre<sup>30</sup>. Mais, n'est-ce pas le lot de tout individu en société de vouloir exister dans les yeux d'autrui ? Ne doit-on pas voir un simple refus des souffrances liées à la vieillesse dans un monde à la médecine encore balbutiante ? En effet, les Grecs ont très tôt conscience de la dégénérescence du corps engendrée par la vieillesse<sup>31</sup>. Euripide – certes pour une période postérieure à la réalisation de l'*Illiade* – évoque régulièrement les effets de l'âge sur le corps. Jean-Nicolas Corvisier a recensé l'ensemble des problèmes de santé qui touchent un homme lors de la vieillesse énoncés dans les pièces d'Euripide :

« Perte de la vigueur, la difficulté à voir clair ou même la cécité, les tempes blanchies par l'âge, voire la calvitie. Les vieillards sont voûtés, marchent d'un pas lent sinon débile, en ayant besoin de guides, ou à défaut de bâtons<sup>32</sup> ».

Les souffrances liées à la vieillesse sont légion dans les pièces de théâtre qui sont le reflet de la société. Nous comprenons alors que l'encensement de la « belle mort » et du « mort jeune » repose sur l'idée qu'il s'agit d'une chance d'échapper à la vieillesse et à la maladie. En ce qui concerne la place des « vieux » sur le champ de bataille, Nadine Bernard a remarqué que les sources insistant sur les effets de l'âge sur la vigueur combattante sont assez rares et plutôt laconiques<sup>33</sup>. L'historienne a tout de même trouvé l'exemple – postérieure à nos bornes chronologiques mais éclairant – du roi de Pergame Eumène II. Polybe raconte ainsi que le vieux roi « termine sa vie privé de sa force corporelle<sup>34</sup> » ; Polyen ajoute que le poids des années nuit à la qualité des actions militaires d'Eumène II, porté en litière sur le champ de bataille<sup>35</sup>. Hérodote, quant à lui, montre qu'Hippias était très âgé lors de la bataille de Marathon :

« Dirigeant les opérations, il [Hippias], avait débarqué les esclaves emmenés d'Érétrie dans l'île dépendante de Styra qui a nom Aigilia, mettait au mouillage les vaisseaux à mesure qu'ils abordaient à Marathon, et, quand les barbares étaient descendus à terre, il les rangeait en ordre. Pendant qu'il était ainsi occupé, il lui arriva

---

<sup>29</sup> Lysias, *Oraison funèbre*, 78 (annexes **LYS 8**).

<sup>30</sup> VERNANT 1996, p. 53.

<sup>31</sup> FINLEY 1983, p. 32.

<sup>32</sup> CORVISIER 1985, p. 60.

<sup>33</sup> « Dans la plupart des récits l'âge du capitaine n'amène pas de mention particulière et rares sont les témoins du délabrement de ces vieillards qui dirigent encore des armées » (BERNARD à paraître).

<sup>34</sup> BERNARD à paraître et Polybe, *Histoires*, 24, 5, 2.

<sup>35</sup> BERNARD à paraître.

d'éternuer et de tousser plus fort que d'ordinaire ; en raison de son âge avancé, la plupart de ses dents étaient branlantes ; l'effort qu'il fit en toussant en fit sortir une de sa bouche »<sup>36</sup>.

Les exemples historiques semblent renouer ici avec les idées et images de l'épopée. Cela dit, les sources nous ont transmis de nombreux exemples d'hommes à l'âge avancé s'illustrant sur le champ de bataille avec des fonctions de commandement importantes. Nous pouvons évoquer le cas de Nicias, qui trouve la mort au cours de l'expédition suicidaire athénienne en Sicile, alors qu'il est à ce moment âgé d'environ soixante ans<sup>37</sup>. À l'extrême fin de l'époque classique, Philippe II de Macédoine est encore présenté comme un excellent guerrier à l'approche de ses cinquante ans<sup>38</sup>.

Cela dit, l'idée d'exposer des « vieux » à la guerre est toujours repoussante dans l'imaginaire grec. Ainsi, l'attitude du roi spartiate Agésilas II, partant pour une dernière campagne en Égypte alors qu'il est âgé de quatre-vingts ans, apparaît déraisonnable aux yeux de Plutarque<sup>39</sup>. Et, malgré les efforts de Xénophon pour insister sur sa vigueur, Agésilas II connaît une fin de « parcours militaire [...] grevée de difficultés, et somme toute peu glorieuse. Le roi de Sparte ne s'honore pas d'une "belle mort" mais termine sa vie furtivement et de manière insignifiante, dans un coin perdu de la côte d'Afrique du Nord<sup>40</sup> ». Cependant, ce qui a été développé ici ne doit pas laisser penser que les hoplites retraités sont toujours rejetés aux limites de la sphère civique. En effet, dans une large part du monde grec, domine la *gerotrophia* : devoir d'assistance et de protection des jeunes envers leurs parents décrépissant<sup>41</sup>. En effet, dès « l'époque homérique, la vieillesse semble particulièrement honorée<sup>42</sup> ». Mais, on honore des hommes sages comme Priam qui se place dans le domaine du discours. Lorsque ce dernier dit à son fils Hector « mais des chiens que l'on voit insulter à un front blanc, à une barbe blanche, à la virilité d'un vieux massacré, il n'est rien de plus pitoyable pour les malheureux humains<sup>43</sup> », il parle un peu de lui-même. Sa place n'est plus sur le champ de bataille, elle est derrière les murs de Troie, protégés par la jeunesse en arme.

---

<sup>36</sup> Hérodote, *Histoires*, VI, 107, 5-15 (annexes **HER 4**).

<sup>37</sup> BERNARD à paraître.

<sup>38</sup> Selon Diodore de Sicile, Philippe II de Macédoine fut désigné *hègemôn*, c'est-à-dire commandant en chef, lors de la déclaration de guerre contre l'empire Achéménide en 337 av. J.-C. Le père d'Alexandre est alors âgé de quarante-cinq ans (BOËLDIEU-TREVET 2016, p. 70).

<sup>39</sup> BERNARD à paraître.

<sup>40</sup> BERNARD à paraître.

<sup>41</sup> BERNARD 2018, p. 245.

<sup>42</sup> CORVISIER 1985, p. 58.

<sup>43</sup> Homère, *Illiade*, XXII, 71-76 (annexes **HOM 16**).

### C) Le guerrier et la flore : la défense du sol nourricier

Contrairement à ce qu'écrit Simone Weil<sup>44</sup>, la mort ainsi que la guerre peuvent être poétiques dans l'*Illiade*. La poésie d'Homère, lorsqu'elle évoque la mort, consiste à associer la jeunesse à la flore. Comme l'indique Nicole Loraux, au sein de l'*Illiade*, « la vie d'un guerrier est celle d'un arbre ou d'une fleur<sup>45</sup> ». L'auteure recense sept passages au sein de l'*Illiade* où « la mort du guerrier est comparée à la fin d'une fleur ou d'un arbre<sup>46</sup> ». Dès le quatrième chant, l'aède décrit une mêlée féroce formée par les soldats. Au cœur du combat, deux hommes s'illustrent : Ajax, fils de Télamon et Simoïsius. Télamon frappe à l'épaule son adversaire, celui-ci s'effondre, puis :

« choit au sol dans la poussière. Il semble un peuplier poussé au sol herbeux d'un vaste marécage : si son fût est lisse, sa cime porte des rameaux »<sup>47</sup>.

En tombant, l'homme est devenu un arbre qui retrouve la terre. Plus loin, Homère décrit une nouvelle opposition entre un autre fils de Télamon, Teucer, et le Troyen Imbrios. Ce dernier s'effondre face aux coups de l'Achéen et sa mort est comparable à la mort d'un arbre robuste :

« de sa longue lance, le fils de Télamon le pique [Imbrios] sous l'oreille, puis ramène l'arme. L'homme alors tombe, tel un frêne qui, au sommet d'un mont du plus loin visible, entaillé par le bronze, abat jusqu'au sol son tendre feuillage »<sup>48</sup>.

Que cela peut-il bien signifier ? Sur ce sujet, l'historien demeure limité à de maigres hypothèses. Avec *La Douceur de l'ombre. L'arbre source d'émotions, de l'Antiquité à nos jours*, paru pour la première fois en 2013, Alain Corbin fournit des pistes de réflexion sur la signification de l'arbre dès l'Antiquité. Dans un chapitre intitulé « l'arbre : analogie et individualisation<sup>49</sup> », il interroge ce qui a pu rapprocher l'homme de l'arbre et l'arbre de l'homme. Selon l'auteur, il y aurait à l'origine de cette comparaison un unique élément : la verticalité<sup>50</sup>. L'homme se tient debout comme l'arbre pousse vers le ciel. D'ailleurs, Platon indique que l'homme « serait un arbre céleste qui pousse avec sa racine tournée vers le haut<sup>51</sup> ». Ainsi, la verticalité de l'arbre est présente dans le passage cité ci-dessus et rappelle la beauté

---

<sup>44</sup> Nous nous opposons ici à la thèse de Simone Weil pour qui « tout ce qui est absent de la guerre, tout ce que la guerre détruit ou menace est enveloppé de poésie dans l'*Illiade* ; les faits de guerre ne le sont jamais. Le passage de la vie à la mort n'est voilé par aucune réticence » (WEIL 2019, p. 80).

<sup>45</sup> LORAUX 1975, p. 11.

<sup>46</sup> LORAUX 1975. Voir en particulier **HOM 4**, **HOM 6**, **HOM 8**, **HOM 9**, **HOM 10**, **HOM 11**.

<sup>47</sup> Homère, *Illiade*, IV, 482-487 (annexes **HOM 4**).

<sup>48</sup> Homère, *Illiade*, XIII, 178-180 (annexes **HOM 8**).

<sup>49</sup> CORBIN 2014, p. 153-176.

<sup>50</sup> CORBIN 2014, p. 153.

<sup>51</sup> CORBIN 2014, p. 153.

d'un corps jeune qui se tient droit. La posture de l'homme dressé comme un arbre renforce l'image du « beau mort » qui tombe droit avant que la vieillesse ne vienne courber son tronc. De plus, la grandeur de l'arbre semble aggraver la force tragique de l'effondrement du guerrier. La mort du soldat est alors aussi digne que la chute d'un arbre. Cependant, un deuxième élément peut aider à comprendre la source de cette comparaison : l'anthropomorphisation de l'arbre. Pline l'Ancien – certes un auteur romain mais à nos yeux révélateur d'une façon de penser l'arbre – évoque un liquide renfermé par l'écorce et qui serait une forme de sang. Ailleurs, l'écorce serait la peau et des arbres comme les figuiers seraient tout entier faits de chair<sup>52</sup>. Étrangement, Alain Corbin n'évoque pas l'*Iliade*. Pourtant, certains passages sont révélateurs d'une pensée identique à celle de Pline l'Ancien. En effet, le lecteur trouve au cœur du troisième chant une métaphore entre l'homme et le pavot. La métaphore est poussée à son paroxysme puisque le soldat n'est ni plus ni moins que le pavot lui-même. Comme si, chaque partie du corps du guerrier était végétale :

« Tel un pavot, dans un jardin, penche la tête de côté, sous le poids de son fruit et des pluies printanières, tel il [le héros] penche son front par le casque alourdi<sup>53</sup> »

Nous le voyons, la comparaison entre la mort du soldat et la mort de l'arbre aurait deux causes profondes : la verticalité commune et une perception scientifique de l'arbre que l'on pourrait qualifier d'anthropomorphiques<sup>54</sup>. Dans ce cadre, Homère semble être, comme souvent, à l'origine d'un *ethos* aristocratique. En effet, les comparaisons entre l'homme et la nature dans les épigrammes funéraires sont nombreuses et appréciées par les familles à l'origine des gravures. Anne-Marie Vérilhac a ainsi remarqué, au cours de son étude exhaustive sur la poésie funéraire en l'honneur des jeunes gens morts avant l'âge flou de l'éphébie, que la comparaison entre l'Homme et la flore a connu, très tôt, un franc succès<sup>55</sup>. L'historienne remarque que l'expression « fleur de la jeunesse » usitée par Homère s'impose sur les monuments funéraires dès le début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>56</sup>. La formule est appréciée car elle permet de rappeler que la mort a frappé trop tôt comme une fleur peut être « cueillie à peine

---

<sup>52</sup> CORBIN 2014, p. 153.

<sup>53</sup> Homère, *Iliade*, VIII, 305-308 (annexes **HOM 6**).

<sup>54</sup> À ce propos, Alain Corbin écrit : « comprendre les textes antiques qui ont mis en scène le processus de métamorphose de l'homme en végétal, et que nous rencontrons tout au long de ce livre, implique de prendre en compte cet anthropomorphisme de la description scientifique de l'arbre » (CORBIN 2014, p. 153).

<sup>55</sup> VERILHAC 1978, p. 7-8.

<sup>56</sup> Cela dit, il faut attendre le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour que l'expression soit utilisée en l'honneur d'un jeune homme (VERILHAC 1982, p. 340).

éclo<sup>57</sup> ». Par conséquent, la formule suppose la mort d'un corps jeune et donc encore beau. Ensuite, la formule est tellement appréciée qu'elle devient rapidement une banalité<sup>58</sup>. Par ailleurs, l'image de la jeune pousse d'arbre arrachée est souvent utilisée dans les épigrammes funéraires en l'honneur des jeunes hommes. C'est un moyen de rappeler que l'homme avant sa mort était comme « un arbre puissant, au feuillage abondant et vert, aux racines solides<sup>59</sup> ». La comparaison permet aux familles de figer pour l'éternité l'image du défunt parti au sommet – devrions-nous dire à la cime – de sa gloire et de son talent<sup>60</sup>. Avant de partir, le guerrier tombé était comme un arbre ancré dans la terre qu'il défend, dure comme l'écorce, solide comme le tronc. L'influence d'Homère qui se plaît à comparer la mort du guerrier à la chute de l'arbre est ici évidente. Dans ce cadre, le poète apparaît encore une fois comme l'inspirateur de la « belle-mort ». Faut-il encore comprendre pourquoi la comparaison entre la flore et la mort tend à glorifier le sacrifice du guerrier.

Tout d'abord, il est probable que le rapprochement entre l'homme et la nature soit révélateur d'une conception cyclique de la vie et du mythe de l'autochtonie<sup>61</sup>. En effet, malgré les aspects contradictoires des mythes, il existe l'idée générale que « les hommes sortent de la terre<sup>62</sup> ». Ainsi, lorsqu'Homère déclame « la lance de bronze suit sa route, tout droit, à travers l'épaule, et l'homme choit au sol dans la poussière<sup>63</sup> » ou encore « l'homme alors tombe, tel un frêne qui, au sommet d'un mont du plus loin visible, entaillé par le bronze, abat jusqu'au sol son tendre feuillage<sup>64</sup> », l'auteur de l'*Illiade* veut dire que ces hommes retrouvent en tombant la terre dont ils sont issus. Mais il y a probablement quelque chose de plus dans ces descriptions. Nous l'avons dit, en mourant, le soldat ou le héros retrouve la terre qui est la sienne. Or, conformément au mythe de l'autochtonie, c'est une terre qu'il n'a jamais réellement quittée. C'est d'elle qu'il est né, c'est elle qui l'a porté durant sa vie, qui l'a nourri et c'est elle qu'il retrouve en mourant. Pour toutes ces raisons, les hoplites comme les héros avaient pour mission de protéger ladite terre. Afin d'encourager les jeunes citoyens à défendre la patrie, les Athéniens étaient invités à prêter serment avant d'entrer dans la phalange. Pierre Ellinger a bien montré que ce serment destiné à motiver les Athéniens à ne pas quitter leur rang était étroitement lié au champ lexical de la nature et du sol nourricier<sup>65</sup>. En effet, à la fin du serment, l'hoplite « jurait

---

<sup>57</sup> VÉRILHAC 1982, p. 339.

<sup>58</sup> VÉRILHAC 1982, p. 339.

<sup>59</sup> VÉRILHAC 1982, p. 345.

<sup>60</sup> STRUBBE 1998, p. 50.

<sup>61</sup> NOËEL 2006, p. 37.

<sup>62</sup> NOËEL 2006, p. 37.

<sup>63</sup> Homère, *Illiade*, IV, 482-487 (annexes **HOM 4**).

<sup>64</sup> Homère, *Illiade*, XIII, 178-180 (annexes **HOM 8**).

<sup>65</sup> ELLINGER 1998, p. 8-9.

par une série de divinités, puis, "par les frontières de la patrie, ses blés, ses orges, ses vignes, ses oliviers, ses figuiers"<sup>66</sup> ». Ce serment répondait alors à une forme de loi sacrée qui obligeait les citoyens à défendre la terre qui leur permettait de vivre – au moins théoriquement – à l'écart du reste du monde et en autonomie. Pour s'en convaincre, il suffit de voir à quel point les Athéniens et en particulier les cultivateurs ont souffert à l'idée de se réfugier derrière les murs d'Athènes sans défendre leur terre « peuplée de petites divinités qui protégeaient les rivières, les ruisseaux, les arbres et les sanctuaires<sup>67</sup> » au cours de la guerre d'Archidamos<sup>68</sup>. Ainsi, lorsqu'Homère décrit la mort de Troyens, la comparaison avec la flore prend tout son sens. Le passage qui raconte la mort d'Imbrios se charge d'une force quasi mystique<sup>69</sup>. En effet, Imbrios, devenu un frêne né de la terre, meurt après avoir essayé de défendre son sol sacré face à l'envahisseur. Imbrios est un « beau mort » dont les blessures et le sang se transforment en un bois « entaillé par le bronze » grâce à la force de la poésie de l'aède. « Imbrios » jouit d'une « belle mort » car il est tombé en défendant le sol nourricier<sup>70</sup>.

Cela dit, nous n'avons proposé jusqu'ici guère plus qu'un commentaire littéraire de l'*Iliade*. De ce fait, nous ne sommes pas encore rentrés dans l'Histoire des représentations de la mort des hoplites aux époques archaïque et classique. En effet, il nous faut désormais saisir l'impact de l'œuvre d'Homère sur la culture commune et la vie quotidienne des Grecs. L'objectif de cette démarche est de saisir comment Homère a pu modeler les mentalités et les esprits des hoplites et de leur famille et de comprendre la façon dont la logique de la « belle mort » est devenue un *topos* dans les esprits des Grecs, notamment des hoplites.

## II. Homère, la « belle mort » et le monde des cités grecques

### A) Jeunesse en arme et analogies végétales

Les poèmes d'Homère étaient connus par les Grecs dès leur plus jeune âge, appris par cœur à l'école et récités au sein des *oikoi*. Son œuvre était donc connue de tous et de nombreuses

---

<sup>66</sup> ELLINGER 1998, p. 8.

<sup>67</sup> HANSON 2008, p. 59.

<sup>68</sup> Victor Davis Hanson décrit la souffrance ressentie par les Athéniens à l'idée d'abandonner les terres. « La stratégie de Périclès présentait une deuxième faiblesse. Périclès crut que les Athéniens – qui s'étaient battus à Marathon à un contre trois et qui avaient détruit à Salamine la flotte perse, pourtant numérique supérieure – ne broncheraient pas en voyant l'ennemi à leurs portes. Or, il était évident que les cultivateurs, inquiets pour leurs maisons, seraient vite excédés » (HANSON 2008, p. 68).

<sup>69</sup> Homère, *Iliade*, XIII, 178-180 (annexes **HOM 8**).

<sup>70</sup> Ajoutons que de nombreux héros – comme c'est le cas pour Imbrios – sont comparés au frêne. Or, dans la poésie d'Hésiode, les hommes de bronze sont nés de cet arbre. Et, « la race de bronze ne songe qu'aux travaux d'Arès, le dieu de la guerre et uniquement de la guerre violente ». Par ailleurs, le frêne est un bois dur qui peut évoquer le bois de la lance des héros et des hoplites (NOËEL 2006, p. 35-37).

productions artistiques, voire religieuses, des périodes postérieures se référaient à l'*Illiade* ou à l'*Odyssee*. En effet, le théâtre tragique nous permet d'observer une réelle continuité – dans le style ainsi que dans les *topoi* mobilisés – entre l'œuvre d'Homère et les représentations de la mort de soldats, voire d'hoplites des époques archaïque et classique. Simone Weil dans *l'Illiade ou le poème de la force* – essai politique dans lequel elle mène une réflexion sur ce que la force impose aux individus – illustre avec une grande simplicité la persistance des thèmes homériques : « la tragédie attique, du moins celle d'Eschyle et de Sophocle, est la vraie continuation de l'épopée<sup>71</sup> ». Nous pourrions ajouter à cette liste le théâtre d'Euripide. En effet, on remarque en lisant *Les Suppliantes* que la comparaison entre le soldat et la nature a fait florès. L'auteur tragique propose au sein de cette pièce une forme d'hommage en l'honneur de ceux qu'il appelle « la force de la patrie » – la force, toujours elle. Puis, il évoque leur mort avec une formule qui illustre parfaitement le lien existant entre l'*Illiade* à la tragédie.

« Les meilleurs citoyens, ceux dont il croit qu'ils pensent, il les abat, craignant sans cesse pour son trône. Que peut-il donc rester de la force de la patrie, lorsque, comme en un champ que le printemps fleurit, on y vient moissonner l'épi de la vaillance ? »<sup>72</sup>.

« L'épi de la vaillance » n'est rien d'autre ici que la force armée qui défend la cité. C'est-à-dire, dans l'esprit du dramaturge comme dans celui des spectateurs : l'hoplite. Comme chez Homère, Euripide établit un parallèle entre le sacrifice pour la cité et la mort nécessairement végétale. En défendant la cité, les hoplites comme les héros de l'*Illiade* sont fauchés par les forces opposées et retrouvent ainsi la terre dont ils étaient « la vaillance ». Ces hommes-là sont une résonance de la vie et de la mort d'Imbrios. Ils sont une réminiscence de tous les Troyens « moissonnés » par les forces des Achéens. Mieux encore, Henri Grégoire et Léon Parmentier, à l'origine de l'élaboration et de la traduction du texte mentionné ici, évoquent une mystérieuse oraison funèbre prononcée par Périclès où l'orateur aurait dit : « l'année a perdu son printemps<sup>73</sup> », évoquant de ce fait la mort des hoplites. Nicole Loraux, dans un article paru en 1975, a également retrouvé la trace de cette oraison<sup>74</sup>. Pour elle, il est possible qu'il s'agisse de « l'épithaphios de Samos », mais « on peut se demander si Périclès, qui a dominé longtemps la scène politique athénienne en une période où les guerres furent nombreuses, n'a pas eu d'autre occasion de prononcer l'oraison funèbre<sup>75</sup> ». Si la date de la formule fait encore

---

<sup>71</sup> WEIL 2019, p. 83.

<sup>72</sup> Euripide, *Les Suppliantes*, 445-450 (annexes EUR 2).

<sup>73</sup> PARMENTIER L. et GREGOIRE H. 1923, p. 119.

<sup>74</sup> LORAUX 1975, p. 9.

<sup>75</sup> LORAUX 1975, p. 9.

débat, il est à peu près certain que Périclès a réellement proposé cette comparaison. En effet, deux passages de l'œuvre d'Aristote confirment les propos de Périclès.

« Telle était encore la partie la plus importante d'une chose importante ; par exemple, Périclès, dans son oraison funèbre, comparait la jeunesse enlevée à la cité au printemps retranché de l'année<sup>76</sup> ».

« Des quatre sortes de métaphores, les plus réputées sont celles qui se fondent sur une analogie, comme Périclès disait que la jeunesse morte pendant la guerre avait disparu de la cité comme si l'on avait retranché le printemps de l'année »<sup>77</sup>.

Ce qui nous intéresse au-delà du débat concernant *l'épithios de Samos* est l'objectif de la démarche d'Aristote et derrière lui de Périclès. Aristote rappelle que Périclès a voulu insister sur « l'ampleur des pertes subies<sup>78</sup> » au travers d'une analogie végétale. De plus, Nicole Loraux a montré que la comparaison n'est pas spécifique à Périclès. On la retrouve par exemple déjà chez Pindare. Dans ce cadre, l'analogie entre l'homme et la nature sert « explicitement à célébrer une victoire athlétique, à chanter la gloire ou la « belle mort » d'un guerrier<sup>79</sup> ». Ainsi, nous avons cherché à montrer au travers de nos deux exemples que *l'Iliade* a inondé la culture grecque. L'œuvre d'Homère est donc à l'origine d'une certaine conception de la « belle mort ». C'est-à-dire une mort jeune et végétale qui a perduré jusque dans les oraisons funèbres et les épigrammes funéraires de l'époque classique. En effet, la formule de Périclès a ici pour fonction d'associer « la classe militaire à la jeunesse de la cité<sup>80</sup> ». Comme si c'était une évidence pour tout Grec que ces épis étaient des hommes et que ces hommes étaient de jeunes pousses prêtes à mourir pour la cité.

## **B) Homère et les sociétés grecques des époques archaïque et classique**

Les images, métaphores et analogies qui organisent une certaine représentation de la « belle mort » ont traversé les siècles et semblent avoir construit – dans les esprits grecs – un modèle de virilité, de courage et de bravoure. Mais comment est-ce possible ? Comment une épopée a-t-elle pu influencer à ce point la culture grecque ? Pierre Vidal-Naquet fournit l'explication la plus simple et la plus complète qui soit : « Pour les Grecs, Homère était le poète par excellence, comme la Bible est le livre des chrétiens, comme le Dante de la Divine Comédie

---

<sup>76</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, 7, 1365 a, 31-33 (annexes **ARI 2**).

<sup>77</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 10, 1411 a, 1-4 (annexes **ARI 3**).

<sup>78</sup> LORAUX 1975, p. 9.

<sup>79</sup> LORAUX 1975, p. 11.

<sup>80</sup> LORAUX 1975, p. 11.

est le poète des Italiens d’hier et d’aujourd’hui. Les jeunes Grecs apprenaient à lire dans Homère<sup>81</sup> ». Tout est dit, si la *Bible* est le livre, l’*Illiade* est le chant. Mais, il y a autre chose, l’*Illiade* c’est aussi un livre de lecture. Comme les premiers chrétiens plaçaient au cœur de l’éducation le livre saint, les jeunes Grecs perfectionnaient leur maîtrise de la lecture dans l’*Illiade*<sup>82</sup>. En effet, Jean-Pierre Vernant rappelle que l’œuvre d’Homère a une fonction de *paideia*, c’est-à-dire, d’éducation<sup>83</sup>. Paul Veyne rajoute que le voyage d’Ulysse était un véritable cours de géographie<sup>84</sup>. L’impact de l’œuvre d’Homère sur le monde grec est si important que Moses Finley écrit : « Si un Grec possédait quelques livres – c’est-à-dire des rouleaux de papyrus – il y avait une chance sur deux pour que ce soit l’*Illiade* et l’*Odyssee*, sur l’ensemble de toute la littérature grecque. S’il avait reçu une bonne éducation, de plus, un Grec avait vraisemblablement appris par cœur de grands passages des deux poèmes<sup>85</sup> ». On le voit, dès leur plus jeune âge, les Grecs – du moins ceux en mesure de recevoir une éducation – étaient confrontés à l’*Illiade*. Ce sont ces jeunes gens que l’on retrouve des années plus tard – après le passage essentiel de l’éphébie – prêts à se battre comme les héros de l’*Illiade* et suffisamment aisés pour s’offrir une tenue hoplitique<sup>86</sup>.

Ainsi, nous défendons l’idée selon laquelle Homère est à l’origine d’une certaine conception de la « belle mort ». Cette représentation aurait vraisemblablement traversé les âges – certes en se modifiant quelque peu – jusqu’aux périodes qui nous intéressent. Les hommes et les femmes que nous rencontrerons au fil de ce mémoire sont des individus qui ont connaissance de l’œuvre d’Homère et qui sont modelés par les valeurs de ces poèmes<sup>87</sup>. Gardons à l’esprit qu’Homère est partout et qu’il est le père de la « belle mort ». Il est père mais il est n’est pas seul. Ailleurs, dans une petite cité, il y a un homme plus ou moins mythique du nom e Tyrtée. Cet homme-là est l’autre père de la « belle mort ».

---

<sup>81</sup> VIDAL-NAQUET 2002, p. 24.

<sup>82</sup> « Entre la fin de l’Antiquité et le Moyen Âge se produit une cléricisation de l’éducation centrée sur l’apprentissage de la Bible et sur le latin qui s’impose, pendant tout le Moyen Âge, comme la langue de l’école » (RICHE et VERGER 2008, p. 3).

<sup>83</sup> VERNANT 1989, p. 54-55.

<sup>84</sup> VEYNE 1983, p. 72.

<sup>85</sup> FINLEY 1986, p. 23.

<sup>86</sup> Précisons que dans certaines circonstances plus ou moins exceptionnelles l’équipement hoplitique pouvait être fourni et non payé par les combattants eux-mêmes. Les Lacédémoniens par exemple avaient parfois recours aux hilotes pour servir comme hoplites. On imagine avec peine comment ces hilotes auraient pu s’offrir leur équipement par leurs propres moyens (ELLINGER 1998, p. 17).

<sup>87</sup> « L’*Illiade* est en fait le produit d’une société basée sur la cité, et son sujet – les héros et la guerre – étaient porteur d’un message clair pour tous ceux qui vivaient dans la *polis* ». Traduction personnelle ; texte original : « the Iliad was in fact the product of a polis-based society, and that its subject-matter – heroes and warfare – had a clear message for all those who lived in the polis ». (BOWDEN 2012, p. 45).

### III. Tyrtée (re)définition et diffusion de la « belle mort »

#### A) D'Homère à Tyrtée : permanences et mutations de la « belle mort » et du « beau mort »

De Tyrtée « fils d'Archembrotos<sup>88</sup> », on sait peu de choses. Il souffre « toujours de l'absence d'une étude globale<sup>89</sup> » et aucune monographie récente, à l'exception du volumineux ouvrage de Magalie Année, ne recense en une même édition l'ensemble des textes attribués au poète spartiate. Ce dernier est un personnage mi-historique dont de nombreuses informations le concernant sont reconnues comme étant totalement mythiques. D'ailleurs, son origine était « discutée dès l'Antiquité<sup>90</sup> ». « On lui attribue tantôt des origines athéniennes, tantôt des ascendances ioniennes voire doriennes<sup>91</sup> ». Mais, pour Edmond Lévy, l'homme a « toute chance d'être originaire de Sparte<sup>92</sup> ». Nous savons avec plus de certitudes que ses poèmes furent mobilisés au cours de la deuxième guerre de Messénie dont les bornes chronologiques font toujours débat<sup>93</sup>. Ses poèmes auraient stimulé les combattants spartiates et, au vu de l'impact de l'œuvre du poète, on a pris pour habitude de renommer cette guerre, « la guerre de Tyrtée<sup>94</sup> ».

La majorité des textes de Tyrtée nous sont parvenus par le biais de papyrus dégradés et par des citations d'auteurs anciens comme Stobée, Platon ou encore Lycurgue<sup>95</sup>. Dans les onze élégies, plus ou moins bien conservées et encore en notre possession<sup>96</sup>, on retrouve des thématiques communes à celles développées dans l'*Iliade*. Comme Homère, Tyrtée exprime un profond dégoût à l'idée de voir un vieil homme agonisant sur le champ de bataille<sup>97</sup> :

« Et ceux qui sont vieux, eux dont les genoux n'ont plus d'allant,  
ne leur manquez pas en les délaissant, eux qui ont l'âge pesant.  
Car voilà bien dégradant, qu'aux premiers rangs tombant,  
un vieil homme, au-devant des *néoi*, se retrouve gisant !

---

<sup>88</sup> ANNÉE 2017, p. 25.

<sup>89</sup> ANNÉE 2017, p. 25.

<sup>90</sup> LEVY 2003, p. 36.

<sup>91</sup> RICHER 2018, p. 34. Voir également ANNÉE 2017, p. 36-37.

<sup>92</sup> LEVY 2003, p. 36.

<sup>93</sup> Pour un retour sur la chronologie et les débats historiographiques associés voir ANNÉE 2017, p. 29.

<sup>94</sup> Après avoir remarqué que les conseils ou injonctions destinés aux soldats étaient flous, Willem Jacob Verdenius pensait, au contraire, que les poèmes n'avaient pas été rédigés à l'occasion d'une guerre précise (VERDENIUS 1969, p. 340).

<sup>95</sup> SHEY 1976, p. 5 et LEVY 2003, p. 37.

<sup>96</sup> C'est-à-dire « environ 200 vers » (LEVY 2003, p. 37).

<sup>97</sup> Ce passage a souvent été commenté. Nombreux sont les historiens qui ont tenté de comprendre la signification d'une scène présentant un vieil homme au sexe mutilé. Nous soutenons les historiens qui pensent qu'une blessure au sexe est une atteinte terrible au corps des guerriers et qui donne à voir un spectacle horrible. Cela aurait été un moyen simple utilisé par Tyrtée afin de montrer que la mort d'un vieil homme au combat est absolument anormale. Pour un retour historiographique sur la question voir : VERDENIUS 1969, p. 351-352. Voir également VERNANT 1996, p. 64.

l'éclat de l'argent déjà sur les cheveux, et la blanche grisaille au menton,  
son cœur ardent, dans la poussière expirant,  
dans ses propres mains, son intimité tout en sang  
- infâmant que cela ! et sacrilège à le voir de ses yeux -  
et sans plus d'armure, le corps mis à nu. Or, aux *néoi*, tout est convenant  
tant qu'il en va de la fleur éclatante de la verdure de l'excellence,  
et d'être, parmi les mortels, hommes et femmes confondus, charmant au regard,  
étant vivant, et d'être beau, au premier rang tombant.  
Or donc ! Qu'on tienne bon, des deux pieds s'outrepasant,  
sur la terre se plantant, et la lèvre avec les dents se mordant ! »<sup>98</sup>.

Comme à son habitude, Tyrtée dresse ici un « système binaire<sup>99</sup> » ou la « belle mort » des *néoi* contraste avec le triste spectacle du vieillard abattu sur le champ de bataille. En fait, le poète oppose souvent deux éléments contraires parmi lesquels : le brave et le lâche, le premier et le dernier, la « belle mort » et la mort honteuse<sup>100</sup>. Dans le cadre de notre passage, l'homme dépeint « le tableau d'un monde à l'envers où le jeune homme a cédé la première ligne à son aîné<sup>101</sup> ». Pourtant, les Spartiates ont parfois eu recours à la mobilisation de « vieux » lors de situations désespérées<sup>102</sup>.

Ensuite, le dégoût pour la présence de personnes âgées au combat passe par l'encensement du « beau mort » tombé dans la fleur de la jeunesse. Sur ce point, les vers qui précèdent la description du trépas du vieillard sont particulièrement éloquents :

« Ô *néoi*, battez-vous donc en tenant bon les uns auprès des autres,  
à la peur, comme à l'infâme fuite n'offrez aucun accueil,  
faites, en votre sein, votre élan aussi grand qu'ardent,  
et sans vous soucier de vivre, car à des hommes vous affrontant<sup>103</sup> ! »

Chez Homère comme chez Tyrtée, au jeune homme mort pour la cité, tout va. En revanche, nous pouvons remarquer un glissement dans la description des acteurs des combats. Nous passons, en effet, de la célébration des gestes des héros à la glorification du courage de simples combattants. Au prime abord, les oppositions décrites par Tyrtée semblent relativement réalistes. Dans ses différents fragments, le poète mentionne tout à tour les casques des

<sup>98</sup> Tyrtée, *Fragment 1*. Cité par Stobée, *Anthologie*, 4, 10 (annexes **TYR 1**).

<sup>99</sup> LEVY 2003, p. 37.

<sup>100</sup> LEVY 2003, p. 37-38.

<sup>101</sup> BERNARD à paraître.

<sup>102</sup> « En 362, tandis que Sparte est une nouvelle fois menacée par le Thébain, les vieillards sont postés sur les toits, aux côtés des enfants, avec pour ordre de repousser les ennemis » (BERNARD à paraître).

<sup>103</sup> Tyrtée, *Fragment 1*. Cité par Stobée, *Anthologie*, 4, 10 (annexes **TYR 1**).

combattants<sup>104</sup>, leurs cuirasses<sup>105</sup>, leurs boucliers<sup>106</sup>, et, enfin, leurs armes offensives<sup>107</sup>. Après une lecture attentive de ces différents passages, il est tentant de voir dans les poèmes de Tyrtée la description floue de la phalange hoplitique. D'ailleurs, Magalie Année traduit les vers 21 et 22 du poème transmis par Stobée de la manière suivante<sup>108</sup> :

« Des hommes hostiles, soudain, il détourne les phalanges  
fluctuantes, et par son seul entrain, contient la vague combattante<sup>109</sup> ».

Ainsi, des historiens comme Gregory Viggiano ou Victor Davis Hanson estiment que, dès le VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la phalange hoplitique existait dans le monde grec<sup>110</sup>. Dans ce cadre, les chants parénétiqes de Tyrtée seraient le reflet d'une nouvelle organisation militaire basée sur la cohésion des hoplites au sein de la phalange. Or, Magalie Année, spécialiste de l'œuvre de Tyrtée, indique qu'elle a utilisé le mot phalange par commodité et que ce dernier ne renvoie pas nécessairement « à la tactique hoplitique de l'époque classique<sup>111</sup> ». Pour l'historienne, la mention *φάλαγξ* évoque plutôt « un grand rassemblement d'hommes<sup>112</sup> » ou encore « une vague de combat<sup>113</sup> » désordonnée. Ainsi, la formule « du premier rang<sup>114</sup> » régulièrement usitée par le poète spartiate peu décrire « les premières places d'une foule désorganisée<sup>115</sup> » et non « un front savamment agencé<sup>116</sup> ». Dans une même logique, les casques, cuirasses et autres boucliers ne sont pas forcément constitutifs de la parure hoplitique et servent simplement à bâtir l'univers

---

<sup>104</sup> « Sous le choc des grosses pierres s'abattant / leurs casques de bronze à grand bruit résonneront ! ». Tyrtée, *Fragment 5*. Transmis par le *Papyrus de Berlin*, 11675, fragment A, colonne 2 (Annexes **TYR 3**).

<sup>105</sup> « Il en a la poitrine, le bouclier bossé et par devant la cuirasse, / de multiples fois percés de part en part ». Tyrtée, *Fragment 1*. Cité par Stobée, *Anthologie*, 4, 10 (annexes **TYR 1**).

<sup>106</sup> Tyrtée, *Fragment 5*. Transmis par le *Papyrus de Berlin*, 11675, fragment A, colonne 2 (annexes **TYR 3**) et Tyrtée, *Fragment 22*, Transmis par Dion de Pruse, *Discours 2, De la Royauté*, 52 (annexes **TYR 5**).

<sup>107</sup> Les lances sont régulièrement mentionnées ; voir, par exemple : Tyrtée, *Fragment 9*. Transmis par le *Papyrus d'Oxyrhynque*, 3316 annexes **TYR 4**.

<sup>108</sup> Edmond Lévy mentionne également des phalanges dans la traduction qu'il propose des mêmes vers (LEVY 2003, p. 40).

<sup>109</sup> Tyrtée, *Fragment 1*. Cité par Stobée, *Anthologie*, 4, 10 (annexes **TYR 1**).

<sup>110</sup> Dans son article intitulé « The Hoplite Revolution and the Rise of the Polis », Grégory Viggiano reprend les thèses d'Anthony Snodgrass. En s'appuyant sur les traces archéologiques issues d'Olympie et d'autres sanctuaires, ce dernier a remarqué qu'au fil du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les équipements classiques de l'hoplite sont de plus en plus nombreux. Pour Grégory Viggiano ces découvertes fixent un *terminus ante quem* pour la révolution hoplitique vers 650 av. J.-C. (VIGGIANO 2013, p. 119). Voir également HANSON 2013, p. 256-258 et ANNEE 2017, p. 986.

<sup>111</sup> ANNEE 2017, p. 995.

<sup>112</sup> ANNEE 2017, p. 995.

<sup>113</sup> ANNEE 2017, p. 995.

<sup>114</sup> Tyrtée, *Fragment 1*. Cité par Stobée, *Anthologie*, 4, 10 (annexes **TYR 1**) et Tyrtée, *Fragment 3*. Cité par Lycurgue, *Contre Léocrate*, 107, 10-31 (annexes **TYR 1**).

<sup>115</sup> ANNEE 2017, p. 1009.

<sup>116</sup> ANNEE 2017, p. 1009.

poétique<sup>117</sup>. En un mot, Tyrtée était un témoin de la « révolution hoplitique » mais dépeignait, selon l'historienne, « un mode de combat archaïque<sup>118</sup> ».

Il est certain, en revanche, que la signification de l'*arété* a considérablement varié entre les vers de l'*Illiade* et les élégies de Tyrtée. Robert Luginbill a bien montré que le poète a redéfini le sens de l'*arété*. Celle-ci devient une qualité acquise par la lutte, permettant de réaliser de grand exploits, sources d'une renommée immortelle pour le combattant et pour la société spartiate tout entière<sup>119</sup>. Avec Tyrtée, il n'est plus question de prouesses exceptionnelles acquises de naissance, mais bien d'un état d'esprit au combat permettant d'accomplir de grandes choses<sup>120</sup>. Un fragment de l'œuvre du poète spartiate transmis par Dion de Pruse montre que le courage était une qualité fondamentale pour tout soldat participant aux combats :

« Pour Sparte la virile, allez !  
Ô fils de citoyens, vos pères !  
En avant et ferme à gauche, tenez bon le bouclier,  
Avec courage, de votre lance, frappez,  
Mais de vos vies, nulle épargne !  
Ce n'est pas là coutume qui sied à Sparte ».

Pour Edmond Lévy, il est question ici d'une *arété* civique fondée sur « des qualités morales de courage<sup>121</sup> ». Avec cette nouvelle définition, « faire preuve d'*arété*, c'est avant tout avoir le courage d'affronter la mort en résistant au choc de la phalange [ou de l'opposition] ennemie<sup>122</sup> ». On remarque, dans ce cadre, que ces chants étaient avant tout destinés à « inciter à la guerre<sup>123</sup> ». Comme Homère, l'auteur spartiate évoque régulièrement la gloire, le renom ou la postérité comme compensation de la mort prématurée. Ainsi, certains historiens pensent que Tyrtée cherchait à montrer que mourir sur le champ de bataille était toujours douloureux, mais, qu'en cas de situation désespérée, l'hoplite tombant au combat gagnait tout de même l'immortalité en échange de son sacrifice<sup>124</sup>. Le plus long fragment de Tyrtée en notre possession indique clairement que la gloire du Spartiate tombant au combat rayonnait sur ses proches :

---

<sup>117</sup> ANNÉE 2017, p. 999.

<sup>118</sup> ANNÉE 2017, p. 1020.

<sup>119</sup> LUGINBILL 2002, p. 407. Sur la renommée du brave guerrier au combat, voir SHEY 1976, p. 5-8.

<sup>120</sup> Dans l'*Illiade*, l'*arété* est une qualité innée qui mène au succès en général (LUGINBILL 2002, p. 408).

<sup>121</sup> LEVY 2003, p. 42.

<sup>122</sup> LEVY 2003, p. 43.

<sup>123</sup> RICHER 2018, p. 255.

<sup>124</sup> VERDENIUS 1969, p. 352.

« c'est de lui-même, aux premiers rangs tombant, qu'il fait périr sa propre ardeur, et que, tout à la fois sa ville, son peuple et son père, de gloire remplissant, il en a la poitrine, le bouclier bossé et par devant la cuirasse, de multiples fois percés de part en part<sup>125</sup> ».

Mais ne nous y trompons pas, quand le soldat acceptait de tomber au combat, il s'agissait peut-être d'une mort pour sa renommée et celle de sa famille, mais c'était avant tout, et toujours, un sacrifice pour Lacédémone<sup>126</sup>. En effet, une lecture fine de la suite de l'élégie susmentionnée montre que la « belle mort » se décline de l'*oikos* à l'*agora*.

« il en a la poitrine, le bouclier bossé et par devant la cuirasse, de multiples fois percés de part en part. Sur lui, *néoi* et vieux vont même ment gémissant, D'un regret douloureux, la cité tout entière se languit, sa tombe et ses enfants, parmi les hommes, sont insignes fameux, et les enfants de ses enfants et toute sa descendance après eux ; de lui, ni le nom, ni la noble renommée, jamais ne dépérissent et, quand bien même étant sous terre, immortel il devient celui-là qui, excellant en résistance combattante, pour sa terre et ses enfants, s'en voit ravi par l'impétueux Arès<sup>127</sup> ».

Nous remarquons, dès à présent, que la renommée immortelle du guerrier se reflète sur sa personne et sur sa famille seulement au regard de la communauté spartiate tout entière qui magnifie le sacrifice. Dans notre extrait, le guerrier idéal de Tyrtée perd la vie d'abord au service de la cité, ensuite au service de son peuple et, en dernier lieu, pour la gloire de son père. Dans ce contexte, le poète interdit à tout soldat de se montrer couard<sup>128</sup>. Le fragment transmis par le *Papyrus d'Oxyrhynque* le montre parfaitement :

« En grand nombre ils darderont leur traits polis [...] de leurs lances aigües, les hommes [...] les Combattants-sans-armure au-devant s'élançant [...] [...] (et les fils) des Argiens [...] [...]auprès du rempart [...] [...] de l'eau [...] [...]d'Athéna (aux yeux pers) [...] [...]le fossé [...] tous, les tueront [...]

<sup>125</sup> Tyrtée, *Fragment 1*. Cité par Stobée, *Anthologie*, 4, 10 (annexes **TYR 1**).

<sup>126</sup> Dans le passage qui va suivre, les guerriers sont appelés à combattre, et à mourir, pour la Lacédémone seulement : « Pour Sparte, ô fils encuirassés, allez ! En cadence du branle d'Arès ». Tyrtée, *Fragment 23*. Transmis par Héphestion d'Alexandrie, *Manuel de métrique*, VIII, 4 (annexes **TYR 6**).

<sup>127</sup> Tyrtée, *Fragment 23*. Transmis par Héphestion d'Alexandrie, *Manuel de métrique*, VIII, 4 (annexes **TYR 6**).

<sup>128</sup> « Ô *néoi*, battez-vous donc en tenant bon les uns auprès des autres, / à la peur, comme à l'infâme fuite n'offrez aucun accueil, / faites, en votre sein, votre élan aussi grand qu'ardent, / et sans vous soucier de vivre, car à des hommes vous affrontant ! » Tyrtée, *Fragment 3*. Cité par Lycurgue, *Contre Léocrate*, 107, 10-31 (annexes **TYR 2**).

des Spartiates, autant [...] ceux qui fuient en retrait<sup>129</sup> ».

Une lecture attentive de ce passage indique que la fuite au combat était la promesse d'une mort certaine. À l'inverse, dans la bouche du poète, le guerrier pouvait trouver son salut en se montrant courageux. En un mot, Tyrtée érige, avec l'art qui est le sien, le guide du parfait soldat qui accepte tous les sacrifices pour Lacédémone et pour l'ensemble de ses habitants.

## B) Tyrtée, la « belle mort » et la société spartiate

Y-a-t-il ici le reflet d'une société spartiate tout entière tournée vers la guerre ? C'est fort probable. Sans suivre totalement Édouard des Places pour qui « Tyrtée représentait l'idéal spartiate d'une législation tout entière ordonnée à la guerre<sup>130</sup> », nous pouvons dire avec Nicolas Richer qu'un « Spartiate consacrait nécessairement du temps à la gestion de sa maisonnée, comme à des préoccupations religieuses », mais que « l'orientation largement militaire des pratiques sociales (comme le banquet et la chasse) donnait certainement à la vie à Sparte une tonalité particulière<sup>131</sup> ». Nous pouvons d'ailleurs penser que l'œuvre de Tyrtée participait de cette tonalité, voire de la culture de guerre spartiate. Nous savons que l'œuvre du poète devait être connue de la quasi-totalité des Spartiates. Selon Nicolas Richer, « Après la conquête de la Messénie, lors de leurs campagnes militaires, les Spartiates avaient la coutume après avoir dîné et chanté le péan, d'entonner, un par un, un chant de Tyrtée<sup>132</sup> ». Ainsi, nous pouvons penser que les auditeurs de Tyrtée évoluaient au cœur d'une culture particulière qui était la culture spartiate. Dès l'enfance ou l'adolescence, les jeunes Spartiates étaient confrontés aux vers du poète. Or, selon François Ruzé et Jacqueline Christien, l'œuvre de Tyrtée a très probablement été utilisée dans le cadre de l'*agogè* pour « inculquer le devoir patriotique aux futurs citoyens<sup>133</sup> ». De plus, les grands principes hérités de Tyrtée avaient valeur de lois. Ces dernières étaient chantées régulièrement « pour être apprises par les jeunes gens »<sup>134</sup>. Ces enfants devenus grands, il leur revenait de se conformer aux valeurs du poète. C'est du moins ce qui était socialement attendu<sup>135</sup>.

---

<sup>129</sup> Tyrtée, *Fragment 9*, Transmis par le *Papyrus d'Oxyrhynque*, 3316 (annexes **TYR 4**).

<sup>130</sup> DES PLACES 1942, p. 22.

<sup>131</sup> RICHER 2018, p. 255.

<sup>132</sup> RICHER 2018, p. 256.

<sup>133</sup> CHRISTIEN et RUZE 2007, p. 131.

<sup>134</sup> CHRISTIEN et RUZE 2007, p. 131.

<sup>135</sup> Si l'on en croit Xénophon, se montrer ferme et courageux pouvait permettre aux soldats d'échapper à la mort : « Il vaut la peine d'admirer aussi ce point de l'œuvre de Lycurgue : il est parvenu à imposer dans la cité que la belle mort est préférable à la vie honteuse ; et en effet, si on procédait à un examen précis, on trouverait qu'il meurt

Cela dit, l'œuvre de Tyrtée n'est pas restée cantonnée à la Messénie et à la Laconie – c'est-à-dire sur le territoire des Lacédémoniens. Il semblerait que les poèmes se soient diffusés en dehors du Péloponnèse, puisque nous avons des mentions de l'œuvre de Tyrtée en Attique par exemple. Dans *Les Lois*, Platon mène une réflexion sur ce qui distingue la guerre extérieure (*polemos*) de la guerre intestine et civile (*stasis*)<sup>136</sup>. Il propose une discussion entre Mégillos, Clinias et un homme appelé l'Athénien. Très vite le poète spartiate fait partie de la discussion :

« Suivez avec moi l'entretien. Faisons tout au moins comparaître Tyrtée, cet Athénien de naissance qui était devenu citoyen de Sparte ; il eut, plus qu'homme au monde, ces préoccupations, lui qui disait :

*Je ne ferais nulle mention ni ne tiendrais compte d'un homme.*

Quand il serait, continue-t-il, le plus riche des hommes, quand il serait le possesseur de maintes bonnes choses, - et de les énumérer à peu près toutes, - si toujours il n'était le plus brave à la guerre. Tu as lu toi aussi, je suppose, ces poèmes ; car pour Mégillos, je pense qu'il en est plein.

Mégillos. - Bien sûr.

Clinias. - C'est un fait qu'ils sont venus jusque chez nous, importés de Lacédémone »<sup>137</sup>.

On le voit, jusqu'à Athènes, on connaît Tyrtée pour ses élégies et sa conception de la « belle mort ». Comme l'œuvre d'Homère, les élégies du poète spartiate se sont diffusées dans une large partie du monde grec. Les deux hommes ont donc participé de l'élaboration de ce qu'était la « belle mort ». Cela dit, ils ont quelques fois reconnu la violence voire l'horreur de la guerre, ébréchant déjà l'idéologie du *kalos thanatos*.

#### **IV. Discours, glissements, réinterprétations**

##### **A) Des héros qui tremblent et des combattants qui pleurent**

Homère et Tyrtée sont à l'origine de discours qui semblent avoir constitué une certaine représentation de la mort des héros et des hoplites. Pourtant, à y regarder de plus près, nous pouvons remarquer dans leurs œuvres un certain nombre de lapsus qui traduisent la peur ou le refus de mourir sur le champ de bataille. Nous proposons donc dans cette partie de lire ces sources à « rebrousse-poil<sup>138</sup> » pour en proposer un commentaire plus nuancé que ce qui a pu

---

moins parmi les tenants de cette mort que parmi ceux qui ont choisi de s'éloigner du lieu effrayant ». Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, IX, 1 (annexes : **XEN 15**).

<sup>136</sup> DES PLACES 1942, p. 16.

<sup>137</sup> Platon, *Les Lois*, 628 b (annexes **PLA 1**).

<sup>138</sup> L'auteur souhaite dire avec cette formule que l'Historien se doit de lire autrement les sources pour saisir des éléments qui auraient pu échapper au contrôle de l'auteur desdits documents. (BENJAMIN 1991, p. 341).

être écrit par bon nombre d'historiens jusqu'ici<sup>139</sup>. Nous sortirons par ce biais de ce mirage de la « belle mort ». Si celle-ci existe par bien des aspects, elle ne doit pas masquer une toute autre réalité : la peur, l'angoisse, la vie. Par ailleurs, il n'y avait à l'origine aucune évidence à ce que des héros – car l'*Illiade* est une histoire de héros – deviennent des modèles pour de simples humains barricadés derrière leur tenue hoplitique.

Tout d'abord, Hector est un amoureux de la vie. Ce héros, le plus grand des combattants troyens, est angoissé à l'idée de tomber face aux Achéens. Voilà la réalité qui se cache derrière les longues tirades de ce dernier lorsqu'il souhaite sortir des murs d'Athènes. Un seul passage de l'*Illiade* suffit pour prouver ce que nous exposons ici :

« Patrocle, pourquoi me prédis-tu le gouffre de la mort ? Qui sait si ce n'est pas Achille, fils de Thétis aux beaux cheveux, qui, frappé par ma lance, perdra le premier la vie ? »<sup>140</sup>.

Certes, Hector ira au combat comme on l'attend de lui. Pourtant, la mort qui peut éventuellement le frapper est une mort « redoutée et détestée » et cette réponse du fils de Priam trahit une véritable peur de l'avenir<sup>141</sup>.

En fait, Hector est un lâche. Il n'a que faire de la gloire et de la postérité. Et, si à la fin de cette longue et terrible guerre, « Hector consent à mourir, face à Achille, c'est après avoir fui et avoir fait trois fois le tour des remparts de sa cité, en courant<sup>142</sup> ». Devrions-nous dire, en fuyant<sup>143</sup> ? Avant de se faire tuer par Achille, Hector devient l'antithèse de la vaillance et du courage. « Blessé à mort, il augmente le triomphe du vainqueur par des supplications vaines<sup>144</sup> » : « Je t'implore par ta vie, par tes genoux, par tes parents<sup>145</sup> ». Or, ce dernier n'est pas n'importe qui, il est le rejeton de la reine Hélène et du roi Priam. À nos yeux, son attitude reflète un condensé de sentiments partagés par une large part des combattants : la peur, la honte, l'espoir aussi de revenir en vie. Simone Weil exprime cette idée avec la poésie qui est la sienne :

« Mais quelques jours après le chef suprême [Agamemnon] pleure à son tour, est forcé de s'abaisser, de supplier, et il a la douleur de le faire en vain. La honte

---

<sup>139</sup> Nous nous plaçons ici dans la lignée des travaux de Pascal Payen.

<sup>140</sup> Homère, *Illiade*, XVI, 859-861 (annexes **HOM 13**).

<sup>141</sup> PAYEN 2012, p. 42.

<sup>142</sup> PAYEN 2012, p. 42.

<sup>143</sup> « Dès qu'il le voit, la terreur prend Hector. Il n'a plus le cœur de rester où il est ; laissant derrière lui les portes, il part et prend la fuite ». Homère, *Illiade*, XXII, 134-136 (annexes **HOM 17**).

<sup>144</sup> WEIL 2019, p. 61.

<sup>145</sup> Homère, *Illiade*, XXII, 338 (annexes **HOM 18**).

de la peur non plus n'est pas épargnée à un seul des combattants. Les héros tremblent comme les autres<sup>146</sup> ».

Dans ce cadre, comment comprendre le désir de retour sain et sauf des Achéens autrement que le signe du désir d'échapper au trépas<sup>147</sup> ? Et puis, dans l'essence même des propos d'Hector « qui sait si ce n'est pas Achille, fils de Thétis aux beaux cheveux, qui, frappé par ma lance, perdra le premier la vie<sup>148</sup> ? », n'y a-t-il pas l'idée que tuer c'est prolonger encore un peu sa vie ? N'oublions pas que l'*Illiade* est un poème sur la guerre, où tuer veut dire vivre.

Par ailleurs, la mort n'est pas toujours douce. Beaucoup meurent dans l'anonymat, dans des conditions immondes. Le lot du commun des combattants, c'est la maladie et le mépris du poète. Ainsi, dès le premier chant « beaucoup d'anonymes sont tués par les flèches d'Apollon<sup>149</sup> ». La formule évoque en réalité la peste<sup>150</sup>. Il n'y a ni gloire, ni honneur dans cette mort. Le poète ne saurait s'y attarder<sup>151</sup>. Tyrtée lui aussi reconnaît dans de rares passages que la mort peut être ignoble. Pour l'auteur spartiate, un cadavre recouvert de poussière peut se montrer hideux<sup>152</sup>. Dès les origines, il semble exister derrière la « belle mort » une mort atroce, ignoble et douloureuse. De ce fait, nous ne pouvons plus dire comme nos prédécesseurs que les œuvres d'Homère et Tyrtée ont imposé une vision de la « belle mort ». C'est en grande partie vrai, mais il existe des lapsus du poète dans lesquels le combat se fait plus réaliste et sanglant.

## **B) Des héros aux hoplites**

Homère évoque rarement les mortels ainsi que leurs souffrances car il n'a d'yeux que pour les héros. En effet, « l'*Illiade* est pleine de l'action des héros. Même lorsqu'elle s'écarte de son thème central, la colère d'Achille, son attention ne se détache jamais des exploits et des intérêts héroïques<sup>153</sup> ». Si l'on renverse la proposition de Moses I. Finley, nous pouvons dire qu'il n'y a pas de place pour le commun des hommes, ni même pour les actes de guerre qui ne se placent pas sous le signe de l'exploit. En un mot, lorsque les combats sont décrits et

---

<sup>146</sup> WEIL 2019, p. 52.

<sup>147</sup> PAYEN 2012, p. 43.

<sup>148</sup> Homère, *Illiade*, XVI, 859-861 (annexes **HOM 13**).

<sup>149</sup> VIDAL-NAQUET 2002, p. 68.

<sup>150</sup> « Il s'en prend aux mulets d'abord, ainsi qu'aux chiens rapides. Après quoi, c'est sur les hommes qu'il tire et décoche sa flèche aiguë ; et les bûchers funèbres, sans relâche, brûlent par centaines ». Homère, *Illiade*, I, 50-52 (annexes **HOM 1**).

<sup>151</sup> « L'épidémie commence par les mulets et les chiens – une épizootie, dirions-nous aujourd'hui – puis atteint les hommes. Mais la maladie n'est décrite dans aucun de ses symptômes. Homère n'est pas Thucydide » (VIDAL-NAQUET 2002, p. 68.).

<sup>152</sup> « Il est laid, en vérité, le cadavre dans la poussière, écrivait Tyrtée » (HANSON 2007, p. 202).

<sup>153</sup> FINLEY 1986, p. 37.

développés, il s'agit toujours de héros : Achille, Hector, Sarpédon, Ajax, Ulysse... la liste est longue. Ces hommes-là ont d'ailleurs une curieuse façon de combattre. Ils rejoignent le champ de bataille, reculent, le fuient, y reviennent pour ensuite s'affronter en duel<sup>154</sup>. Si bien qu'il ressort une impression de véritable désordre. Soyons clairs, « personne ne s'est jamais battu comme les héros d'Homère<sup>155</sup> » et personne n'a jamais combattu ainsi dans le cadre d'une bataille rangée. Mais alors, comment les hoplites et leurs familles ont-ils pu s'identifier aux héros et à leurs faits d'armes ?

Pour répondre à cette question, il faut regarder de plus près. Un véritable glissement s'est effectué à plusieurs niveaux. Comme nous l'avons dit en introduction, il existe un long débat entre historiens sur la potentielle présence de la phalange hoplitique au sein de l'*Iliade*. Ainsi, le seul élément qui demeure certain est la présence de héros, non d'hoplites. En effet, si des auteurs comme Hugh Bowden ou encore Victor Davis Hanson voient dans certains passages de l'*Iliade* des références aux débuts de la phalange hoplitique<sup>156</sup>, l'idée est loin de faire consensus. À l'inverse, des auteurs réfutent cette idée. Hilda Lorimer pense par exemple que le combat héroïque domine l'ensemble et que l'image du combat dans l'*Iliade* précède la formation de la phalange hoplitique. Anthony Snodgrass pour sa part considère qu'Homère « combine et mélange des éléments de différentes aires<sup>157</sup> ». Enfin, il y a une voie plus nuancée, empruntée par Pascal Payen, qui est la thèse que nous avons décidé de suivre ici. Celui-ci considère « que l'*Iliade* porte la marque d'une composition et d'une rédaction contemporaines de l'apparition de la phalange<sup>158</sup> », mais que les formes de combat décrites au sein de l'épopée montrent que l'on peut se retirer du champ de bataille sans honte. Cette forme de combat étant l'antithèse du choc de la phalange, Pascal Payen considère que cela rendait « l'identification [des hoplites à l'*Iliade*] délicate ou peu probable<sup>159</sup> ». Finalement, qu'il y ait des hoplites ou non dans l'*Iliade* n'est pas vraiment la question. Homère ne s'attarde pas sur la mort des combattants de masse. Ainsi, il s'est développé un glissement de la « belle mort » des héros

---

<sup>154</sup> « Les plus grands héros n'hésitent pas à choisir la fuite, désertant le champ de bataille, sans qu'ils en retirent de la honte ». On trouve aussi des choses surprenantes comme un « affrontement de deux héros choisis par leur groupe » (PAYEN 2012, p. 38-39).

<sup>155</sup> VIDAL-NAQUET 2002, p. 64.

<sup>156</sup> « Quelle que soit la chose que décrit Homère ici, il semble clair qu'il puisse décrire le début d'une bataille d'hoplites. Il est incontestable qu'Hanson [...] n'ai eu aucune difficulté à trouver dans l'*Iliade* des éléments tirés du champ de bataille d'hoplites » traduction personnelle ; texte original : « *Whatever Homere is describing here, it seems clear that a possible reading of the passage is that it describes the beginning of a hoplite battle* ». *Certainly Hanson [...] has no difficulty in finding in the Iliad images that might be drawn from the hoplite battlefield* ». (BOWDEN 2012, p. 54).

<sup>157</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Homer combines and conflates features from different areas* ». (KAGAN et VIGIANNI 2015, p. 45).

<sup>158</sup> PAYEN 2012, p. 188.

<sup>159</sup> PAYEN 2012, p. 189.

vers la masse d'hoplites. Dans ce cadre, il est passionnant de voir comment la cité – probablement contemporaine de l'émergence de la phalange – a projeté « sur la figure de l'hoplite, soldat-citoyen, adulte et père de famille<sup>160</sup> », non « l'image héroïque du guerrier<sup>161</sup> » comme le dit Jean-Pierre Vernant, mais plutôt l'image sélectionnée de la mort du guerrier de l'épopée. C'est-à-dire que l'on a retenu des morts de l'*Iliade* seulement les morts glorieuses, non la mort par maladie par exemple. Ce que la Grèce a retenu de ses héros tient en un mot : *aretè*. C'est-à-dire, l'excellence guerrière figée pour l'éternité.

Nicole Loraux a comparé la mort des soldats anonymes de l'*Iliade* à celle des héros de cette même épopée. Pour les premiers, « on fait vite : on efface sur eux sang et poussière, on élève un bûcher, une fois la crémation achevée, on s'en va, s'en un mot, sans un geste<sup>162</sup> ». À l'inverse, on enterre les héros avec précautions. Ce qui lui fait dire : « il y a le lot de la piétaille et celui des héros<sup>163</sup> ». Étrangement, de nombreuses cités ont récupéré les funérailles des héros pour l'appliquer à leur piétaille, c'est-à-dire aux hoplites. Par un de ces mystères dont l'histoire est faite, les héros sont devenus des hoplites tombés et ces hommes sont devenus tout à la fois symbole de la démocratie et porte-étendards de l'oligarchie. À Athènes, la cité mobilise la « belle mort » de l'épopée pour se tendre le reflet de sa propre démocratie<sup>164</sup>. Ailleurs, on mobilise la défense du sol et de la cité<sup>165</sup>. Enfin dans le domaine privé, on se souvient du « beau mort » au moment d'orner les monuments funéraires (**B24, planche III**).

On le voit, il y a eu entre l'élaboration de l'*Iliade* et l'époque classique une mutation de la « belle mort » qui s'est faite en trois temps. D'abord, les héros de l'*Iliade* se sont progressivement effacés pour laisser place à la masse. Ensuite ces héros se sont mués en hoplites et ces hoplites se sont faits porteurs de messages contradictoires. Ainsi, l'*Iliade* est à l'origine de la « belle mort » mais on sélectionne, on choisit, on transforme des passages de l'épopée pour l'adapter aux attentes de la cité et les modeler aux valeurs du moment. En définitive, les Grecs des époques archaïque et classique s'identifient à l'*Iliade* et à leurs personnages mais en reconnaissant qu'il s'agit d'une version améliorée de l'Histoire<sup>166</sup>. Hérodote par exemple

---

<sup>160</sup> VERNANT 1996, p. 57-58.

<sup>161</sup> VERNANT 1996, p. 57-58.

<sup>162</sup> LORAUX 2017, p. 802.

<sup>163</sup> LORAUX 2017, p. 802.

<sup>164</sup> GNOLI et VERNANT 1990, p. 12.

<sup>165</sup> Hugh Bowden rappelle que la phalange hoplitique s'est développée pour défendre le territoire exactement comme les héros ont été élevés pour devenir les gardiens de la cité (BOWDEN 2012, p. 60-61).

<sup>166</sup> Pour les Grecs, l'*Iliade* est un « mémorial du passé le plus reculé de la Grèce » qui « fait figure d'ancêtre de l'Histoire » (JOUANNO 2018, p. 9).

reconnaît que l'œuvre d'Homère est une source peu exploitable pour connaître les origines car présente « une version des faits plus belle, plus glorieuse que n'était la réalité<sup>167</sup> ».

Avec Homère et Tyrtée la ou les « belles morts » étaient nées. Cela dit, ces poètes n'ont pas dressé une définition immuable du *kalos thanatos*. Les guerres et oppositions successives ont contribué à compléter et à pérenniser une certaine idée de la « belle mort ». Parmi-elles, la guerre contre les Perses apparaît comme un moment fondateur.

---

<sup>167</sup> JOUANNO 2018, p. 14.



## CHAPITRE 2. LES GUERRES MÉDIQUES, L'AUTRE MOMENT FONDATEUR DE LA « BELLE MORT »

Les guerres médiques constituent l'Histoire d'un fiasco des forces achéménides. Au cours de plusieurs oppositions, les Grecs parviennent à repousser les Perses bien supérieurs en nombre quoique moins bien équipés<sup>1</sup>. Elles s'achèvent « contre toute attente<sup>2</sup> », par la victoire du petit nombre d'hoplites, cavaliers et marins grecs sur l'adversaire achéménide. Ces guerres font partie des histoires que les Hommes aiment narrer voire remanier. En passant par la bouche des survivants, des descendants et des orateurs, les hoplites sont devenus des sacrifiés qui jouissent d'un nom pour l'éternité. Ce sont les hommes tombés à Marathon, aux Thermopyles, à Platées et par quelques aspects à Salamine qui achèvent l'élaboration de la « belle mort ».

### I. Les hoplites au cœur des guerres médiques

Les hoplites ont activement participé à la victoire panhellénique sur les forces successives de Darius et de Xerxès. Certes, ils ne sont pas seuls, mais les hoplites sont au cœur des combats les plus emblématiques des guerres médiques et ce sont eux que les cités grecques et les élites ont choisi de retenir. En effet, la mythification des guerres médiques – et notamment de Marathon – est le fait des élites qui ont une vision aristocratique de la cité et de la société. Dans ce cadre, ils préfèrent donner à voir la mort dite héroïque des hoplites de Marathon ou de Platées, plutôt que le sacrifice du petit peuple ou des thètes ayant servi comme rameurs à Salamine par exemple. Les historiens sont donc dépendants de sources ayant un parti pris et qui ont choisi de célébrer le sacrifice de certains aux dépens des humbles. Cela dit, le sacrifice des hoplites est réel et leur mobilisation au cours des guerres médiques a été importante. Ainsi, la présence des hoplites lourdement armés est évidente lors de la bataille de Marathon. Selon Hérodote, il n'y avait que des hoplites et pas un seul cavalier<sup>3</sup>. Au cours de cette bataille, les Athéniens sont rejoints par six cents Platéens<sup>4</sup>. Cela dit, il faut se méfier du récit d'Hérodote comme de l'ensemble des sources qui traitent de cette bataille. En effet, sans parler de propagande, nous pouvons évoquer avec Francis Prost une bataille qui est l'objet de « réécritures<sup>5</sup> » successives qui transforment la bataille en l'image achevée de la guerre

---

<sup>1</sup> LEVY 1995, p. 37. Patrice Brun ajoute que les chiffres donnés sur les effectifs ennemis sont gonflés et donnent une fourchette large comprise entre 100 000 et 600 000 combattants perses. Cela dit, une chose est sûre : « les Perses et leurs sujets étaient nettement plus nombreux que les Athéniens, les Platéens et les esclaves » (BRUN 2009, p. 43).

<sup>2</sup> BRUN 2009, p. 43.

<sup>3</sup> Hérodote, *Histoires*, VI, 112, 1-10 (annexes **HER 5**). Pour un commentaire voir : PROST 1999, p. 71.

<sup>4</sup> LEVY 1995, p. 20.

<sup>5</sup> PROST 1999, p. 69.

hoplitique. Ce, alors même que les hoplites mobilisés ne sont pas tous des citoyens-soldats. En effet, un monument est élevé à l'écart des Athéniens et des Platéens, en récompense du sacrifice d'esclaves, devenus pour les derniers instants de leur vie des combattants pour la cité<sup>6</sup>. Il s'agissait d'hommes appelés dans la précipitation pour défendre le sol des Grecs<sup>7</sup>. Mais tout cela est masqué parce qu'un véritable « mythe de Marathon » – dont les Athéniens sont les principaux instigateurs – se développe tout au long de l'époque classique<sup>8</sup>. Nous essaierons donc, dans les pages qui suivent, de nous émanciper du mythe pour saisir la manière dont les guerres médiques ont contribué à achever l'élaboration de la « belle mort » hoplitique. Cela dit, Marathon ne fut pas la seule bataille transformée par des discours visant à encenser la mort d'hoplites. En effet, ce sont trois-cents Spartiates, mais aussi des hoplites thébains et thespiens qui se sacrifient pour que les Lacédémoniens puissent développer leur discours de la « défaite héroïque<sup>9</sup> » de Léonidas et de ses trois-cents Spartiates. Hérodote rend hommage aux contingents alliés avec ces mots :

« En l'honneur de ces hommes qui reçurent la sépulture au lieu même où ils étaient tombés et de ceux qui avaient péri avant le départ des troupes congédiées par Léonidas, furent gravées des inscriptions disant : "Ici combattirent un jour contre trois cents myriades quatre milliers d'hommes du Péloponnèse", cela pour eux tous »<sup>10</sup>.

Lors de la deuxième guerre médique ils sont dix mille hoplites à garder un temps les gorges de Tempè<sup>11</sup>. Les hoplites sont également présents lors des batailles navales. Ainsi un décret de Thémistocle « invite les Athéniens à abandonner Athènes et à combattre sur mer<sup>12</sup> » et indique que chaque navire devra comporter en plus de cent rameurs et de quatre archers, pas moins de dix hoplites<sup>13</sup>. On parle alors d'*épibates*, littéralement « ceux qui sont sur le pont » (**B2**). Si la victoire du 22 ou 23 septembre 480 av. J.-C. est avant tout une victoire des marins sur les forces de Xerxès, nous ne devons pas oublier la présence minime des hoplites. De plus, Patrice Brun a démontré que d'un point de vue idéologique, nous ne devons plus opposer les batailles navales aux batailles terrestres<sup>14</sup>. Des événements comme Marathon et Salamine sont

---

<sup>6</sup> Il y a peu de chances pour que ces hommes aient servi comme hoplites, car « il eût fallu dans ces conditions les doter de cuirasses, de bouclier et de tout l'armement spécifique du fantassin lourd ». Il y a en revanche des chances pour qu'ils aient servi comme archers (BRUN 2009, p. 46-47).

<sup>7</sup> PROST 1999, p. 69.

<sup>8</sup> LEVY 1995, p. 21.

<sup>9</sup> LEVY 1995, p. 26.

<sup>10</sup> Hérodote, *Histoire*, VII, 228 (annexes **HER 12**).

<sup>11</sup> LEVY 1995, p. 26.

<sup>12</sup> *SEG* 18-153.

<sup>13</sup> LEVY 1995, p. 28.

<sup>14</sup> Des hoplites ayant servi à Marathon se sont pour quelques-uns retrouvés mobilisés à Salamine.

« deux épisodes complémentaires vantant dans le même sens la gloire d’Athènes, et le triomphe de la démocratie » ; deux batailles dont les hoplites sont les fers de lance<sup>15</sup>. Un an plus tard, des milliers d’hoplites soudent leur unité autour du « serment de Platées<sup>16</sup> ». Selon Hérodote ils sont 38 700 à être mobilisés et issus de diverses cités<sup>17</sup>. Le coup de grâce est porté contre les Perses, le même jour, sur le cap Mycale. La Grèce – et en particulier Athènes, Platées et Sparte – peut honorer ses morts. Elle peut désormais les élever à un rang que seuls les héros ont tenu avant eux. Les morts de la guerre contre les Perses deviennent à leur tour la définition de la « belle mort ».

On le voit, les hoplites étaient présents tout au long du conflit. Ces hommes lourdement armés tiennent leur rang dans la phalange, prêts à défendre le sol de leur cité et à mourir pour elle, comme les Troyens avant eux.

## II. Les morts de Marathon, de Salamine et de Platées : des êtres presque divins

### A) Les sacrifiés de Marathon et le mythe de l’autochtonie

Nombre d’hoplites sont tombés sur le champ de bataille. Cela dit, les Athéniens lourdement armés combattant à Marathon ont réussi l’exploit de perdre « seulement » cent-quatre-vingt-douze de leurs camarades<sup>18</sup>. À leurs côtés sont tombés des Platéens ainsi que des esclaves. Ce jour du 17 septembre 490 av. J.-C.<sup>19</sup>, les hoplites qui ont perdu la vie sont peu nombreux, mais ils sont peut-être les plus emblématiques de la « belle mort » : ils en sont la définition, ils en sont le symbole.

Nous savons que les morts de Marathon ont été inhumés sur le champ de bataille, puis recouverts par un large tumulus que l’on appelle *Soros* (littéralement « amoncellement »)<sup>20</sup>, encore visible de nos jours<sup>21</sup>. Celui-ci « possède aujourd’hui une hauteur de neuf mètres, mais,

---

<sup>15</sup> « Au v<sup>e</sup> siècle, on avait bien conscience que la domination d’Athènes sur le monde grec avait véritablement débuté dans la baie de Salamine. Mais on n’en était pas moins certain – et c’est une réalité historique – que sans Marathon, rien n’aurait été possible [...] En associant les deux batailles, les démocrates inséraient le combat hoplitique dans l’histoire du nouveau régime » (BRUN 2009, p. 94).

<sup>16</sup> LEVY 1995, p. 33.

<sup>17</sup> « Ces hommes, à l’exception des sept adjoints à chacun des Spartiates, étaient des hoplites, dont le total atteignait le chiffre de trente-huit mille sept cents ; voilà quel était l’effectif de tous les hoplites rassemblés contre le barbare ». Hérodote, *Histoires*, IX, 28, 29 (annexes **HER 15**).

<sup>18</sup> En face, les Perses ont perdu 6 400 soldats, « nombre assuré, car les Athéniens avaient fait vœu de sacrifier à Artémis autant de chèvres qu’ils auraient tué d’ennemis ». (LEVY 1995, p. 20).

<sup>19</sup> « La bataille de Marathon eut sans doute lieu le 17 septembre 490 » (BRUN 2009, p. 23).

<sup>20</sup> SHAPIRO 1991, p. 644 et BRUN 2009, p. 98.

<sup>21</sup> Devant ce tumulus, il existe aujourd’hui une stèle funéraire représentant un hoplite, mais celle-ci n’a rien à voir avec la bataille puisqu’elle date environ de 510 av. J.-C. (BRUN 2009, p. 32). D’après nos recherches, il s’agit d’une copie de la stèle d’Aristion (**B24, Planche III**).

compte tenu de l'érosion et de l'élévation du niveau du sol [...] il devait avoir à l'origine une hauteur de douze mètres<sup>22</sup> » et faisait environ cinquante mètres de circonférence.

Plus loin, un autre tumulus recouvre respectivement les corps des Platéens et des esclaves<sup>23</sup>. Il s'agit là d'une organisation exceptionnelle pour une cité comme Athènes. Contrairement aux pratiques des habitants d'autres cités, les Athéniens ont pour habitude de rapatrier les corps des hoplites et autres combattants pour leur élever un monument au sein de la cité<sup>24</sup>. Si l'on en croit Thucydide, le retour et l'exposition des corps des combattants constituent une pratique ancestrale, voire traditionnelle<sup>25</sup>. Mais, selon Harvey Alan Shapiro, il s'agit là d'une erreur de l'historien<sup>26</sup>. Il recense en effet deux autres événements où les morts sont enterrés dans une fosse commune directement là où ils sont tombés. En 506 av. J.-C., les Athéniens affrontent les Chalcidiens en Eubée et les morts athéniens sont enterrés aux frais de la cité sur le champ de bataille. On observe la même démarche sur l'île de Lemnos contre les Pélasges où une stèle comporte le nom de tous les hommes tombés sous le commandement de Miltiade<sup>27</sup>. Malgré la pertinence de la remarque d'Harvey Alan Shapiro, nous maintenons qu'il s'agit d'un phénomène isolé et limité à des circonstances très exceptionnelles. Dans ce cadre, Marathon, comme Platées plus tard, constituent des exceptions<sup>28</sup>. Alors, comment interpréter cette décision qui apparaît nécessairement idéologique et symbolique ? Patrice Brun rappelle que la décision d'inhumer les hommes sur le champ de bataille s'explique d'abord par une raison extrêmement pragmatique : Marathon se situe en Attique. De ce fait, il était inutile, voire déraisonnable de déplacer les corps des hoplites<sup>29</sup>. À partir de ce moment, Athènes pouvait associer ces hommes au mythe de l'autochtonie auquel elle croyait sincèrement.

Voilà un premier indice qui prouve que très tôt et durant une longue période, la bataille a été manipulée par les Athéniens pour devenir un mythe dont la majorité des images sont

---

<sup>22</sup> BRUN 2009, p. 98.

<sup>23</sup> PROST 1999, p. 74.

<sup>24</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 108. « Chez les Athéniens, l'incinération sur le champ de bataille devient le mode normal de traitement des corps dès lors que les funérailles ont lieu dans la cité [...] Les Athéniens choisissent l'incinération d'abord parce qu'elle leur permet de rapatrier plus aisément leurs morts : incinérés, les corps se transportent plus facilement et peuvent attendre la cérémonie des funérailles qui avait lieu pour l'ensemble des campagnes d'une année. Ce rapatriement est essentiel : en relation étroite avec le mythe de l'autochtonie qui connaît une grande vogue après les réformes de Clisthène » (SINEUX 1999, p. 106-107).

<sup>25</sup> « Au cours du même hiver, les Athéniens, selon l'usage traditionnel chez eux, firent des funérailles officielles aux premiers morts de la guerre. Voici comment ils procèdent. Les ossements des défunts sont exposés, deux jours à l'avance, sous une tente que l'on a dressée ; et chacun apporte, à son gré, des offrandes à qui le concerne ». Thucydide, II, 34, 1-2 (Annexes **THU 5**).

<sup>26</sup> Pour Felix Jacoby le fait que les morts de Marathon soient enterrés sur le champ de bataille est un exemple d'une pratique répandue avant qu'Athènes n'énonce des règles claires. Il ne s'agirait pas à ses yeux d'un cas particulier (JACOBY 1944, p. 43).

<sup>27</sup> SHAPIRO 1991, p. 644.

<sup>28</sup> JACOBY 1944, p. 43.

<sup>29</sup> BRUN 2009, p. 97-98.

puisées dans *l'Iliade* et plus particulièrement dans la notion de défense du sol<sup>30</sup>. Le discours athénien a fait des guerres médiques une guerre de la liberté contre l'oppression. En effet, Marathon, Salamine et Platées deviennent les victoires de l'unité hellénique face à la barbarie perse. Athènes – avec déjà ses visées impérialistes – se montre comme « l'inspiratrice de la résistance aux Barbares<sup>31</sup> » ; ces mêmes barbares qui venaient dans l'esprit des Grecs souiller le sol nourricier, corrompre l'hellénisme et incendier les temples. Il ressort de tout ce discours, diffusé dans l'ensemble de la Grèce, l'image de la défense du sol. Dès lors, nous pouvons proposer un parallèle entre les guerres médiques et la défense du territoire troyen par les héros de *l'Iliade*. Il est possible – c'est notre hypothèse – qu'au travers de leur « propagande » acharnée, les Athéniens comme les contingents qui ont participé à la défense du sol grec aient élevé les morts des guerres médiques – et de Marathon en particulier – au rang des héros de *l'Iliade*. Dans ce cadre, la décision d'enterrer les combattants directement sur le champ de bataille se charge d'un véritable élan mythique. La *Vie de Thésée*, rédigée par Plutarque dans ses *Vies parallèles des hommes illustres* ; indique qu'être enterré sur le champ de bataille est un honneur réservé aux héros<sup>32</sup>. L'auteur romain rappelle que les Athéniens qui ont défendu les portes du Pirée contre les Amazones ont été inhumés là où ils sont tombés<sup>33</sup>. Le parallèle entre les morts de Marathon et les morts de *l'Iliade* devient évident pour le lecteur moderne comme dans l'esprit des Anciens. En ce sens, Patrice Brun rappelle en introduction de l'ouvrage qu'il consacre à la bataille de Marathon et ses significations que le mythe était une sorte de passé de l'histoire. Ainsi, les hoplites peuvent rejoindre ces ancêtres mythiques que sont ceux de *l'Iliade*<sup>34</sup>. Cela ne veut pas dire qu'ils sont directement des héros et qu'ils ont pu réaliser les exploits d'Imbrios et autres Troyens, mais bien, qu'ils portent en eux les valeurs et *l'aretè* de ces héros sacrifiés dans la défense de la cité. Comme les Troyens, Callimachos et les autres combattants de Marathon sont morts dans la défense du sol. Malgré tout, l'ensemble de ce qui vient d'être dit jusqu'ici est le résultat d'un programme conscient de séduction et d'éloge de la cité athénienne. Ainsi, lorsque l'on décide d'enterrer les hommes sur le champ de bataille, ce sont des raisons pratiques qui justifient ce choix. Ce n'est qu'après que l'on bâtit pour ces

---

<sup>30</sup> Voir ci-dessus, p. 28-31.

<sup>31</sup> LEVY 1995, p. 39.

<sup>32</sup> SHAPIRO 1991, p. 644.

<sup>33</sup> « Les Athéniens qui combattaient l'aile gauche s'élançèrent contre les Amazones à partir du *Mouseion* : les tombeaux de ceux qui furent tués se trouvent le long de la large voie qui mène à la porte qu'on appelle maintenant porte du Pirée près du monument du héros Chalcodon. » Plutarque, *Vie de Thésée*, 27, 4 (annexes **PLU 14**).

<sup>34</sup> « Pour les Grecs, le mythe était l'histoire d'avant l'histoire » (BRUN 2009, p. 16).

hommes l'image de soldats tombés dans une bataille exceptionnelle et à qui l'on doit l'honneur de l'inhumation sur le champ de bataille<sup>35</sup>.

## **B) Les héros des épopées et les morts des guerres médiques dans le programme épigraphique et iconographique des cités grecques**

Deux autres éléments peuvent témoigner de l'existence d'un programme qui consistait à transformer des hommes en êtres quasi divins, pour ne pas encore parler de héros. Tout d'abord, Carolyn Higbie a montré qu'une véritable compétition a eu lieu dans le domaine du discours après les guerres médiques pour prouver la participation active de telle ou telle cité dans la victoire de la Grèce sur les forces achéménides. Au cours de sa recherche, l'auteure a rencontré l'épigramme de Salamine gravée sur la tombe des combattants. L'épigramme ayant disparu, l'historienne travaille à partir de la version de Favorinus d'Arles injustement attribuée à Dion de Pruse<sup>36</sup>, où elle remarque la comparaison de Salamine avec l'île d'Ajax :

« Étranger, jadis nous habitons Corinthe, la cité aux belles-eaux,  
aujourd'hui l'île d'Ajax, Salamine nous tient »<sup>37</sup>.

Carolyn Higbie note que l'on associe au sein de cette épigramme l'Histoire et la mythologie. Elle montre qu'en rapprochant ses morts de la mythologie, Salamine se tend un miroir. Elle « peut prétendre être le foyer de l'un des héros homériques les plus importants et le site de la bataille où la Grèce a été sauvée des Perses<sup>38</sup> ». L'image des morts de Salamine est manipulée pour servir le discours de la cité. En étant manipulés, ils deviennent ceux que l'on veut qu'ils soient, des héros comme Ajax leur ancêtre, ainsi que les sauveurs de la Grèce des cités. Certes, il n'y avait que bien peu d'hoplites présents au cours de cette bataille et l'image d'une bataille navale n'est pas aussi glorieuse qu'une bataille terrestre à l'instar de Marathon. Il n'en demeure pas moins que l'on a rapproché les hommes de Salamine des héros de *l'Iliade*.

Le parallèle est encore plus évident dans le cas particulier du programme iconographique de l'Acropole athénienne, mais aussi de la *Stoa Poikilè* sur l'Agora. Pour comprendre ce programme, il est nécessaire de sortir des temps immédiats de la bataille pour s'intéresser aux lendemains glorieux et voir comment les victoires sur les Perses se sont inscrites dans le temps long. Sur l'Acropole d'Athènes siège l'imposante architecture du

---

<sup>35</sup> BRUN 2009, p. 98.

<sup>36</sup> HIGBIE 2016, p. 190-191.

<sup>37</sup> Dion de Pruse, *Oeuvres*, 37, 18 (annexes **DIOb 1**).

<sup>38</sup> HIGBIE 2016, p. 192.

Parthénon, magnifiée par ses métopes gravées en haut-relief et peintes entre 447 av. J.-C. et 438 av. J.-C. Dans le cadre de notre étude, les métopes ouest de l'édifice sont particulièrement intéressantes. Ces dernières sont marquées par la violence et la mort. En s'intéressant à ces images, Nathan Arrington a remarqué un élément épineux. Selon lui, « ce qui est particulièrement frappant à propos des métopes du Parthénon est le nombre de morts et de vaincus athéniens, dont la présence sur un bâtiment parfois appelé un monument de la victoire pose question<sup>39</sup> ». Ensuite, la présence de Grecs au combat – dont certains tombent – est très claire. En revanche, l'identification de leurs ennemis est particulièrement délicate. Selon certains savants, la frise représente des Perses alors que pour Bukhardt Wesenberg et la majorité des chercheurs après lui, il s'agirait plutôt d'Amazones<sup>40</sup>. Résumons donc les données de notre problème : des Amazones sont confrontées à des Grecs dont certains sont morts<sup>41</sup>. Quel rapport alors avec nos guerres médiques et ses sacrifiés ? Aucun, sauf si l'on se souvient qu'il existe derrière chaque image un message clair compris par les Anciens et méconnu des Modernes<sup>42</sup>. Une fois que l'on se souvient de cela, il importe bien peu de savoir s'il s'agit directement d'Amazones ou directement de Perses, car dans tous les cas, ces personnages étaient toujours des Perses dans le cœur des Grecs. En effet, peu après les guerres médiques, et tout au long du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., émerge « une expression artistique au service d'une cause patriotique<sup>43</sup> » où « les frontons des temples, les frises, les métopes, allaient devenir des espaces de rencontre entre les mythes ancestraux et le passé proche<sup>44</sup> ». C'est-à-dire que l'histoire – que l'on qualifierait dans notre langage moderne d'une histoire des temps présents – rencontre le mythe et inversement<sup>45</sup>. C'est ainsi que l'on se doit de comprendre les métopes qui composent la frise ouest du Parthénon. Les Grecs s'opposent peut-être à des Perses et dans ce cas le rapprochement avec les guerres médiques est évident. Ou alors, les Grecs se battent et meurent contre les Amazones, mais des Amazones qui ne sont pas bloquées dans le mythe, car elles sont une

---

<sup>39</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *what is striking about the Parthenon metopes is the number of dead and defeated Athenians, whose presence on a building often called a victory monument deserves discussion* » (ARRINGTON 2015, p. 136).

<sup>40</sup> ARRINGTON 2015, p. 136.

<sup>41</sup> La métope n°IX représente par exemple une Amazone qui triomphe sur un Grec et illustre parfaitement nos propos (ARRINGTON 2015, p. 140).

<sup>42</sup> « Les codes artistiques – et politiques, devrait-on ajouter – rendaient [...] compréhensibles à leurs contemporains les références mythiques, qui étaient tout de suite retranscrites en terme concrets et contemporains. Il ne faut jamais oublier cette vérité d'évidence – qu'il est néanmoins toujours bon de rappeler – que, même si leurs œuvres d'art ont traversé les siècles et millénaires, ce n'est pas pour les savants ou les touristes du XXI<sup>e</sup> siècle que les sculpteurs grecs ont travaillé » (BRUN 2009, p. 157-158).

<sup>43</sup> BRUN 2009, p. 156.

<sup>44</sup> BRUN 2009, p. 156.

<sup>45</sup> « La confusion, ou plus justement l'absence de différenciation entre le monde du réel et celui du mythe et de la légende est constante, tant dans l'art figuré que dans la tragédie. La plupart des Grecs considéraient certains épisodes de leur passé légendaire comme de l'histoire, réelle ou symbolique » (DUCREY 2019, p. 406).

allégorie des contingents perses. Il s'agit d'une chose exprimée très clairement par Patrice Brun dans l'ouvrage qu'il consacre à Marathon :

« C'est par le mythe que l'art grec parle de la réalité historique passée, sans risque aucun de tromper sur la signification véritable, parce que les mythes étaient bien connus et assimilés. Un échange pouvait alors s'opérer de façon très rapide entre l'artiste et son public. Peindre une Amazonomachie, une "guerre des Amazones", était beaucoup plus qu'un clin d'œil : chaque Athénien lisait dans cette représentation d'une invasion de l'Attique par des troupes barbares l'évocation directe des guerres médiques et plus encore de Marathon »<sup>46</sup>.

Les morts remarquables plus haut par Nathan Arrington deviennent – c'est l'hypothèse que nous défendons – les sacrifiés de Marathon et généralement des guerres médiques. Pour convaincre le lecteur de notre hypothèse, nous pouvons mobiliser un second exemple, lui aussi tiré de l'acropole d'Athènes. En quittant le Parthénon, les Grecs pouvaient se diriger vers le temple d'Athéna Nikè. Ce dernier fut achevé vers 420 av. J.-C.<sup>47</sup>, remarquable coïncidence ou volonté politique, au-dessus des vestiges d'un temple détruit par les Perses en 480 av. J.-C. Sur ce temple furent sculptées plusieurs frises représentant des héros, des combattants et des morts. Comme dans le cadre des métopes du Parthénon, mythe et histoire se mêlent pour donner à voir une certaine idée de la mort des combattants athéniens. Avant de nous intéresser aux frises, il est nécessaire de nous attarder un instant sur les frontons occidentaux et orientaux du temple. Malgré leur état fragmentaire, un consensus au sein de la communauté scientifique indique que les frontons représentent des scènes de Gigantomachie et d'Amazonomachie<sup>48</sup>. En dessous, une frise faisait le tour du temple. À l'exception du côté oriental qui met en scène des dieux, les frises restantes représentent des scènes de batailles que l'on pourrait qualifier d'historiques<sup>49</sup>. La frise sud est la plus intéressante dans le cadre de notre étude car elle met en image, soit la bataille de Marathon<sup>50</sup>, soit la bataille de Platées de 479 av. J.-C.<sup>51</sup> (**Figure 1**). Ainsi, les sculpteurs de ce temple ont associé sur un seul et même monument le mythe et l'histoire comme pour souligner l'analogie entre les combattants de Marathon et les ancêtres mythiques qui ont triomphé sur les Amazones, à l'instar de Thésée qui terrasse Antiope. Si l'on grossit le trait, les morts des guerres médiques sont comme les héros des mythes, prêts à sacrifier leur vie dans la quête de la « belle mort ».

---

<sup>46</sup> BRUN 2009, p. 156.

<sup>47</sup> SCHULTZ 2009, p. 128.

<sup>48</sup> BRUN 2009, p. 156-157.

<sup>49</sup> BRUN 2009, p. 157 et SCHULTZ 2009, p. 128.

<sup>50</sup> SCHULTZ 2009, p. 128.

<sup>51</sup> ARRINGTON 2015, p. 173.



Figure 1 : Frise sud du Temple d'Athéna Niké, Londres, British Museum, 424. D'après ARRINGTON 2015, p. 174.

Enfin, le réalisme des scènes de combat représentées révèle une certaine image des morts des guerres médiques. Plus encore que sur le Parthénon, les scènes de combats sont spectaculaires et les représentations de la mort sont violentes<sup>52</sup>. Le réalisme permet, en plus de donner une tonalité tragique à la scène, de distinguer sur la frise sud les Perses des Grecs<sup>53</sup>. On remarque immédiatement que la mort frappe surtout les contingents achéménides, même si quelques Athéniens perdent la vie. Le nombre de morts entre Athéniens et Perses est incomparable, comme à Marathon. De plus, les Athéniens prennent soin de leurs « beaux morts », ils tirent les corps en lieu sûr, là où les Perses abandonnent les leurs<sup>54</sup>. Selon Nathan Arrington, les sculpteurs ont voulu mettre en spectacle le corps des morts athéniens plutôt que de représenter le simple recouvrement des cadavres. Ce spectacle est le grand récit de la victoire athénienne sur l'adversité. Or, au moment où le temple est achevé, Athènes ressort du désastre de Déliion où la cité a perdu un nombre considérable d'hoplites et où les corps n'ont pas pu être relevés pendant plus de soixante-dix jours<sup>55</sup>. Comment comprendre la représentation des morts athéniens sur la frise sud du temple représentant Marathon ou Platées ? À nos yeux, il est possible que les Athéniens aient cherché à se rassurer avec des lieux communs, des moments fondateurs après le désastre. En mobilisant les guerres médiques pour retrouver l'unité, ils ont élevé les morts de ce conflit – notamment de Marathon – au rang de modèle ; des modèles relégués dans une forme de passé quasi mythique – proches de Thésée et des Amazones – qui devront servir d'exemples pour les générations futures.

La claire analogie entre le mythe et l'Histoire des guerres médiques n'est pas restée cantonnée à l'Acropole athénienne. Entre 475 av. J.-C. et 460 av. J.-C., sans doute, fut érigé sur l'Agora un monument désormais appelé *Stoa Poikilè*<sup>56</sup>. Ce portique, situé à l'extrémité nord-

<sup>52</sup> ARRINGTON 2015, p. 173.

<sup>53</sup> Les Perses sont vêtus tandis que les Grecs sont nus et beaux (ARRINGTON 2015, p. 174).

<sup>54</sup> SINEUX 1999, p. 98 et ARRINGTON 2015, p. 174.

<sup>55</sup> SINEUX 1999, p. 99 et ARRINGTON 2015, p. 172.

<sup>56</sup> SHOE MERITT 1970, p. 256.

ouest de l'Agora, était orné de quatre grands panneaux peints<sup>57</sup>. Le panneau à l'extrémité droite représentait la bataille de Marathon<sup>58</sup>. Ce panneau était suivi de droite à gauche par des scènes représentant la prise de Troie, une Amazonomachie et peut-être la bataille d'Oenoè<sup>59</sup> (**Figure 2**). Deux éléments étaient clairement visibles par les passants. D'abord, la frappante proximité physique entre un événement historique – Marathon – et des scènes mythiques. Ensuite, la présence très probable de corps morts à la manière de ceux présents sur l'Acropole<sup>60</sup>. Or, comme nous l'avons montré plus haut, la scène de l'Amazonomachie nous fait basculer du temps historique vers le temps mythique. La menace perse apparaît alors comme une réminiscence du sac d'Athènes par les Amazones<sup>61</sup>.

De plus, nous savons qu'au moment de l'érection du monument, Cimon – fils de Miltiade, qui s'est illustré à Marathon – jouit d'une place prééminente au sein de la cité athénienne<sup>62</sup>. De fait, le père du stratège – même s'il n'est pas nommé directement – occupe une place centrale au sein de la bataille. En effet, « les Athéniens ont permis qu'il soit dépeint comme le chef de file de cette lutte épique. Il était à l'avant, exhortant les hommes, les bras tendus vers les Perses<sup>63</sup> ». Certes, Miltiade n'est pas mort à Marathon et il n'est donc pas question de faire de lui l'incarnation de la « belle mort ». Cela dit, il était entouré de plusieurs morts comme Kallimachos dont le trépas était très clairement dépeint. Ce dernier est représenté « mort mais debout, transpercé par des flèches, terrifiant les Perses par son apparence<sup>64</sup> ». Il ne s'agit plus ici de donner à voir le « beau mort » mais d'illustrer la bravoure propre aux hoplites de Marathon qui ouvre le droit à la « belle mort ». La scène cherche ici à souligner le sacrifice de ceux qui sont tombés en braves et à mettre en avant ceux qui ont combattu sans craindre le

---

<sup>57</sup> FRANCIS et VICKERS 1985a, p. 390. Un débat existe cependant entre les chercheurs qui pensent que les scènes étaient peintes directement sur le monument et ceux qui considèrent que de grands panneaux peints étaient accrochés sur la *Stoa Poikilè* (SHOE MERITT 1970, p. 257-258).

<sup>58</sup> BRUN 2009, p. 152, HIGBIE 2016, p. 186 et DUCREY 2019, p. 406.

<sup>59</sup> SHOE MERITT 1970, p. 256. Il existe un débat sur la signification du panneau de gauche. Pour certains chercheurs, il s'agit bel et bien de la bataille d'Oenoè, mais pour d'autres historiens, ce n'est pas le cas. Mickaël Vickers et Eric David Francis, critiquant le récit de Pausanias, proposent plutôt de voir dans cette scène les préparatifs pour Marathon et l'arrivée des contingents platéens sur le sanctuaire d'Héraclès (FRANCIS et VICKERS 1985a, p. 390 et FRANCIS et VICKERS 1985b, p. 105-106).

<sup>60</sup> ARRINGTON 2015, p. 162.

<sup>61</sup> FRANCIS et VICKERS 1985a, p. 391. « Un regard moderne soulignerait la complémentarité entre deux scènes mythologiques et deux scènes historiques mais c'est une différence que les Grecs ne faisaient pas » (BRUN 2009, p. 152).

<sup>62</sup> L'influence de Cimon est perceptible avec la prééminence de Thésée sur le monument. Il s'agit, en effet, d'une figure mobilisée par le stratège tout au long de sa carrière politique (FRANCIS et VICKERS 1985b, p. 106 et ARRINGTON p. 201).

<sup>63</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Instead, the Athenians allowed him to be depicted as the leader of this epic struggle. He was out in front, exhorting the men, with his arm stretched out toward the Persians* » (ARRINGTON 2015, p. 202).

<sup>64</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Kallimachos was depicted dead but upright, pierced by arrows, terrifying the Persians by his appearance* » (ARRINGTON 2015, p. 203).

trépas, à l’instar de Miltiade, comme pour signifier que leur bravoure fut la porte d’entrée leur permettant de siéger aux côtés des héros de l’épopée<sup>65</sup>.

OENOE	AMAZONOMACHY	TROY TAKEN	MARATHON
ΕΛΛΕΝΟΝ ΠΡΟΜΑΧΟΥΝΤΕΣ	ΑΘΕΝΑΙΟΙ ΜΑΡΑΘΟΝΙ	ΧΡΥΣΟΦΟΡΟΝ ΜΕΔΟΝ	ΕΣΤΟΡΕΣΑΝ ΔΥΝΑΜΙΝ

Figure 2 : Représentation de la Stoa Poikilè. D’après FRANCIS et VICKERS 1985, p. 390.

Pour se convaincre de la proximité entre les sacrifiés de Marathon et les héros de l’épopée, il faut comprendre que la cité n’a pas abandonné les hoplites de Marathon. On trouvait, en effet, devant le tumulus en leur honneur, plusieurs listes de victimes contenant le nom des hoplites tombés dans la plaine de Marathon. Ces stèles ont aujourd’hui disparu, mais on sait grâce à Pausanias qu’elles ont perduré au moins jusqu’en 160 apr. J.-C. puisqu’il a pu les voir de ses propres yeux<sup>66</sup>. Ainsi, durant plusieurs générations, les éphèbes de la cité savaient à qui ils avaient affaire lorsqu’ils rendaient visite aux sacrifiés de Marathon, apportant avec eux offrandes et couronnes<sup>67</sup>. Les cent-quatre-vingt-douze sacrifiés de Marathon sont élevés au rang d’exemples pour les hoplites de demain. Les jeunes hommes ont pour devoir de se montrer aussi braves que leurs pères lorsque viendra leur tour de défendre la cité. Au moment de dresser un tableau synthétique à propos des morts des guerres médiques, nous avons la sensation que ces hommes ont pris part à des batailles de légende où « tous les participants au combat prennent l’allure de héros indomptables dont les actes devaient, par nature, être ceux d’êtres presque divins<sup>68</sup> ». Ce, alors même que le choc de cette fin d’été 490 av. J.-C. avait dû être minime et une bataille à la violence limitée<sup>69</sup>. On voit enfin au travers de ces différents exemples que la mort des hoplites des guerres médiques est instrumentalisée, manipulée – dirions-nous volée ? – pour faire de ces hommes des résistants divins autant que des exemples pour les générations futures. À quelques kilomètres d’Athènes, Sparte a aussi mis en image le sacrifice des soldats qui ont pris part à un autre combat mythique des guerres médiques : la bataille des Thermopyles.

<sup>65</sup> « *The link of Miltiades with the war dead demonstrated that he accepted the risk of death for the community, that he did not just lead the collective but offered his body to the city* ». Traduction personnelle : « Le lien de Miltiade avec les soldats morts à la guerre démontre qu’il a accepté le risque de la mort pour la communauté, qu’il ne s’est pas contenté de diriger un collectif mais bien qu’il a offert son corps à la cité » (ARRINGTON 2015, p. 203).

<sup>66</sup> BRUN 2009, p. 99.

<sup>67</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 247.

<sup>68</sup> BRUN 2009, p. 59.

<sup>69</sup> BRUN 2009, p. 60.

### III. Les Thermopyles : une gestion spartiate de la « belle mort »

#### A) Un sacrifice pour l'éternité : mirage spartiate sur la « belle mort » hoplitique

Étudier la bataille des Thermopyles permet de saisir comment les Spartiates ont géré la mort de leurs hoplites et ont érigé un certain modèle de la « belle mort » au travers d'un événement historique retentissant. En effet, la bataille, devenue mythique dans notre culture contemporaine, n'est pas qu'une obsession moderne. Dès l'époque classique, l'événement est placé à l'écart du cours des choses pour rejoindre le temps de la commémoration. Nous suivrons au fil de ces pages la position de Polly Low pour qui l'image du sacrifice des Thermopyles permet de comprendre les « funérailles, les commémorations et les monuments [spartiates] en général<sup>70</sup> ». Pour atteindre cet objectif, il faut revenir aux temps immédiats et rappeler rapidement les faits. Les connaissances de la bataille dépendent majoritairement – voire exclusivement – du récit proposé par Hérodote dans son livre VII<sup>71</sup>. Nous savons qu'au cours de la deuxième guerre médique, les Spartiates et les alliés tentent d'arrêter l'armée de Xerxès dans le défilé des Thermopyles. Le choix du lieu est justifié « par le fait que c'est le seul endroit où l'on peut bloquer l'armée de terre, là où, à l'entrée de la Grèce centrale, des peuples ont décidé de façon sporadique, de refuser l'allégeance à Xerxès<sup>72</sup> ». Selon Hérodote, les Spartiates – dont leur roi Léonidas parmi les premiers – tombent le troisième jour, après de nombreuses heures de résistance en sortant des parties les plus resserrées du défilé des Thermopyles<sup>73</sup>. Toujours d'après l'historien, ces derniers meurent en raison de la trahison du Mélien Épialtès, fils d'Eurydémus, qui aurait indiqué un sentier secret pour atteindre les Thermopyles en passant au travers de la montagne<sup>74</sup>. La question n'est pas de savoir si Hérodote accuse la bonne personne de cette trahison. Ce qui importe dans le cadre de notre étude est que les Spartiates, les Thébains et les Thespiens sont désormais cernés. À eux s'offre un choix, fuir ou bien – et

---

<sup>70</sup> Traduction personnelle ; texte original: “*burial, commemoration and monumentality at a more general level*” (LOW 2011, p. 1).

<sup>71</sup> « Jusqu'au déclenchement de la Guerre du Péloponnèse (432 av. J.-C.), la mémoire des Thermopyles est tributaire de deux textes : l'épigramme attribuée par Hérodote à Simonide et le récit des faits établi par Hérodote lui-même » (CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 143).

<sup>72</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 89.

<sup>73</sup> « Les barbares de Xerxès avancèrent, et les Grecs de Léonidas, en hommes qui marchaient à la mort, poussèrent cette fois leur sortie plus avant qu'au début, dans la partie plus large du défilé ». Hérodote, *Histoires*, VII, 223 (annexes **HER 10**). On note ici que dans le récit d'Hérodote, Léonidas et les siens sont condamnés à mourir avant même de combattre. N'y a-t-il pas ici, de la part de l'historien, la volonté d'encenser encore un peu plus le sacrifice des hoplites ?

<sup>74</sup> Hérodote, *Histoire*, VII, 213-214 (annexes **HER 8**).

c'est le choix imposé par Léonidas aux siens et aux Thébains – sortir du défilé pour aller chercher la « belle mort » en « exterminant le plus d'ennemis possible<sup>75</sup> ».

Les trois-cents Spartiates et leurs alliés ne purent compter sur aucune aide extérieure sinon leurs alliés placés à leurs côtés dans la phalange. Il n'y eut pas de miracle grec aux Thermopyles. Les Spartiates sont tous tombés sous les coups et les flèches des forces de Xerxès à l'exception d'Aristodémos « seul survivant des trois-cents des Thermopyles et, à ce titre, "trembleur" (*tresantes*) »<sup>76</sup>. Les hommes de Léonidas furent enterrés directement sur le champ de bataille, c'est l'une des rares certitudes que nous avons sur cet épisode<sup>77</sup>. La chose est confirmée par Hérodote<sup>78</sup>. Les fosses communes furent probablement creusées par la population d'Anthélé, car les Thermopyles se situent sur leur territoire<sup>79</sup>. Nous sommes en dehors du territoire de Sparte, et donc, les trois-cents Spartiates furent enterrés loin de chez eux, comme c'est le cas des Athéniens tombés en 490 av. J.-C. Cela dit, le geste ne revêt pas la même signification dans les deux cas. S'il s'agit très probablement d'un honneur qui participe de la mise en image des hoplites de Marathon, il semblerait qu'il s'agisse d'un simple respect de la coutume dans le cadre de la bataille des Thermopyles. En effet, il n'était pas exceptionnel pour un Spartiate d'être inhumé loin de sa cité<sup>80</sup>. C'est ainsi que les Athéniens pouvaient voir régulièrement la tombe dite des Lacédémoniens, morts en 403 av. J.-C., au sein de la nécropole du Céramique, le long de la route qui mène au Péloponnèse<sup>81</sup>. Les honneurs et la mise en image des hoplites passent donc par d'autres éléments. Tout d'abord, la représentation des hoplites morts aux Thermopyles prend place au travers d'un monument évoqué par Hérodote au cours de son enquête.

En l'honneur de ces hommes qui reçurent la sépulture au lieu même où ils étaient tombés et de ceux qui avaient péri avant le départ des troupes congédiées par Léonidas, durent gravées des inscriptions disant : "Ici combattirent un jour contre trois cents myriades quatre milliers d'hommes du Péloponnèse", cela pour eux tous ; et ceci en particulier pour les Spartiates : "Étranger, va dire à Lacédémone que nous gisons ici par obéissance à ses lois". [...] Ce sont les Amphictyons qui ont honoré ces hommes d'épithètes en vers et de stèles »<sup>82</sup>.

---

<sup>75</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 102.

<sup>76</sup> RICHER 1994, p. 59. Aristodémos adopte une attitude suicidaire à Platées pour tenter de laver son honneur. Cet élément montre à quel point la logique de la « belle mort » spartiate est diffuse et acceptée par les Lacédémoniens.

<sup>77</sup> LOW 2011, p. 3.

<sup>78</sup> Hérodote, *Histoire*, VII, 228 (annexes **HER 10**).

<sup>79</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 104-105.

<sup>80</sup> RICHER 2018, p. 243.

<sup>81</sup> LOW 2011, p. 3 et RICHER 2018 p. 244.

<sup>82</sup> Hérodote, *Histoire*, VII, 228 (annexes **HER 10**).

Premier élément intéressant, les hommes et les hoplites tombés aux Thermopyles ont le droit à une sépulture et probablement à une stèle gravée de leur nom. Les stèles étaient sans doute gravées, car Hérodote se dit fier de connaître l'identité de tous les Spartiates tombés aux Thermopyles<sup>83</sup>. Jouir d'une inscription est un honneur pour tout Spartiate et c'est en même temps le symbole de la bravoure de ces hommes. Il s'agit d'une grande récompense car à Sparte « il n'était pas permis d'inscrire sur les tombeaux les noms des morts, excepté ceux des hommes tombés à la guerre et des femmes mortes en couches<sup>84</sup> ». Les hoplites demeurent ainsi dans le monde des vivants au travers d'un nom, résonnance de leur sacrifice plutôt que de leur vie passée. En effet, la formule inscrite sur les stèles de ces hommes avait toujours la même structure, identique à celle que voici : « Ainetos, (mort) à la guerre » (Αἴνετος ἐν πολέμοι) (**B6**). Seule la mort de ces hommes compte. Elle les fige dans leur dernier acte comme si leur vie se résumait à cela. Parce que ces stèles sont disséminées un peu partout dans le monde grec<sup>85</sup>, ces guerriers sont « une foule d'exemples incitant à la vertu<sup>86</sup> » pour l'ensemble des hommes spartiates et, peut-être aussi, pour l'ensemble du monde grec. Voilà à peu près tout ce que sont ces hommes. Ils sont morts avec courage pour défendre leur cité et sont honorés pour cela. Les honneurs s'arrêtent là car leur sacrifice est quelque peu étouffé ; à la fois par la gloire de la cité, mais aussi par l'image et la postérité des rois parmi lesquels Léonidas occupe une place de choix.

Il est commun dans le monde grec de faire parler les morts, comme pour les laisser jouir encore un peu du monde des vivants<sup>87</sup>. C'est ainsi qu'une épigramme est devenue une sentence célèbre : « Étranger, va dire à Lacédémone que nous gisons ici par obéissance à ses lois<sup>88</sup> ». Dans ce cadre, les camarades de Léonidas ne sont pas honorés pour leur acte, mais honorés pour le devoir. Ils n'ont fait ni plus ni moins que réaliser ce qui est attendu d'eux : revenir vivant et vainqueur ou mourir et ne jamais revenir. Il existe en effet à Sparte une tendance générale de

---

<sup>83</sup> « Je me suis informé de leurs noms, comme étant les noms d'hommes dignes de mémoire ; je me suis informé de ceux de tous les trois-cents » (**HER 11**), RICHER 2012, p. 156 et 165.

<sup>84</sup> Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 27, 2-3 (annexes **PLU 10**). Nicolas Richer propose une relecture de ce passage et pour lui Plutarque veut dire : « qu'à Sparte une règle attribuée à Lycurgue permettait que seules les tombes des hommes morts à la guerre et celles des femmes appartenant aux *hierai* ne fussent pas anonymes » (RICHER 1994, p. 55).

<sup>85</sup> « Un argien ayant dit un jour : « Il y a chez nous de nombreux tombeaux de Spartiates », un Laconien répliqua : « Chez nous, en revanche, il n'y en a pas un seul d'Argiens », signifiant par là qu'ils avaient, quant à eux [Les Lacédémoniens], souvent pris pied dans le territoire d'Argos, mais les Argiens jamais dans le territoire de Sparte ». Plutarque, *Traité 15 et 16, Apophtegmes laconiens*, (Anonymes), 20 (Annexes **PLU 1**).

<sup>86</sup> RICHER 2012, p. 157.

<sup>87</sup> Eric Casey rappelle cependant que dans les épitaphes, ce sont les morts qui nous parlent, mais ce sont les vivants qui leur font prononcer ces mots. (CASEY 2004, p. 63).

<sup>88</sup> Hérodote, *Histoire*, VII, 228 (annexes **HER 12**).

la cité à former les *homoioi* dans le but quasi unique de les préparer à triompher ou à mourir sur le champ de bataille. On voit ici comment l'idéologie de la *polis* a intégré les consciences au travers de l'exemple des femmes et plus encore des mères spartiates. De nombreuses sources présentent – avec un brin d'exagération dont il faut prendre toute la mesure, mais qui peuvent tout de même « traduire une certaine réalité<sup>89</sup> » – des femmes joyeuses à la nouvelle de la mort glorieuse d'un fils ou encore la honte et la colère d'une mère qui retrouvent un rejeton vaincu et vivant. Finalement, nous comprenons avec Nicolas Richer que les femmes sont « des gardiennes intransigeantes du comportement attendu des hommes à la guerre<sup>90</sup> » et qu'elles « jouent le rôle d'un public incitant à la vertu guerrière<sup>91</sup> ». Elles sont comme les représentantes d'une cité pour laquelle elles acceptent de donner la vie à un fils pour l'envoyer à la mort. En un mot, la cité organise la vie de ses habitants en vue de mettre en image le sacrifice des membres de l'armée terrestre. À Sparte comme à Athènes, la cité semble s'approprier la mort des hoplites pour en donner une certaine image qui sert nécessairement à l'idéologie de la cité. C'est ainsi qu'à Sparte, les hoplites qui répondent à leur devoir obtiennent la chance de changer de dimension. Ils passent du statut d'homme à celui ambigu de « protecteurs de la cité<sup>92</sup> ».

## **B) Une hiérarchisation des morts et des sacrifices**

À Lacédémone tous les morts ne sont pas égaux. En effet, ce sont les actes mis en œuvre par chacun au cours de sa vie qui déterminent, en partie, la valeur d'un mort. C'est notamment à la vue du respect des normes de la cité, et « en fonction du dévouement obéissant et efficace manifesté à l'égard de la cité, non seulement que les hommes étaient évalués, mais aussi – et surtout – que de nouveaux protecteurs pouvaient être donnés à Sparte. Un homme vertueux et mort pouvait être considéré comme un protecteur de la collectivité qu'il avait servie de son vivant<sup>93</sup> ». Dans ce cadre, « la mort au combat constitue un critère majeur permettant de déterminer la place d'un homme dans la hiérarchie des morts<sup>94</sup> ». Les individus les mieux placés peuvent obtenir ensuite le statut de protecteurs de la cité<sup>95</sup>. Cela dit, au sein même de cette catégorie enviée de « protecteurs de la cité » tous les morts n'étaient pas égaux. Nicolas Richer a montré à plusieurs reprises comment une « hiérarchie des morts » était établie à Sparte :

---

<sup>89</sup> RICHER 2018, p. 254.

<sup>90</sup> RICHER 2018, p. 254.

<sup>91</sup> RICHER 2018, p. 254.

<sup>92</sup> RICHER 2018, p. 243.

<sup>93</sup> RICHER 2018, p. 239.

<sup>94</sup> RICHER 2018, p. 254.

<sup>95</sup> RICHER 2012, p. 132.

« 1) Anonymes ; 2) Hilotes morts au combat ; 3) périèques morts au combat ; 4) femmes appartenant aux *hierai* ; 5) Spartiates morts au combat ; 6) *hires* (dits sans doute *hiroi* par Plutarque), personnages dotés d'un certain charisme au rang desquels auraient été mis les *aristoi*, les meilleurs des Spartiates morts au combat, leur qualité s'étant révélée dans l'épreuve ; 7) chefs spartiates particulièrement méritants, comme Brasidas, mort à Amphipolis en 422 ; 8) rois ; 9) personnages exceptionnels tel le régent Pausanias, tuteur du roi, victorieux contre les Perses à Platées en 479, qui a été victime d'une action de ses compatriotes jugée impie par Delphes et a eu droit, en réparation, à des honneurs analogues à ceux rendus à Léonidas ; 10) un roi, Léonidas »<sup>96</sup>.

Nous remarquons immédiatement que la mort au combat est un tremplin vers le statut de protecteur de la cité. En effet, sur les dix catégories citées par l'auteur, six renvoient à une mort à la guerre sans compter Pausanias, héros des guerres médiques qui n'est pas tombé directement sur le champ de bataille. Ensuite, nous voyons que ce n'est pas la valeur militaire de chacun – à l'exception de quelques rares cas – qui constitue la valeur d'un mort. Ce qui compte c'est le sang, c'est la naissance. En ce sens, les héros des Thermopyles ne sont pas les héros de Marathon. Là où les combattants athéniens symbolisent l'unité, l'égalité et sont érigés en porte-étendards de la démocratie, les morts spartiates ne reflètent que l'image d'une société fortement hiérarchisée dont ils sont fiers. Les citoyens spartiates (*homoioi*) – dont le nom signifie pourtant « les semblables » – ne peuvent être égaux, même dans la mort. Tous peuvent prétendre à devenir des protecteurs de la cité, mais seulement quelques-uns peuvent revêtir le statut de héros, sacrifiés pour la cité.

Seuls peuvent prétendre à ce statut les rois de Sparte, et en particulier Léonidas. Après sa mort et le carnage des Thermopyles, Léonidas fut déclaré « le meilleur des hommes<sup>97</sup> ». Pourtant Léonidas est mort au même endroit que les autres, au même moment que les autres et son seul mérite, comparé aux actes de ses hommes, fut d'être de sang royal. Le récit proposé par Hérodote laisse même penser qu'il tomba parmi les premiers<sup>98</sup> :

« Dès ce moment, les piques de la plupart d'entre eux étaient brisées, et c'est avec leurs épées qu'ils faisaient un carnage des Perses. Pendant cette action tomba Léonidas, après s'être conduit avec la plus grande bravoure, et, avec lui, d'autres Spartiates réputés »<sup>99</sup>.

Aux côtés de Léonidas, furent particulièrement honorés Maron et Alpheios fils d'Orsiphantos<sup>100</sup>, mais tout laisse à penser que ces honneurs particuliers sont liés aux privilèges

---

<sup>96</sup> RICHER 2018, p. 242-243. Voir auparavant RICHER 2012, p. 192.

<sup>97</sup> RICHER 1994, p. 59-60.

<sup>98</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 103.

<sup>99</sup> Hérodote, *Histoire*, VII, 224 (annexe **HER 11**).

<sup>100</sup> RICHER 1994, p. 59-60.

de leur naissance et non à une forme de bravoure inégalée. En effet, la présence d'un patronyme montre que ces hommes font probablement partie de l'élite spartiate<sup>101</sup>. Ces deux courts exemples montrent que la « belle mort » revêt un éclat plus ou moins prestigieux en fonction de la naissance de chaque hoplite. Dans ce cadre, nous voyons à quel point – au-delà de l'événement – la cité modèle une image des combattants qui correspond à l'idéologie de la *polis*. Au sein de cette idéologie, c'est le roi qui doit être particulièrement honoré et nul ne peut l'égaliser.

Paradoxalement, c'est Léonidas qui reflète le mieux l'image de la « belle mort » spartiate et il est seul à pouvoir jouir du statut de héros alors qu'il a connu la mort la plus atroce. Les mots d'Hérodote laissent imaginer les sévices subis par le corps du roi spartiate : « Et au cadavre de Léonidas, de qui il avait entendu dire qu'il était roi et commandant des Lacédémoniens, il fit couper la tête, qu'il ordonna de fixer à un pieu<sup>102</sup> ». Malgré l'horreur de son corps aux Thermopyles et malgré l'absence de ses restes à Sparte, cet homme est devenu un héros. Ainsi, un roi tombé au combat peut légitimement prétendre à une image de héros dans le cœur de ses concitoyens. Plusieurs indices témoignent de ce processus dans le cas particulier de l'histoire de Léonidas. D'abord, au fil du temps s'est imposée l'idée selon laquelle le roi de Sparte ne semble avoir « existé que pour mourir<sup>103</sup> » comme Achille avant lui. Cela est dû encore une fois au récit proposé par Hérodote :

« La Pythie avait en effet répondu aux Spartiates, qui la consultaient au sujet de cette guerre dès son commencement, qu'il fallait ou bien que, Lacédémone fût détruite par les Barbares ou bien que son roi pérît »<sup>104</sup>.

Il s'agit là d'une reconstruction évidente et postérieure aux événements qui laisse transparaître un dilemme que l'on pourrait comparer au dilemme vécu par Achille. Choisir l'anonymat pour Achille, la décadence de Sparte voire la captivité pour Léonidas, ou bien, dans les deux cas, la « belle mort » réservée aux braves. Si la comparaison n'est pas suffisamment claire pour se convaincre de l'héroïsation, il faut poursuivre la lecture du récit d'Hérodote et s'attarder un moment sur la citation de la pythie :

« Vous qui habitez la spacieuse Sparte, ou bien votre grande et célèbre cité est détruite sous les coups des descendants de Persée, ou, si elle ne l'est pas, le pays de Lacédémone pleurera la mort d'un roi de la descendance d'Héraclès »<sup>105</sup>.

---

<sup>101</sup> RICHER 1994, p. 59-60.

<sup>102</sup> Hérodote, *Histoire*, VII, 238 (annexes **HER 13**).

<sup>103</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 42.

<sup>104</sup> Hérodote, *Histoire*, VII, 220 (annexes **HER 9**).

<sup>105</sup> Hérodote, *Histoire*, VII, 220 (annexes **HER 9**).

C'est au travers de cette comparaison que « Léonidas devient un héros, non seulement au sens moderne du terme, mais aussi au sens grec<sup>106</sup> ». En effet, Hérodote fait remonter sa généalogie à Héraclès. En tant que descendant de ce héros, voire en tant que héros lui-même, Léonidas a le droit de recevoir un monument à l'écart des autres combattants sacrifiés aux Thermopyles. C'est très probablement « sur une petite colline que l'on suppose être celle des combats des ultimes survivants<sup>107</sup> » que l'on a érigé ce monument. Ce dernier représente un lion, animal noble qui participe de l'héroïsation de Léonidas. Tout d'abord, l'animal fut particulièrement bien choisi, car lion se dit *lêon* en grec, résonnance du nom du roi de Sparte. Par ailleurs, « le lion est un animal symbolique, employé dans l'iconographie orientale pour désigner la royauté, la force, la puissance. L'utiliser pour Léonidas permet de l'égaliser en l'occurrence à Xerxès<sup>108</sup> », roi quasi divin<sup>109</sup>.

Encore une fois, la comparaison avec les morts de Marathon est éclairante. Nous avons montré plus haut que les morts de Marathon étaient collectivement honorés comme des héros pour « légitimer les jeunes institutions démocratiques<sup>110</sup> ». Au contraire, au sommet de Lacédémone, il n'y a pas de place pour les hoplites anonymes ni même pour les sept-cents Thespiens restés par respect pour Léonidas et écrasés par les Perses<sup>111</sup>, il n'y a de place que pour les lois de la cité et pour les hommes à sa tête. Les images élaborées, véhiculées, manipulées par la cité, sont ensuite érigées en modèles qui ont perduré dans le temps. Par le biais de l'enracinement de ces images dans le temps, l'élaboration de la « belle mort » s'est achevée.

---

<sup>106</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 44.

<sup>107</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 43.

<sup>108</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 44.

<sup>109</sup> « Contrairement à l'opinion de certains auteurs grecs, le roi n'a jamais été considéré lui-même comme un dieu ; mais il n'est pas non plus un homme ordinaire : de par les qualités spécifiques qu'il tient de la divinité, il est un homme au-dessus des hommes [...] Il se situe à l'intersection du monde d'ici-bas et du monde divin » (BRIANT 1996, p. 222).

<sup>110</sup> BRUN 2009, p. 159. **Voir ci-dessus, p. 53-56.**

<sup>111</sup> BRIANT 1996, p. 222.

## IV. Impacts des guerres médiques sur la culture grecque : continuités, mutations, ruptures

### A) La persistance de l'image des hoplites des guerres médiques dans les sources antiques

Les descendants des hoplites des guerres médiques auraient pu mourir et la mémoire de leurs ancêtres avec eux. La « belle mort » n'aurait alors pas porté leur empreinte. Mais il n'en fut rien, les morts de Marathon, de Platées et des Thermopyles ont, d'une certaine manière, perduré dans les esprits des Grecs. Ils étaient une référence, un modèle et une image inégalable.

Dès la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle, Thucydide paraît obnubilé par l'épisode des guerres médiques et semble accorder un profond respect à ses ancêtres. Au cours de son récit de la Guerre du Péloponnèse, l'historien évoque à plusieurs reprises les morts des guerres médiques. Nous commenterons ci-dessous deux extraits qui montrent à quel point ils se sont inscrits dans le temps. Commençons par l'un des passages les plus connus de *l'Histoire de la Guerre du Péloponnèse*. Au cœur de son deuxième livre, l'historien décrit l'oraison funèbre, une institution essentielle de la cité athénienne<sup>112</sup>. Nous sommes à l'hiver 431 av. J.-C. et la première année de guerre touche à son terme. Il est alors temps de rendre hommage aux hoplites et autres guerriers tombés au cours de l'année. Périclès fut l'orateur choisi cette année-là pour rendre hommage aux morts et à leur famille. Dès le début de son discours, il évoque les morts de Marathon et des guerres médiques :

« Je commencerai, en premier lieu, par nos ancêtres. Il est juste et, en même temps, approprié à une circonstance comme celle-ci, de leur offrir l'hommage de ce souvenir. Se perpétuant, en effet, dans notre pays à travers les générations successives, ils nous l'ont, par leur mérite, transmis libre jusqu'à ce jour. Et s'ils sont dignes d'être loués, nos pères le sont encore plus : ils ont ajouté à ce qu'ils avaient reçu tout l'empire que nous possédons et nous ont, non sans dures peines, légué à nous les hommes d'aujourd'hui, cet héritage accru<sup>113</sup> »

Thucydide ne nomme pas directement qui sont les ancêtres, mais nous devinons qu'il évoque, entre autres, les morts des guerres médiques. En effet, la notion de liberté au cœur de l'extrait nous replace dans la logique de la guerre de la liberté contre l'oppression spécifique aux guerres médiques. Par ailleurs, Thucydide inscrit ces hommes dans le temps long, un temps qui n'est pas le temps de l'esprit humain. Thucydide fait des « ancêtres », des soldats immortels inscrits dans la glorieuse histoire des exploits mythiques et historiques. Ces hommes sont les

---

<sup>112</sup> Sur les oraisons funèbres, voir ci-dessous, p. 105-110.

<sup>113</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 36, 1-2 (annexes THU 6).

pères de l'empire athénien, la fierté de la cité. Ils sont le passé, le présent et peut-être aussi le futur. Les morts des guerres médiques sont des immortels. Pour s'en convaincre, il faut voir à quel point ils sont une référence appréciée des Anciens.

Lorsqu'il s'agit de convaincre ou plutôt de persuader une cité alliée ou ennemie, il arrive dans les discours réécrits par Thucydide de mobiliser les ancêtres et notamment les soldats des guerres médiques. C'est ainsi qu'à l'été 428 av. J.-C., les Platéens épuisés par un siège interminable décident de se rendre aux Lacédémoniens. Avant d'ouvrir les portes de la ville, ils envoient parler en leur nom Astymakhos fils d'Asôpolaos<sup>114</sup>. Voici les mots qu'il tint – après réécriture de Thucydide – pour obtenir la clémence des Spartiates :

« Tournez en effet vos regards vers les tombeaux de vos pères, qui, sont morts sous les coups des Mèdes et enterrés chez nous, recevaient de nous, chaque année des honneurs officiels avec les vêtements et toutes les offrandes rituelles, avec tous les fruits de notre terre dont nous leur apportions les prémices, prélevées par des amis sur une terre amicale, offertes par des alliés à leurs anciens compagnons d'armes. Or vous feriez le contraire, si vous preniez une décision inique. Voyez plutôt : quand Pausanias les enterrait, il pensait les mettre dans une terre amie, chez un peuple qui le fut aussi ; mais si vous nous tuez et faites Thébain le pays de Platées, n'est-ce pas abandonner vos pères, vos parents, en pays ennemis, chez leurs assassins, privés des marques d'honneur qu'ils possèdent aujourd'hui ? Et avec cela, vous allez asservir la terre où les Grecs furent libérés, vous voulez désoler les sanctuaires de ces dieux qu'ils ont invoqués pour vaincre les Mèdes, vous allez enlever leurs sacrifices ancestraux à ceux qui les ont établis et fondés »<sup>115</sup>.

Même si les Platéens font ici des sacrifiés des guerres médiques une monnaie d'échange pour la survie de la cité, le respect envers les morts n'en demeure pas moins sincère. En effet, nous voyons que les morts étaient honorés chaque année – visiblement à date fixe, car on évoque les prémices des récoltes – par des commémorations et offrandes. C'est-à-dire qu'à la fin du v<sup>e</sup> siècle, la mémoire des hommes de Marathon et autres batailles est toujours vivace dans les esprits des Grecs. Ces hommes sont immortels et érigés en modèles pour des siècles. Dans ce cadre, la « belle mort » dont ils sont l'expression semble avoir modelé la fin de l'époque archaïque ainsi que l'entièreté de l'époque classique.

En réalité, leur image a perduré durant des siècles, voire des millénaires, ce qui prouve à quel point ces hommes-là sont des immortels. Une inscription issue de Mégare permet de prendre toute la mesure de ce phénomène. Il s'agit d'une inscription de qualité médiocre dans la forme comme dans la langue<sup>116</sup>. En revanche, elle date du iv<sup>e</sup> siècle ou du v<sup>e</sup> siècle après J.-C., ce qui la rend exceptionnelle dans le cadre de notre étude. En effet, un millénaire après les

---

<sup>114</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, III, 52, 1-5.

<sup>115</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, III, 58, 4-5 (annexes **THU 19**).

<sup>116</sup> Voir également : Pausanias, *Périégès*, I, 43, 3. (annexes **PAU 6**).

événements, le souvenir du sacrifice des combattants des guerres médiques semble encore hardant. Mille ans après le conflit, le grand prêtre de Mégare prend la peine de restaurer l'inscription que voici, alors même que la Grèce subit les invasions des Goths.

« L'inscription pour les héros morts durant la guerre perse et gisant ici avait été effacée par le temps, le grand prêtre Helladios l'a fait graver en l'honneur des morts et de la cité. L'auteur en est Simonide :

"Pour Hellade et Mégare, nous voulions voir briller le jour de la liberté et c'est la mort que nous avons reçue en partage, les uns en Eubée et sous le Pélion, en témoigne le sanctuaire de la Sainte-Artémis portant l'arc, d'autres auprès des hauteurs du Cap Mycale, d'autres avant eux à Salamine, et aussi dans la plaine de Béotie, ils s'en allèrent combattre les cavaliers de la Perse. Nos concitoyens ont construit ce monument en notre honneur, au centre de la place de l'hospitalière Nisaia." Jusqu'à nos jours, la cité a fait le sacrifice d'un taureau »<sup>117</sup>.

L'hommage est sincère, respectueux et durable. Les morts des guerres médiques sont définitivement des immortels, images éternelles de la « belle mort ». Sur le long terme, les aspects symboliques des batailles prennent le pas sur la réalité historique. À mesure que le temps passe, le mythe écrase l'histoire. C'est notamment un élément que l'on retrouve dans le cas des Thermopyles. À partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la mémoire des Thermopyles s'efface et l'utilité de la bataille est oubliée. Il demeure en revanche le souvenir du sacrifice des hommes, toujours évoqué avec respect<sup>118</sup>. C'est ainsi que même chez des historiens sérieux comme Diodore de Sicile<sup>119</sup>, la bataille des Thermopyles n'est plus qu'une marche inéluctable des hommes de Léonidas vers le sacrifice<sup>120</sup>, synonyme de « belle-mort ».

## **B) La survie du « mythe » des guerres médiques**

En définitive, Marathon, Platées et les Thermopyles relèvent de l'ordre du discours voire du mythe plus que de l'histoire militaire. Ce sont des batailles porteuses d'images au sein desquelles les hoplites sont au premier plan. Pour bien comprendre le phénomène de mise en image et de représentation de ces hommes, nous pouvons à la fin de ce chapitre comparer nos représentations à celles des Anciens. Patrice Brun a déjà montré qu'excepté les spécialistes, la majorité des gens s'intéressant un tant soit peu à l'histoire ne sont pas encore sortis de l'image

---

<sup>117</sup> IG. VII, 53.

<sup>118</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 152-153.

<sup>119</sup> « On trouve sa réponse énigmatique et obscure et on lui demanda s'il songeait à conduire ses hommes vers quelque action sans importance. Il répondit qu'il les emmenait en principe afin de garder les défilés, mais qu'en fait c'était afin de mourir pour la liberté commune » Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XI, 4, 4 (annexes **DIOa 1**).

<sup>120</sup> CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 154.

imposante des hoplites sacrifiés lors des guerres médiques<sup>121</sup>. En fait, les Grecs rêvaient la mort de leurs hoplites comme l'on pense la mort de Léonidas. Le mythe de l'opposition entre Grecs et Perses n'est jamais mort et inonde encore notre culture contemporaine<sup>122</sup>. C'est ainsi qu'une œuvre graphique puis cinématographique montre à quel point nous aussi – hommes et femmes du XXI<sup>e</sup> siècle – sommes prisonniers de la « belle mort ». En 1998, Franck Miller publiait *300*, une bande dessinée visant à mettre en image la résistance héroïque de Léonidas et de ses hommes. En 2006, l'œuvre est portée sur grand écran par Zack Snyder. Dans ce long métrage tout est exagéré : la violence, le sang, la beauté des femmes et surtout, la mort des trois-cents Spartiates. Après une résistance héroïque, ces derniers finissent par tomber. Mais, ce ne sont pas des Spartiates, ce sont des acteurs bodybuildés, suivant un régime alimentaire strict et adeptes de musculation, qui sont à l'écran. Gérard Butler qui incarne le roi Léonidas mesure par exemple 1,88 mètre pour environ 100 kilos. Inutile de dire que la majorité des hoplites, qui n'avaient accès à la viande et à diverses sources de protéines qu'avec parcimonie, ne pouvaient ressembler à l'acteur. De plus, en tombant dans ce film, ce sont de « beaux morts » qui sont représentés, il n'y a ni décapitation ni mutilation. Au travers de leur sacrifice, les Spartiates forment un magnifique tableau, illustration contemporaine de la « belle mort ».

La majorité des spectateurs savent alors qu'ils ont affaire à une œuvre de fiction, mais durant tout le long du film, on croit en ces hommes et l'on rêve la « belle mort », comme les Grecs rêvaient, sans doute, la « belle mort » d'un frère, d'un époux, d'un père ou d'un ancêtre. Ils avaient conscience de ce qu'était la vraie guerre, mais ils partageaient ensemble des images bien plus douces parce qu'elles étaient érigées en modèles. Elles étaient dans les discours des orateurs, dans les mots des historiens, sur le Parthénon et sur les frises du temple d'Athéna *Nikè*, en un mot, partout.

Reste à voir maintenant si la force de ces images fut telle que le thème de la « belle mort » s'est imposé sur les monuments funéraires publics et privés de l'ensemble du monde grec.

---

<sup>121</sup> Patrice Brun évoque à la fin de son ouvrage consacré à Marathon son dernier voyage sur les lieux de la bataille. Voici ce qu'il écrit : « j'aurais pu réagir aux propos du guide et dire à ce groupe : 'Ne l'écoutez pas ! Ce ne sont que des mensonges !' Mais surtout, parce que j'ai compris à ce moment-là que je n'avais pas à imposer ma vérité à des gens qui n'étaient pas là pour l'entendre. Ils étaient venus à Marathon comme en pèlerinage et c'eut été une faute de goût de les décevoir [...] Une légende se doit d'être belle ; sinon, quel intérêt y aurait-il à la laisser grandir ? » (BRUN 2009, p. 221).

<sup>122</sup> Pour une histoire du mythe des Thermopyles voir CHRISTIEN et LE TALLEC 2013, p. 143-347.

### CHAPITRE 3. IMAGES ET REPRÉSENTATIONS DE LA MORT DE L'HOPLITE SUR LES MONUMENTS FUNÉRAIRES PRIVÉS DES ÉPOQUES ARCHAÏQUE ET CLASSIQUE : L'ACHÈVEMENT DE LA « BELLE MORT »

Avant même la victoire grecque sur les Perses au cours des guerres médiques, les monuments funéraires, stèles et cénotaphes, reflètent l'image de la « belle mort ». En effet, en s'inspirant de l'épopée, les artistes mettent en image le *kalos thanatos*<sup>1</sup>. Ainsi, ils sculptent dans le marbre, pour l'éternité, une certaine manière de représenter la mort de l'hoplite en conformité avec les normes et valeurs d'une époque donnée. Or, les sculpteurs ne sont pas seuls. Ces derniers travaillent toujours pour quelqu'un et en fonction d'une commande souvent passée par une riche et importante famille.

#### I. Les hoplites sur les stèles funéraires : problème méthodologique

Dès l'époque archaïque, les stèles funéraires et cénotaphes représentent des hommes en tenue hoplitique ; et ce, qu'ils soient morts ou non sur le champ de bataille. Nous entendons par stèle « une pierre dressée sur la tombe du défunt pour perpétuer sa mémoire. Objet de soins spécifiques, elle est ointe, parfumée, ceinte de guirlandes et de bandelettes et s'impose comme un substitut du disparu, tout en étant une borne entre deux mondes : celui des Enfers et celui des mortels<sup>2</sup> ». Ajoutons que les stèles funéraires sont des objets commerciaux<sup>3</sup>. C'est-à-dire que les ateliers à l'origine de ces stèles se conforment à un idéal, ou tout du moins à un certain nombre de valeurs partagées, pour vendre un maximum de stèles produites en série<sup>4</sup>. De ce fait, les historiens comme les archéologues sont régulièrement confrontés à des stèles représentant des hommes en tenue militaire. Or, la présence de guerriers sur les monuments funéraires n'indique pas nécessairement que le défunt est tombé sur le champ de bataille, ni même qu'il est l'individu ayant perdu la vie si le monument regroupe plusieurs personnes<sup>5</sup>. Ainsi, la présence de l'équipement militaire cherche souvent à rappeler avant tout que le défunt jouissait de ses droits civiques au sein de la cité<sup>6</sup>. Cela dit, nous pouvons affirmer avec certitude que

---

<sup>1</sup> Sur l'épopée, voir ci-dessus, p. 25-46.

<sup>2</sup> HOFFMANN 1997, p. 19.

<sup>3</sup> HOFFMANN 1997, p. 19.

<sup>4</sup> PICARD 1948, p. 1318-1319 et BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 141. Les stèles sont « la transcription de ces valeurs sociales auxquelles le défunt doit être rattaché dans un langage métaphorique » (HOFFMANN 2002, p. 298).

<sup>5</sup> BERGEMANN 1997, p. 63-79.

<sup>6</sup> Johannes Bergemann développe ainsi l'exemple du relief du citoyen corinthien (CAT 2. 215a et IG II<sup>2</sup> 6859) où l'inscription loue l'*arété* du défunt. Ce dernier est d'ailleurs en armes, mais les différentes parties ne sont pas assorties. Pour l'auteur, la stèle a pour but principal de rappeler le métier de citoyen-soldat du défunt (BERGEMANN 1997, p. 64). Voir également : LEADER 1997, p. 690.

certains des hommes représentés sur ces stèles sont réellement tombés en combattant. C'est le cas notamment des monuments accompagnés d'une inscription comme celle de Démétrios, fils d'Alexès, tombé en première ligne (**B25, Planche IV**)<sup>7</sup>. Mais, même sans inscription, nous pouvons raisonnablement avancer que des hommes sont morts sur le champ de bataille. En s'appuyant sur les listes de victimes, des chercheurs comme Christoph Clairmont ont pu établir des liens très clairs entre des monuments funéraires et des événements précis. Par exemple, Diomnestos du dème de Scambonide est certainement mort à la guerre entre 394 et 387 av. J.-C., car on retrouve plusieurs mentions de ce nom sur les listes de victimes au cours de ces années (**B30, Planche V**)<sup>8</sup>. En définitive, les monuments funéraires répondent à des codes et cherchent toujours à dire quelque chose. Ces monuments produits en série et destinés à être vendus sont donc aussi révélateurs d'un système de pensée spécifique aux cités grecques. Dans ce cadre, il faut prendre en compte les influences réciproques existant entre les cités voire entre les ateliers du monde grec<sup>9</sup>. Cette précision est d'autant plus importante que les monuments funéraires dont il sera question dans ce chapitre n'ont pas toujours été découverts *in situ* et ont parfois une origine encore inconnue. Ainsi, nous tenterons d'analyser des monuments funéraires athéniens, mais aussi des monuments issus d'autres cités en excluant, pour le moment, les listes de victimes.

## II. La « belle mort » sur les monuments privés à l'époque archaïque et au début de l'époque classique

### A) Le « beau mort » sur les monuments funéraires de l'époque archaïque

En raison de son état de conservation exceptionnel, la stèle d'Aristion semble être une des stèles les plus représentatives de la mise en image de la mort de l'hoplite sur les stèles funéraires attiques de l'époque archaïque (**B24, Planche III**). La stèle est, sans doute, l'œuvre du sculpteur Aristoclès<sup>10</sup> vers 510 av. J.-C.<sup>11</sup>. On y découvre un homme en tenue hoplitique, même si tous les attributs du soldat lourdement armé ne sont pas tous représentés<sup>12</sup>. L'homme

<sup>7</sup> Nous pouvons ajouter, sans prétendre à l'exhaustivité : **B26 à B29 (Planche IV)**.

<sup>8</sup> Voir aussi : **B28, B30 à B38 (Planches V à VII)**.

<sup>9</sup> « Il n'est pas possible en effet d'étudier les stèles attiques sans prendre en compte la production dans d'autres cités grecques, en particulier, celle des îles et de l'Ionie, tant pour la forme des monuments que pour les schèmes représentés » (HOFFMANN 2002, p. 294).

<sup>10</sup> CHARBONNEAUX 1940, p. 65, RICHTER 1944, p. 99 et BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 85.

<sup>11</sup> CHARBONNEAUX 1940, p. 67 et HOFFMANN 1997, p. 99.

<sup>12</sup> La présence incomplète de la tenue hoplitique semble même être la norme. Christoph Clairmont précise d'ailleurs que la stèle 3. 930, marquée par la tenue hoplitique, est la plus complète de toutes les stèles à sa connaissance. La stèle comporte un casque attique, une lance, une épée et un bouclier (**CAT 3. 930**).

se tient debout et très légèrement penché vers l'avant<sup>13</sup>. Il adopte une posture de profil, position commune à de nombreuses stèles de l'époque archaïque en raison de l'épaisseur de celles-ci<sup>14</sup>. Du fait de son imposante musculature – ses cuisses notamment sont hypertrophiées – Aristion semble déborder du cadre de la stèle<sup>15</sup>. Selon Jean Charbonneaux et Gisela M. A. Richter une teinte rouge foncé à l'arrière de la stèle devait accentuer cette impression<sup>16</sup>. L'observateur a ainsi la sensation que l'homme pourrait s'extirper du monument à tout moment car la légère inclinaison de l'homme vers l'avant laisse imaginer qu'Aristion s'apprête à s'élancer. Alors, on peut rêver la « belle mort ». On devine que l'homme s'apprête à quitter les siens pour rejoindre le champ de bataille, ou bien qu'il rentre calme et peut-être épuisé de la campagne militaire<sup>17</sup>. Avec la stèle funéraire d'Aristion, nous sommes confrontés à une illustration complète de la « belle mort ». L'homme n'est peut-être pas mort directement à la guerre, mais on l'enferme dans le modèle de la « belle mort » hoplitique. Ici, elle est illustrée par le mouvement mais aussi par la force qui se dégage de la musculature de l'homme. L'ensemble des éléments présente « Aristion comme une sentinelle dans la force de l'âge<sup>18</sup> ». Nous notons ici un glissement par rapport à la « belle mort » des poèmes d'Homère et de Tyrtée. Il n'est plus question de jeunesse mais de « fleur de l'âge », c'est-à-dire un âge autour d'une trentaine d'années, caractérisé par la vigueur physique. Par ce biais, Aristion est aussi un « beau mort » dans la mesure où il se conforme à l'idéal d'un homme de son âge. Aristote écrit en effet : « la beauté de l'homme mûr est d'être apte aux travaux de la guerre, de paraître agréable en inspirant la crainte<sup>19</sup> ».

L'exemple particulier de la stèle d'Aristion est tout à fait représentatif de la mise en image de l'hoplite sur les stèles funéraires de la Grèce archaïque ou du moins de l'Attique archaïque. Pour s'en convaincre, nous nous appuyerons ici sur l'ouvrage pionnier de Gisela M. A. Richter intitulé : *Archaic Attic Gravestones*. Au cours de son enquête, l'historienne a retrouvé de nombreuses stèles, plus ou moins bien conservées, qui ressemblent de près ou de loin à la stèle d'Aristion. Au cœur de son ouvrage, Gisela M. A. Richter évoque le cas particulier d'une stèle remarquable en raison de sa troublante ressemblance avec celle d'Aristion<sup>20</sup>. Les similarités sont si importantes que de nombreux historiens parlent d'une véritable copie à

---

<sup>13</sup> CHARBONNEAUX 1940, p. 61 et HOFFMANN 1997, p. 23.

<sup>14</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 85.

<sup>15</sup> HOFFMANN 1997, p. 23.

<sup>16</sup> CHARBONNEAUX 1940, p. 60 et RICHTER 1944, p. 99-100.

<sup>17</sup> HOFFMANN 1997, p. 23.

<sup>18</sup> HOFFMANN 1997, p. 27.

<sup>19</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, V, 1361, b11 (annexes **ARI 1**).

<sup>20</sup> RICHTER 1944, p. 100.

propos de cette stèle découverte à Thèbes (**B39**)<sup>21</sup>. De nouveau, les passants étaient confrontés à un hoplite car l'homme est armé d'une longue lance. Comme Aristion, l'homme est représenté debout et légèrement de profil. De plus, la partie basse de la stèle conservée aujourd'hui laisse découvrir des jambes très solides, composées de cuisses et de mollets extrêmement musclés. En raison du nombre important de stèles relativement identiques à celles-ci, l'historienne n'hésite pas à parler d'un véritable « thème populaire<sup>22</sup> ». Or, ce motif semble être ancien. En effet, la partie basse d'une stèle, retrouvée sur l'île d'Ikaria et produite entre 550 et 525 av. J.-C., présente des caractéristiques communes avec celles des stèles étudiées précédemment : cuisses puissantes, mollets développés, lance placée derrière les pieds<sup>23</sup>. Voilà comme un leitmotiv iconographique qui se dessine ici. C'est bien difficilement que nous pourrions remonter plus haut dans la chronologie car, à notre connaissance, aucun relief funéraire représentant un hoplite ou un homme seul pour la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. n'est parvenu jusqu'à nous<sup>24</sup>. Si l'on suit Gisela M. A. Richter, les stèles pouvaient déjà représenter des hommes debout, légèrement tournés à la manière de ceux étudiés ci-dessus. Mais sur ce point, nous entrons dans le domaine de l'hypothèse.

Finalement, la stèle d'Aristion n'est exceptionnelle qu'en raison de son état de conservation inégalé et non en raison d'un motif qui serait original. Elle illustre en réalité un motif apprécié des Grecs de l'époque archaïque. Que les hoplites soient morts ou non à la guerre, les artistes soulignent la perte de la vie au cours de « l'éclatante jeunesse » ou dans « la fleur de l'âge » au travers de la mise en image d'une masse musculaire impressionnante et sans doute exagérée.

La beauté et la force physique de soldats, constitutives de la beauté du corps mort, se retrouvent sur d'autres monuments funéraires de l'époque archaïque comme les *kouroi* (littéralement « jeunes hommes »). Ces monuments font partie des premières statues en marbre produites à grande échelle et constituent dans ce cadre le reflet d'une façon de penser la mort à l'époque archaïque<sup>25</sup>. Parmi les monuments les plus connus et étudiés, le *Kouros* de Kroisos tient une place de choix et se montre particulièrement instructif dans le cadre de notre étude

---

<sup>21</sup> Seuls deux éléments notables divergent par rapport à la stèle d'Aristion : la position des mains et le rendu des ptéryges sur la cuirasse (RICHTER 1944, p. 100).

<sup>22</sup> RICHTER 1944, p. 100. Voir notamment : **B39**, **B40** et **B41**. Deux stèles qui ressemblent à celles-ci sont remarquables car elles représentent deux guerriers. La première, trouvée à Laurion, serait plus ancienne que celle d'Aristion (**B42**). La seconde donne à voir deux guerriers dont l'un porte une lance, une épée et un bouclier (**B43**).

<sup>23</sup> **B41**. RICHTER 1944, p. 100, p. 61.

<sup>24</sup> RICHTER 1944, p. 27.

<sup>25</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 88.

(B23, planche III). Il s'agit d'un monument funéraire privé et élitiste qui a été étudié avec beaucoup de précision par Nathan Arrington. Vers 530 av. J.-C., Kroisos meurt à la guerre dans des conditions inconnues. À la nouvelle de sa mort, sa famille décide de lui élever ce monument dans la nécropole d'Anavyssos, dans le sud-est d'Athènes, en souvenir de son nom et de son sacrifice. L'homme est « modelé avec puissance, glorieusement nu, parfaitement proportionné, les cheveux coiffés élégamment<sup>26</sup> ». Il est beau, fort, musclé, mais il est nu. En effet, l'homme est dénué de toute arme offensive ou défensive rendant l'assimilation à un hoplite délicate. Cela dit, la sculpture est complétée par une inscription – s'adressant comme de nombreuses autres épitaphes aux passants<sup>27</sup> – et qui nous permet d'affirmer sans se tromper que l'homme est bel et bien tombé en servant la cité athénienne comme hoplite :

« Tiens-toi debout et pleure devant le mémorial du défunt Kroisos, qu'un jour, combattant au premier rang, Arès le sauvage a tué »<sup>28</sup>.

Dans ce cadre, le *Kouros* de Kroisos associe la « belle mort » à l'esthétique du « beau mort ». Tout d'abord, l'inscription rappelle que l'homme est tombé au premier rang de la phalange. Encore une fois, cela évoque la conception de la « belle-mort » développée par les poèmes de Tyrtée et qui étaient connus à Athènes<sup>29</sup>. Le poète spartiate se plaisait à déclamer que mourir au premier rang était un devoir et un honneur pour la jeunesse en armes, protectrice de la cité. Par ce biais, Kroisos rejoint l'idéal du citoyen-soldat tombé en répondant à son devoir<sup>30</sup>. Mais ce n'est pas tout. L'hoplite n'est pas représenté en armes, blessé et sanguinolent. Au contraire, il est nu<sup>31</sup>, musclé et bien apprêté. Le sculpteur se conforme ainsi aux codes de son époque car « il est vrai que les conséquences inesthétiques de la guerre sont rarement représentées<sup>32</sup> ». Ainsi, par un étrange paradoxe, la beauté du corps mort est exaltée sous les traits d'un corps vivant et intact qui n'a pas été ravagé par la brutalité de la guerre<sup>33</sup>. Or, ce corps intact cherche à dire quelque chose sur Kroisos ainsi que sur sa mort. Dans un très bel article intitulé « corps primitif, corps archaïque », Francis Prost se demande ce que voyait un

---

<sup>26</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Powerfully modeled, gloriously naked, perfectly proportioned, long hair elegantly coiffed* » (ARRINGTON 2015, p. 27).

<sup>27</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 262.

<sup>28</sup> *JG I*<sup>3</sup>, 1240.

<sup>29</sup> Sur la « belle mort » et les productions de Tyrtée, voir ci-dessus, p. 38-46.

<sup>30</sup> ARRINGTON 2015, p. 27.

<sup>31</sup> Sans évoquer la question spécifique des *kouroi*, Geneviève Hoffmann estime que la nudité des jeunes hommes représentés sur les monuments funéraires attiques traduit « l'excellence d'un art de vie fondé sur l'entraînement » (HOFFMANN 2006, p. 66-67).

<sup>32</sup> PIMOUGUET-PEDARROS 2009, p. 26.

<sup>33</sup> Cela dit, dès l'époque archaïque, les artistes commencent à représenter la violence de la guerre mais elle est encore modérée et les souffrances sont étouffées. Il faut attendre l'époque hellénistique pour que les horreurs de la guerre soient représentées de manière plus crue (PIMOUGUET-PEDARROS 2009, p. 28).

Grec devant un *Kouros* ou une *Korè*<sup>34</sup>. Pour l'auteur, les divers éléments qui composent un *Kouros* « élaborent un langage formel spécifique<sup>35</sup> ». Ce langage ne passe pas par des mots mais par un ensemble de caractéristiques physiques : « beauté, jeunesse, nudité<sup>36</sup> » par exemple. Au travers de ces éléments, c'est un véritable écho à la « belle mort » de l'*Iliade* qui se dessine. Par le biais d'une masse musculaire impressionnante figée dans le marbre, Kroïsos et d'autres *Kouroi* incarnent « une certaine idée de l'*arété* virile<sup>37</sup> » mais aussi « la beauté physique et morale [...] du héros guerrier<sup>38</sup> ». Il s'agit d'une idée reprise par François Lissarague qui insiste sur le lien entre puissance musculaire et virilité :

« Dans la sculpture archaïque, les *Kouroi* sont construits avec une rigueur anatomique qui met en évidence leur musculature ; seule une jambe avance tandis que les bras restent collés au corps [...] De cette raideur apparente émane une puissance virile indéniable qui fait de l'homme un corps solidement fiché en terre, droit et inébranlable »<sup>39</sup>.

Cette remarque est d'autant plus vraie pour la fin de l'époque archaïque et pour l'époque classique. Les *Kouroi*, toujours différents en fonction des cités, tendent à adopter au fil du temps des caractéristiques de plus en plus similaires voire identiques<sup>40</sup>. De ce fait, ils portent un langage commun sur la mort du guerrier, voire, de l'hoplite. Ils sont l'incarnation de la « belle mort » et du « beau mort » viril.

## **B) La nudité sur les monuments funéraires, reflet de l'héroïsation des hoplites tombés au combat ?**

Kroïsos rejoint un idéal de beauté qui pourrait s'apparenter, selon certains chercheurs, à la nudité héroïque. En effet, il est étonnant de voir des guerriers lourdement armés représentés nus dans la mesure où personne n'a jamais combattu ainsi. Nous devons donc voir dans ces scènes particulièrement irréalistes un choix artistique qui répond à des codes. Ainsi, en sculptant Kroïsos nu, l'artiste cherche à faire passer un message. À propos de ce *Kouros*, Harvey Alan Shapiro parle d'un « jeune, puissant, idéalisé, héroïquement nu<sup>41</sup> ». Or, l'héroïsation des morts, et notamment des hommes tombés au combat, suscite des débats au sein de la communauté

---

<sup>34</sup> PROST 2006, p. 31.

<sup>35</sup> PROST 2006, p. 33.

<sup>36</sup> PROST 2006, p. 32.

<sup>37</sup> PROST 2006, p. 32.

<sup>38</sup> PROST 2006, p. 32.

<sup>39</sup> LISSARAGUE 2013, p. 85.

<sup>40</sup> PROST 2006, p. 40. Sur les différences entre les *kouroi* en fonction des cités, voir les analyses anatomiques établies par Gisela M. A. Richter (RICHTER 1970, p. 17-21).

<sup>41</sup> SHAPIRO 1991 p. 632. Traduction personnelle ; texte original : « *In sculpture, an obvious example would be a kouros like the Kroisos from Anavyssos, of the 530s : youthful, powerful, idealized, heroically nude* ».

scientifique. Les hoplites sont-ils des héros tombés pour la cité comme Hector, Achille et tant d'autres avant eux ? Geneviève Hoffmann indique que deux camps s'opposent : « entre ceux qui pensent que certaines stèles traduisent une idéalisation des disparus pouvant aller jusqu'à l'héroïsation et ceux qui y voient une reproduction des traits du défunt conforme aux critères stylistiques du temps<sup>42</sup> ». Il ne sera pas question ici d'alimenter à nouveau un débat déjà ancien, mais de tenter de comprendre, à la lumière du cas particulier de la mort de l'hoplite, la signification de la nudité du défunt sur les monuments funéraires afin d'ouvrir une nouvelle piste de réflexion.

Tout d'abord, il semble nécessaire de revenir sur la définition du héros dans le monde grec pour éclairer les enjeux de ce débat. Ce terme peut définir deux réalités différentes. D'abord, le héros est « un être d'exception qui reçoit un culte après sa mort en raison des actes qu'il a accomplis<sup>43</sup> » à la manière des grandes figures de l'*Illiade*. D'après cette définition, les hoplites tombés au combat ne peuvent pas prétendre au statut de héros, à l'exception peut-être des sacrifiés de Marathon et de guerriers tombés dans des circonstances exceptionnelles<sup>44</sup>. Cela dit, on observe à partir de la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. « un culte des morts qui reste anonyme<sup>45</sup> ». À ce titre, et à ce titre seulement, les hoplites tombés au combat peuvent prétendre au statut de héros. D'ailleurs, Harvey Alan Shapiro parle d'héroïsation mais en précisant : « je ne veux pas dire que les morts sont transformés en objets de culte ou en demi-dieux chthoniens [...] mais plutôt qu'ils sont assimilés aux héros dont l'adoration était célébrée dans les poèmes homériques<sup>46</sup> ». D'ailleurs, pour l'auteur, l'inscription est essentielle pour assimiler la bravoure de Kroisos à celle des héros de l'*Illiade*<sup>47</sup>. Dans ce cadre, un certain nombre de monuments funéraires en l'honneur d'hoplites tombés au combat pourraient éventuellement relever de l'héroïsation des guerriers<sup>48</sup>. Nous développerons ici l'exemple d'un monument étudié par Polly Low et datant de l'époque classique. L'historienne pense avoir retrouvé, à Tanagra, des traces de l'héroïsation des hommes tombés au combat au cours de la deuxième

---

<sup>42</sup> HOFFMANN 2002, p. 297. Dès 1948, dans son manuel d'archéologie grecque, Charles Picard écrivait que les Grecs ont eu tendance à « dramatiser le thème funéraire, à éloigner la mort des vivants en le traitant à la manière de héros » (PICARD 1948, p. 1323).

<sup>43</sup> HOFFMANN 2011a, p. 1055.

<sup>44</sup> Dans ce cadre, nous pouvons peut-être établir un parallèle avec les corps nus des soldats de l'Acropole étudiés dans le chapitre précédent (**voir ci-dessus, p. 56-62**). Nous voyons que l'idéal du guerrier nu et musculeux est antérieur aux guerres médiques et que le programme iconographique de l'Acropole a puisé dans des références antérieures pour élaborer une héroïsation des morts dans le cadre de la guerre contre les Perses.

<sup>45</sup> HOFFMANN 2011a, p. 1056.

<sup>46</sup> SHAPIRO 1991 p. 632. Traduction personnelle ; texte original : « by "heroization" I do not mean that the dead are turned into objects of cult or chthonic demi-gods [...] but rather that they are likened to the heroes whose arete was celebrated in the Homeric poems ».

<sup>47</sup> SHAPIRO 1991 p. 632.

<sup>48</sup> Voir notamment : **B23 (Planche III), B44 à B46 (Planche VIII)**.

moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>49</sup>. Il s'agit d'une liste de victimes composée de soixante-trois noms<sup>50</sup>. Sur une pierre noire locale, les noms sont gravés sans patronyme. Au premier abord<sup>51</sup>, la liste semble tout à fait classique. Or, au-dessus des quatre colonnes composées des noms des vaincus, on trouve une cavité. Cette dernière aurait pu être destinée à accueillir offrandes et libations dans le cadre d'un culte funéraire ou héroïque<sup>52</sup>. Mais, en l'état actuel de nos connaissances, cela ne peut être affirmé avec certitude.

À l'inverse, nous aimerions émettre l'hypothèse selon laquelle la nudité n'a pas nécessairement pour ambition d'élever les hoplites tombés au combat au statut de héros, mais qu'elle est plutôt le reflet de codes et valeurs aristocratiques inscrites sur les monuments funéraires. En effet, Johannes Bergemann indique que les représentations de guerriers nus sur les monuments funéraires sont plutôt rares. Or, il ajoute que les athlètes et les chasseurs sont aussi parfois dénudés sur ces monuments<sup>53</sup>. Pour lui, l'absence de vêtement, qui donne à voir la beauté du corps, a pour but premier de dire un âge de la vie. C'est-à-dire que ces monuments cherchent à rappeler que ces hommes sont morts jeunes ou dans la fleur de l'âge en se sacrifiant sur le champ d'honneur. Nous renouons ainsi avec l'image de la « belle mort » héritée de l'épopée<sup>54</sup>. De plus, à Salamine, lorsque ce sont des hoplites qui sont dénudés, ces productions sont souvent commandées par les classes supérieures<sup>55</sup>. Si la nudité représente un âge de la vie et que les monuments représentant des guerriers nus sont majoritairement commandés par l'aristocratie, nous pouvons légitimement penser que ces stèles sont avant tout le reflet de normes aristocratiques<sup>56</sup>. Dans ce cadre, nous pouvons parler d'une récupération de la « belle mort » par les classes supérieures du monde grec qui cherchent à souligner la grandeur du lignage au travers de la beauté du corps de l'hoplite sacrifié.

---

<sup>49</sup> La date précise de l'érection de ce monument est encore inconnue. Polly Low pense que deux événements pourraient être à l'origine de la construction du monument. Soit ce dernier fut érigé en l'honneur des hommes morts dans une escarmouche en 426 av. J.-C. ; soit il fut érigé pour ceux qui sont morts à la bataille de Déliion en 424 av. J.-C. Cette deuxième hypothèse semble plus probable en raison du nombre important de victimes (LOW 2003, p. 103).

<sup>50</sup> LOW 2003, p. 103. *IG*. VII, 585.

<sup>51</sup> Seulement deux noms sont marqués d'informations complémentaires (colonne 1, ligne 16f). On indique que les deux hommes décédés sont issus de la cité d'Érétrie (LOW 2003, p. 103-104).

<sup>52</sup> LOW 2003, p. 104.

<sup>53</sup> BERGEMANN 1997, p. 82.

<sup>54</sup> **Voir ci-dessus, p. 25-28.**

<sup>55</sup> BERGEMANN 1997, p. 82.

<sup>56</sup> Cela dit, pour valider cette hypothèse une étude approfondie de la nudité sur les stèles funéraires hors de Salamine et dans l'ensemble du monde grec semble nécessaire (BERGEMANN 1997, p. 82).

### III. Empreinte des classes supérieures sur les monuments funéraires et instrumentalisation de la mort de l'hoplite

#### A) De coûteux monuments

Xavier de Schutter commence son excellent article intitulé « rituels funéraires et coût des obsèques en Grèce classique » en écrivant : « se faire enterrer coûte cher<sup>57</sup> ». L'auteur montre qu'avant même l'érection d'un monument funéraire, le coût des funérailles est exorbitant et pousse parfois à l'endettement, voire, à la misère<sup>58</sup>. Mais, il est certain que la commande d'un monument constitue au cours du processus funéraire, de loin, la dépense la plus importante<sup>59</sup>. En effet, l'auteur estime « qu'une sépulture relativement modeste devait coûter de une à trois ou même cinq mines<sup>60</sup> ». Il s'agit donc d'une somme relativement importante malgré les législations successives qui visent à limiter le faste des funérailles et la démesure des monuments funéraires<sup>61</sup>. Il est donc évident que les seules familles en mesure d'ériger ce type de monuments funéraires appartenaient *a minima* à la classe moyenne supérieure et, bien souvent, aux élites<sup>62</sup>. Nous suivons ici la thèse d'Alain Duplouy selon laquelle : « la définition de l'élite repose non sur les qualités intrinsèques d'un groupe "aristocratique" défini par le sang ou par le droit, mais sur des stratégies de distinction<sup>63</sup> » des individus au sein de la *polis*. C'est-à-dire qu'il « n'existe donc pas de *nobilitas* archaïque qui aurait monopolisé, de génération en génération, l'avant-scène de l'histoire grecque<sup>64</sup> ». Dans ce cadre, les élites devaient lutter chaque jour pour atteindre ou consolider une position favorable au sein de la cité grecque. En effet, les *poleis* étaient marquées par l'*agôn* : un esprit de rivalité quotidien dans les domaines de la vie publique, artistique et intellectuelle<sup>65</sup>.

---

<sup>57</sup> DE SCHUTTER 1989, p. 53. Daniela Marchiandi ajoute que les individus et familles à l'origine des périboles funéraires doivent être qualifiés de « notables » (MARCHIANDI 2011, p. 150-151).

<sup>58</sup> DE SCHUTTER 1989, p. 53-60.

<sup>59</sup> DE SCHUTTER 1989, p. 61.

<sup>60</sup> DE SCHUTTER 1989, p. 65. Afin de prendre la mesure de l'importance de cette somme il indique qu'un manteau devait coûter en moyenne 20 drachmes et un bœuf 40 à 50 drachmes au début du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>61</sup> Voir ci-dessous, p. 85-86.

<sup>62</sup> Un débat ancien existe sur l'existence ou non d'une aristocratie au sein des cités grecques.

<sup>63</sup> DUPLOUY 2018, p. 19.

<sup>64</sup> DUPLOUY 2018, p. 20.

<sup>65</sup> Cet esprit semble hérité de l'œuvre d'Homère. En effet, la pratique du duel, à la vie, à la mort, par les héros de l'*Illiade* correspond à un « l'idéal guerrier de la société aristocratique » où l'on cherche à prendre l'avantage sur autrui (MAUDUIT 2011, p. 43).

## B) La récupération de la mort des hoplites par les illustres familles

La commande d'un monument funéraire coûteux et remarquable était ainsi un levier utilisé par les élites pour devenir un citoyen ou une famille en vue. De ce fait, il faut désormais étudier le style des monuments funéraires, mais aussi et surtout le « contexte d'utilisation de ces œuvres<sup>66</sup> ». En effet, le comportement agonistique des grandes familles pour devenir le « meilleur des Grecs<sup>67</sup> » est à l'origine de l'édification de somptueux monuments funéraires. Ainsi, une large part des stèles funéraires et cénotaphes privés de notre corpus nous ont été transmis par les familles les plus aisées et les plus éminentes du monde grec<sup>68</sup>. C'est ainsi qu'à l'extrême fin de notre période, la famille d'Aristaunotès fils d'Archenautès du dème d'Halaï a fait construire un splendide monument funéraire en l'honneur de ce dernier (**B28**)<sup>69</sup>. Il s'agit d'un *naiskos* très imposant et composé de cinq grandes parties : une base, un fronton, deux murs latéraux et, au centre, Aristaunotès sculpté en ronde-bosse et équipé de la parure hoplitique<sup>70</sup>. L'ensemble a été très coûteux car il était également richement décoré. En effet, des traces de peinture au moment de sa découverte laissent penser que le mur du fond était peint en bleu tandis qu'une peinture rouge devait souligner l'intérieur du bouclier<sup>71</sup>. Du jaune devait accompagner les murs latéraux et la barbe d'Aristaunotès était originellement peinte. Le fait que les lèvres d'Aristaunotès soient légèrement ouvertes rappellent qu'il s'agit là d'une œuvre d'une grande finesse, de bonne qualité et donc d'une production extrêmement coûteuse<sup>72</sup>. Sans en arriver à ce degré d'individualisation du mort sur les monuments funéraires<sup>73</sup>, de nombreuses familles riches de l'époque classique ont fait ériger de somptueux monuments en l'honneur d'un des leurs. Nous pouvons citer des œuvres comme le monument en l'honneur de Dexiléos (**B26, Planche IV**) ou encore celui de Sosias et Kephisodoros (**B34, Planche VI**)<sup>74</sup>.

Or, la récupération de la mort d'un proche tombé au combat est un moyen pour une famille de se mettre en avant car il est désormais bien connu qu'en élevant des monuments

---

<sup>66</sup> Longtemps, les historiens se sont intéressés à la « création artistique » des monuments archaïques mais ont laissé dans « l'ombre les commanditaires et le contexte d'utilisation des œuvres » (DUPLOUY 2006b, p. 74).

<sup>67</sup> DUPLOUY 2018, p. 35.

<sup>68</sup> Voir notamment : **B26, B28, B29 (Planche IV), B31 (Planche V), B34 (Planche VI), B46 à B50 (Planches VIII à X)**.

<sup>69</sup> Cet homme a peut-être trouvé la mort au cours de la guerre lamiaque entre 323 et 322 av. J.-C. (**CAT 1. 460**).

<sup>70</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 132, PIMOUGUET-PEDARROS 2008, p. 25. Aristaunotès est équipé d'une cuirasse associée à une chlamyde qui recouvre ses épaules. Son bras gauche porte un bouclier aujourd'hui endommagé et sa tête est protégée par un casque. Sa main libre devait sans doute tenir une lance ou une épée (**CAT 1. 460**).

<sup>71</sup> **CAT 1.460**.

<sup>72</sup> Charles Picard remarquait dès le milieu du XX<sup>e</sup> siècle que le *naiskos* d'Aristaunotès tout comme le monument en l'honneur de Dexiléos étaient des œuvres extraordinaires qui se distinguaient du lot des stèles produites en série (PICARD 1948, p. 1318-1319).

<sup>73</sup> PIMOUGUET-PEDARROS 2008, p. 25.

<sup>74</sup> Pour un commentaire de la stèle, **voir ci-dessous, p. 149-150**.

funéraires à la gloire d'un membre de l'*oikos*, « la famille exaltait moins la gloire du mort que sa propre puissance<sup>75</sup> ». Dans ce cadre, la beauté du sacrifice et la noblesse du corps mort n'avaient d'autres fins que d'éclairer la grandeur de la famille à l'origine de l'érection du monument, si bien que ce n'est plus l'hoplite tombé sur le champ de bataille qui est resplendissant<sup>76</sup> : la beauté vient désormais du monument et de la main du sculpteur auquel la famille du défunt a sacrifié un joli pécule<sup>77</sup>. En effet, l'épigraphie des VII<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles av. J.-C. nomme régulièrement l'individu à l'origine de l'organisation des funérailles ou le commanditaire du monument funéraire<sup>78</sup>. Par ce biais, « tout en témoignant de la douleur et du chagrin causé par la mort d'un proche, l'auteur du monument en profitait également pour attirer l'attention sur lui<sup>79</sup> ». S'acheter les services d'un grand sculpteur ou l'érection d'un monument très coûteux permettait de s'approcher du statut de famille au premier plan de la cité. Dans ce cadre, le commanditaire du monument prend parfois plus de place que le défunt honoré par une stèle funéraire ou un cénotaphe, dans la mesure où le premier est nommé alors que le second demeure anonyme<sup>80</sup>. Or, les hoplites morts au combat n'ont pas échappé à l'instrumentalisation de leur mort par leur famille, voire par leurs compagnons<sup>81</sup>. Pour illustrer le propos, nous développerons deux exemples. Nous analyserons d'abord l'inscription en l'honneur de Pythion de Mégare évoqué par Alain Duplouy, puis, nous reprendrons l'exemple filé du Kouros de Kroisos et nous l'analyserons à la lumière de ce qui a été dit précédemment.

Au cours du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., un certain Pythion de Mégare a perdu la vie à la guerre<sup>82</sup>. L'inscription gravée sur son monument funéraire indique notamment : « il massacra sept hommes, brisant sept lances sur leur corps, et embrassa la gloire honorant son père auprès du peuple entier » (**B51**). La référence à la lance évoque une opposition entre deux phalanges. Il est très probable que l'homme servait comme stratège mais il semble possible qu'il ait été protégé par une parure hoplitique<sup>83</sup>. L'épigramme funéraire montre ici très clairement que la gloire de Pythion n'existe pas pour elle-même, mais bien qu'elle se reflète sur son père, fier

---

<sup>75</sup> DE SCHUTTER 1989, p. 62.

<sup>76</sup> Rappelons ici que les stèles funéraires sont produites en série. À l'exception de très rares cas, les traits réels du défunt ne sont pas représentés sur le monument funéraire.

<sup>77</sup> DUPLOUY 2006a, p. 129.

<sup>78</sup> DUPLOUY 2006a, p. 122.

<sup>79</sup> DUPLOUY 2006a, p. 122.

<sup>80</sup> DUPLOUY 2006a, p. 127.

<sup>81</sup> DUPLOUY 2006a, p. 137-149.

<sup>82</sup> Selon certains chercheurs comme Patrice Brun, Pythion de Mégare est mort en raison de la défection de Mégare en 446 av. J.-C. (BRUN 2005, p. 40). À l'inverse, d'autres historiens pensent que l'homme aurait perdu la vie au cours de la bataille de Tanagra en 457 av. J.-C. (DUPLOUY 2006a, p. 314).

<sup>83</sup> BRUN 2005, p. 21.

d'avoir engendré un fils tombé en brave. Ici, la « belle mort » de Pythion rayonne sur son père<sup>84</sup>. Il s'agit là d'une idée que l'on retrouve d'ailleurs chez Tyrtée et exaltée au travers de l'épigraphie funéraire qui renoue avec une œuvre connue de tous ou presque<sup>85</sup>.

L'instrumentalisation de la mort de l'hoplite se retrouve également au travers de la forme même du monument funéraire en l'honneur de l'hoplite tombé au combat. Pour illustrer le propos, appuyons-nous à nouveau sur l'exemple du *Kouros* de Kroisos. Le monument en marbre mesure exactement 1,94 m, ce qui se rapproche des 2,02 m de la stèle funéraire d'Aristion ; deux productions privées dont la taille est jugée impressionnante par Nathan Arrington<sup>86</sup>. Elles devaient dépasser largement les hommes et femmes de la Grèce antique et donner une impression de force, de solidité et de grandeur. Ainsi, ces monuments funéraires ont été élevés pour être vus, de loin et par tous. Faire construire un monument aussi grand que le *Kouros* de Kroisos était alors un moyen pour les illustres familles grecques de donner à voir la grandeur du foyer, la générosité des commanditaires, mais aussi le sacrifice pour l'ensemble de la patrie d'un fils qui a embrassé toutes les qualités attendues du citoyen-soldat. Or, cette logique n'est pas limitée à l'Attique et s'applique partout dans le cadre d'une compétition entre élites qui s'étend à l'ensemble du monde grec. Ainsi, dans de nombreuses cités « les nécropoles étaient autant des lieux d'hommage et de souvenir pour les défunts, qu'elles n'étaient un terrain de compétition sociale pour leurs proches et, partant, une source de prestige non négligeable vis-à-vis de la communauté<sup>87</sup> ».

La glorification du défunt au service de la sphère privée ne disparaît pas à la fin de l'époque archaïque et au cours de l'époque classique. Toutefois, au travers des relations entre les individus et la cité, mais aussi en raison de la compétition que se livrent les élites, l'iconographie funéraire se transforme et donne à voir une énième définition de la « belle mort ».

---

<sup>84</sup> « Il est descendu chez Hadès, digne d'être envié au regard de tous ». *IG I<sup>3</sup> 1353 (B51)*.

<sup>85</sup> **Voir ci-dessus, p. 38-44.**

<sup>86</sup> ARRINGTON 2018, p. 27-29.

<sup>87</sup> DUPLOUY 2006a, p. 149.

## IV. Mutations de la « belle mort » de la fin des guerres médiques à la bataille de Chéronée

### A) La persistance des monuments funéraires privés malgré les législations successives

Les représentations d'hoplites sur les monuments funéraires privés ne disparaissent pas au cours de la période classique. Pourtant, partout dans le monde grec, une législation homogène cherche à encadrer, voire contrôler, la manifestation ostentatoire du deuil des familles ayant perdu un proche<sup>88</sup>. Cette législation comporte parfois des clauses spécifiques pour le cas de guerriers ayant perdu la vie au combat<sup>89</sup>. À Gortyne, à Ioulis sur l'île de Kéos, à Thasos, à Delphes, à Athènes, à Sparte ou encore à Gambreion, une législation stricte sur les funérailles et les monuments funéraires a été retrouvée grâce à un copieux corpus épigraphique<sup>90</sup>. Or, « Cette dispersion législative témoigne [...] du souci partagé des législateurs d'horizons différents de surveiller de près les familles en deuil<sup>91</sup> ». Il s'agit ici de museler les messages des élites au profit du discours de la cité sur la mort des citoyens. Si Cicéron dit vrai<sup>92</sup>, la législation solonienne limitait, dès la naissance de la démocratie<sup>93</sup>, le faste des monuments funéraires au sein de la cité athénienne :

« Mais par la suite, ainsi que l'écrit Démétrius de Phalère, comme les funérailles et les lamentations commençaient à entraîner de grandes dépenses, Solon les supprima par une loi [...] Quelque temps après, étant donné l'extension de ces tombeaux que nous pouvons voir dans le Céramique, la loi prescrivit que "nul ne ferait un tombeau qui exigerait un travail supérieur à celui de dix hommes en trois jours", et on ne devait l'embellir d'aucun toit ni le surmonter de ce qu'on appelle là-bas des hermès ; on n'avait pas la permission de célébrer la gloire du défunt, si ce n'est à l'occasion d'obsèques nationales, et nul ne pouvait prendre la parole en dehors de celui qui était officiellement désigné pour cette tâche. L'affluence excessive des hommes et des femmes était interdite afin de réduire les démonstrations d'affliction ; car le rassemblement des personnes multiplie l'expression du deuil »<sup>94</sup>.

Cela dit, cette législation qui interdisait d'employer plus de dix hommes pendant trois jours pour l'élaboration d'un monument funéraire permettait, en réalité, de créer de très beaux produits dont la stèle d'Aristion ou encore le *Kouros* de Kroisos font partie<sup>95</sup>. Par ailleurs, nous

---

<sup>88</sup> DAMET et MOREAU 2017, p. 133.

<sup>89</sup> *Plutarque, Vie de Lycurgue*, 27, 2-3 (annexes **PLU 10**).

<sup>90</sup> DAMET et MOREAU 2017, p. 133.

<sup>91</sup> DAMET et MOREAU 2017, p. 133.

<sup>92</sup> « Mais la chronologie de Cicéron est incertaine et sa terminologie est ambiguë ». Traduction personnelle, texte original : « *But Cicero's chronology is uncertain and his terminology ambiguous* » (BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 90). Voir également STUPPERICH 1994, p. 93, MARCADE 2014, p. 8 et ARRINGTON 2015, p. 51.

<sup>93</sup> LEADER 1997, p. 684.

<sup>94</sup> Cicéron, *Traité des Lois*, II, 25-26, 64-65 (annexes **CIC 1**).

<sup>95</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 121-122.

pouvons raisonnablement penser que les lois de Solon n'étaient pas régulièrement observées. En effet, les législateurs successifs ont tenté de limiter la grandeur des monuments funéraires. Toujours à Athènes, une seconde législation entre 510 et 480 av. J.-C. a tenté d'encadrer l'érection de stèles et cénotaphes. En 317 ou 316 av. J.-C., Démétrios de Phalère parvenait enfin à faire appliquer la législation<sup>96</sup>. Or, les historiens savent qu'une loi, si elle est sans cesse répétée, est dans les faits très mal appliquée. Ainsi, les monuments funéraires privés, représentant des hoplites ou la « belle mort », n'ont jamais complètement disparu durant la période qui nous intéresse. En effet, dès la fin des travaux sur le Parthénon, vers 440 av. J.-C., les stèles funéraires réapparaissent en grand nombre car les graveurs cherchent du travail et sont vite embauchés par les élites qui souhaitent honorer un hoplite tombé au combat<sup>97</sup>. Ainsi, même après la récupération et l'instrumentalisation de la mort des hoplites par les cités grecques avec l'établissement de l'oraison funèbre et l'organisation du cimetière public athénien, des stèles privées, écrasées par le discours officiel des *poleis*, demeurent.

## **B) Mutations des monuments funéraires privés au début de l'époque classique**

La stèle de Pollis est la preuve que les stèles funéraires représentant des hoplites tombés au combat ne disparaissent jamais en Attique (**B52, Planche XI**), pas même durant la période de creux entre les premières législations sur le faste funéraire et la fin des travaux sur l'Acropole. Il n'est pas tout à fait certain que cette stèle soit une production issue d'une famille athénienne, mais certains indices vont dans le sens d'une stèle attique. En effet, le nom Pollis est avéré à Athènes au début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et l'inscription laisse penser qu'il est mort durant les guerres médiques, comme hoplite<sup>98</sup>, en combattant les Thraces au service de Xerxès. Par ailleurs, cette même inscription nous pousse à émettre l'hypothèse selon laquelle il s'agit d'un monument privé :

« Je parle, moi, Pollis cher fils d'Asopichos, n'étant pas mort en lâche, avec les blessures des Thraces, oui moi-même »<sup>99</sup>.

L'inscription renoue avec le champ lexical de la « belle mort » si chère aux élites. Elle insiste sur le fait que Pollis n'est pas mort en lâche, c'est-à-dire, qu'il a tenu son rang au sein

---

<sup>96</sup> DE SCHUTTER 1989, p. 61 et HOFFMANN 2002, p. 293.

<sup>97</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 122. Pour Ruth E. Leader, les raisons du retour des monuments funéraires à ce moment sont débattues (LEADER 1997, p. 684).

<sup>98</sup> Nu, il porte tout de même des attributs hoplitiques : un casque, un fourreau, une épée, une lance et un bouclier (GROSSMAN 2001, p. 98).

<sup>99</sup> SEG 41-413. Traduction personnelle.

de la phalange comme Kroisos avant lui. Ainsi, nous imaginons mal comment une stèle funéraire publique pourrait encenser un unique individu au détriment de la phalange pourtant miroir de valeurs démocratiques. Nous analyserons donc ce monument comme une stèle privée et nous chercherons à travers elle des indices sur les représentations de l'hoplite au début de l'époque classique. Janet Burnett Grossman a montré que cette stèle appartient au style sévère et qu'elle est représentative des mutations de la représentation de l'hoplite entre l'époque archaïque et l'époque classique<sup>100</sup>. En effet, à l'époque archaïque, les hommes représentés en armes sont toujours immobiles, droits et figés pour l'éternité. Avec le style sévère, les hoplites demeurent immobiles. Les sculpteurs insistent encore sur la musculature, mais le défunt donne la sensation d'un mouvement imminent. Les hoplites ne sont plus seuls, mais souvent intégrés sur un champ de bataille et en action à l'image de Pollis<sup>101</sup>. Visiblement, le goût pour des hommes en mouvement a perduré tout au long du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et n'est pas resté cantonné à Athènes ni même à l'Attique. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, Wilhelm Vollgraff a consacré un article à « deux stèles de Thèbes »<sup>102</sup>. Depuis, ces deux stèles ne semblent pas avoir été étudiées en profondeur. La première, celle de Mnason (**B3**), « provient de Kazi, c'est-à-dire de la nécropole située au bord de la route de Thespies<sup>103</sup> ». La seconde, la stèle de Rynchon (**B4**), « a été trouvée en octobre 1890, dans la ville même, encastrée dans le mur d'un moulin<sup>104</sup> ». Toutes deux sont remarquables car elles sont réalisées sur un calcaire noir à grain issu du Mont Ktipas proche de la route de Thèbes<sup>105</sup>. Elles étaient aussi destinées à être peintes et le faible relief, à peine visible, n'avait d'autre utilité que de guider la main du peintre<sup>106</sup>. Rien ne semble rapprocher ces stèles de la fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à celle de Pollis<sup>107</sup>, à l'exception du mouvement. Très légèrement vêtus, ces deux hommes qui portent l'*hoplon* sont en mouvement et se tiennent prêts à affronter un ennemi à tout moment. Ce long exemple nous montre que cette représentation de l'hoplite sur les monuments funéraires a fait florès, au moins, jusqu'en 330 av. J.-C., et ce, même si le motif est contesté au cours du iv<sup>e</sup> siècle av. J.-C. par d'autres images et représentations<sup>108</sup>. Ainsi, Christoph Clairmont a recensé plusieurs dizaines de stèles, produites entre 480 av. J.-C. et 330

---

<sup>100</sup> GROSSMAN 2001, p. 98.

<sup>101</sup> GROSSMAN 2001, p. 98.

<sup>102</sup> VOLLGRAFF 1902, p. 554-570.

<sup>103</sup> VOLLGRAFF 1902, p. 554.

<sup>104</sup> VOLLGRAFF 1902, p. 554.

<sup>105</sup> VOLLGRAFF 1902, p. 554.

<sup>106</sup> VOLLGRAFF 1902, p. 556 et ARAVANTINOS 2010, p. 282-287.

<sup>107</sup> Mnason est peut-être mort en 424 av. J.-C., au cours de la bataille de Délion (BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 218 et GROSSMAN 2001, p. 101).

<sup>108</sup> Voir ci-dessous, p. 203-241.

av. J.-C., représentant des hoplites, seuls, au combat, tantôt vainqueurs, tantôt vaincus<sup>109</sup>. Mais alors, que peut bien signifier ce motif qui tend à s'éloigner du modèle de la « belle mort » archaïque ?

### C) La signification du motif de l'hoplite au combat sur les monuments funéraires à l'époque classique

Les travaux d'historiens répondant à cette question sont assez peu nombreux, mais sont suffisants pour émettre une hypothèse sur la signification de ce motif sur les monuments funéraires privés. Tout d'abord, Isabelle Pimouguet-Pédarros a remarqué, en s'intéressant à la mise en image de la guerre en peinture et en sculpture, que les représentations de phalanges hoplitiques sont extrêmement rares au sein de l'art grec des époques archaïque et classique<sup>110</sup>. Il est en effet étrange que la réalité stratégique de la guerre en Grèce soit à ce point écrasée par la représentation du guerrier individuel qui est nécessairement fautive. Cela est d'autant plus étrange que plusieurs œuvres montrent que les artistes savaient représenter la phalange hoplitique<sup>111</sup>. Or, ce choix artistique tend à mettre en image la « belle-mort ». En effet, François Lassarague a montré que les céramiques attiques cherchent à figer sur l'œuvre l'*aristeia* des guerriers au détriment de la célébration de l'organisation stratégique de la phalange hoplitique<sup>112</sup>. Isabelle Pimouguet-Pédarros écrit, à raison, que « cela est particulièrement perceptible dans le domaine de la sphère privée à travers les stèles funéraires du IV<sup>e</sup> siècle et de la période hellénistique<sup>113</sup> ». De ce fait, dès l'époque archaïque et encore plus à l'époque classique, les artistes auraient cherché, dans le domaine de la céramique comme sur les stèles funéraires<sup>114</sup>, à établir un lien très clair entre le défunt représenté seul et les héros de l'*Illiade* qui combattent en solitaire. Pour illustrer le propos, nous pouvons nous appuyer sur la stèle funéraire de Stratoklès, fils de Proklès (**B56, Planche XIII**). Le monument représente deux hommes qui portent l'*hoplon*. La stèle se distingue de celles avec un motif similaire par le biais de la violence de l'assaut. Les deux hommes sont extrêmement proches et rien autour d'eux ne va les empêcher d'en découdre. Christoph Clairmont démontre d'ailleurs que le flottement des

---

<sup>109</sup> Voir **B25 à B27 (Planche IV)**, **B31 (Planche V)**, **B47 (Planche IX)**, **B48 (Planche X)**, **B52 à B62 (Planches XI à XIII)** Cela dit, il n'est pas certain que toutes les stèles citées ici soient des stèles privées.

<sup>110</sup> PIMOUGUET-PEDARROS 2009, p. 14.

<sup>111</sup> Dans le domaine de la céramique, l'olpè Chigi met clairement en scène une phalange hoplitique avec des détails sur l'armement très réalistes (PIMOUGUET-PEDARROS 2009, p. 15 et p. 20-21).

<sup>112</sup> PIMOUGUET-PEDARROS 2009, p. 24.

<sup>113</sup> PIMOUGUET-PEDARROS 2009, p. 24.

<sup>114</sup> « La volonté des artistes d'établir un lien entre l'image du guerrier en action et celle du héros de l'épopée existait déjà dans la peinture sur vase du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. » (PIMOUGUET-PEDARROS 2009, p. 25).

vêtements dans le dos de l'assaillant souligne la véhémence de celui-ci<sup>115</sup>. D'une seconde à l'autre, il peut littéralement se retrouver sur l'hoplite au sol. Cette stèle semble être une véritable illustration des combats singuliers de l'épopée qui met toujours en scène des duels mortifères<sup>116</sup>. Sur ce monument, comme sur ceux avec un motif similaire, les artistes semblent renouer avec l'imagerie de la « belle mort », voire du beau mort, héritée des temps reculés et de la tradition de l'épopée :

« Si l'on considère l'ensemble de notre documentation, il apparaît que les Grecs, dès l'époque archaïque, ont cherché à rattacher les scènes de combat non pas à la réalité du temps mais à l'idée qu'ils se faisaient d'eux-mêmes à la guerre. Cette idée reposait sur une imagerie guerrière tirée de l'épopée et de la légende. Les poèmes homériques, et en particulier l'*Illiade*, semblent avoir fourni un important réservoir d'images dans lesquelles les combats prenaient la forme de luttes entre individus. Cela explique certainement que le guerrier concentrant ses efforts aux côtés de ses compagnons d'armes n'ait pas retenu l'attention des artistes, à la différence du guerrier isolé et/ou individualisé dont l'action pouvait se confondre avec celle du héros remportant seul la victoire face à l'ennemi »<sup>117</sup>.

Nous avons montré plus haut que la notion d'héroïsation des morts au combat doit être nuancée, mais il est évident que les stèles funéraires donnaient à voir une image connue de tous et destinée à adoucir l'image de la mort. Il ne s'agissait pas ici de transformer un hoplite en héros de l'*Illiade*, mais bien, de montrer que le citoyen-soldat se conformait à un modèle et tentait de se montrer aussi brave que les combattants de l'épopée. Or, les sources nous ont aussi transmis l'antithèse de l'hoplite vainqueur et glorieux. Quelques fois, l'hoplite se retrouve au sol, désarmé et sur le point d'être achevé.

Dans le monde grec, la violence de la guerre est souvent minorée par les artistes. Cela dit, à l'époque archaïque, les monuments funéraires commencent à montrer la réalité de la mort de l'hoplite<sup>118</sup>. Les artistes donnent à voir des soldats blessés par une lance, piétinés par des cavaliers ou encore gisants au sol, tandis que le combat fait rage autour d'eux<sup>119</sup>. Il faut donc s'interroger ici sur le motif de l'hoplite au sol. Nous laisserons volontairement de côté les motifs

---

<sup>115</sup> CAT 2, 217.

<sup>116</sup> « Après lui, Achille s'en prend à Démoléon, vaillant défenseur des siens au combat, fils d'Anténor. Il le pique à la tempe, en traversant son casque aux couvre-joues de bronze. Le casque de bronze n'arrête pas la pointe, qui le perce, furieuse, et brise l'os ; la cervelle au-dedans est toute fracassée : l'homme est dompté en plein élan. C'est ensuite Hippodamas – qui vient de sauter de son char et qui s'enfuit devant lui – qu'il frappe au dos de sa pique. L'homme exhale sa vie en un mugissement ». Homère, *Illiade*, XX, 393-403 (annexes **HOM 15**).

<sup>117</sup> PIMOUGUET-PEDARROS 2009, p. 29.

<sup>118</sup> Ce motif ne se limite pas à la sculpture. En ce qui concerne la céramique on peut citer sans prétendre à l'exhaustivité : une coupe à figures noires (Peintre proche du peintre d'Heidelberg, Berlin, Staatliche Museum, Antikensammlung, V.I. 3402) et une amphore à figures noires, (Peintre de Munich, Munich, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München, 1410). Pour un bref commentaire voir : ARRINGTON 2015, p. 19-22.

<sup>119</sup> PIMOUGUET-PEDARROS 2009, p. 27-28.

représentant un hoplite au sol face à un autre guerrier à pied pour nous intéresser plus particulièrement aux monuments opposant un hoplite à un cavalier<sup>120</sup>. Parmi les monuments funéraires comportant ce motif, le monument en l'honneur de Dexiléos a été régulièrement étudié. Si la figure du cavalier est désormais bien connue, rares sont les travaux qui se sont intéressés à l'hoplite vaincu par Dexiléos. Nous savons que Dexiléos, du dème de Thorikos, a perdu la vie au cours de la guerre de Corinthe en 394 ou 393 av. J.-C., à l'âge de vingt ans<sup>121</sup>. Ce dernier est très probablement enterré sous un monument public, mais sa famille a fait ériger ce cénotaphe près de la voie sacrée et à portée de vue du cimetière public athénien<sup>122</sup>. La tête inclinée<sup>123</sup>, il s'apprête à se jeter sur sa victime, à savoir, un homme portant l'*hoplon*. Certes, cet hoplite est fictif et n'a d'autre raison d'exister que d'être une proie pour Dexiléos. Mais, il n'en demeure pas moins qu'il est un indice sur la façon dont on pense la mort de l'hoplite à l'époque classique. Sur cette stèle, l'hoplite au sol va mourir, c'est une certitude. Il nous faut donc analyser le sens de ce motif. Commençons par décrire la situation désespérée dans laquelle se trouve l'hoplite. Entièrement nu, il a la tête tournée vers Dexiléos tout en tendant le bras pour se protéger le visage à l'aide de son bouclier<sup>124</sup>. La nudité de la victime montre que l'artiste à l'origine de la stèle a apporté du soin à la réalisation de l'hoplite, qui fait partie intégrante du monument. Ainsi, l'hoplite porte en lui un message.

Nathan Arrington a été l'un des premiers à s'intéresser à cet hoplite boudé des historiens et à tenter de décrypter le message qu'il porte en lui. Nous le suivons lorsqu'il écrit : « Après l'implication de la cavalerie dans la Tyrannie de 404/403, les cavaliers sont encore plus étroitement liés aux sentiments oligarchiques. Les monuments privés en l'honneur des morts de la guerre n'hésitent pas à louer la supériorité des cavaliers<sup>125</sup> ». Dans ce cadre, Dexiléos représenterait les élites qui fournissent de nombreux cavaliers aux cités en guerre. Il pourrait aussi représenter des sentiments oligarchiques qui perdurent malgré l'entrée de nombreuses cités dans la voie démocratique. Ainsi, ce monument serait symptomatique de la volonté des familles illustres de célébrer un individu singulier au détriment de l'ensemble de l'armée<sup>126</sup>. Alors, il se pourrait que, par un brillant jeu de miroir, l'hoplite vaincu au sol représente les tendances démocratiques ou du moins la démocratie athénienne. De ce fait, ce monument serait

<sup>120</sup> Voir notamment **B26, B27, B47 (Planche IX)** et **B59 (Planche XIII)**.

<sup>121</sup> **CAT 2, 209**, BERGEMANN 1997, p. 63, RHODES et OSBORNE 2003, p. 41-42 et ARRINGTON 2015, p. 205.

<sup>122</sup> BERGEMANN 1997, p. 63.

<sup>123</sup> PICARD 1948, p. 13 et BERGEMANN 1997, p. 59.

<sup>124</sup> **CAT 2, 209**.

<sup>125</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *After the involvement of the cavalry in the Tyranny of 404/403, knights were even more closely linked to oligarchic sentiments. Private monuments to the war dead do not hesitate to laud the superiority of the riders* » (ARRINGTON 2015, p. 232).

<sup>126</sup> ARRINGTON 2015, p. 206-207.

tout simplement une réminiscence des idées oligarchiques au sein d'une cité qui a érigé les hoplites, et surtout leur mort, en miroir de la démocratie. Selon nous, le monument de Dexiléos symbolise la célébration des grandes familles, indépendamment de la législation funéraire athénienne. Ajoutons enfin que le motif a fait florès. Ce dernier a été repris sur de nombreux supports tout au long de l'époque classique<sup>127</sup>. Le motif existait déjà avant l'érection du monument funéraire en l'honneur de Dexiléos, mais ce monument a aussi inspiré la céramique à un moment où les cités démocratiques – et notamment Athènes – ont cherché à voler la mort de l'hoplite pour en faire les porte-étendards de la démocratie<sup>128</sup>. Finalement, ce monument est la preuve que tout au long de l'époque classique, de grandes familles ont rêvé de fondre sur la démocratie et de l'abattre tout comme Dexiléos s'élance sur l'homme au sol pour lui arracher son dernier souffle.

En définitive, les stèles privées semblent toujours se conformer à un idéal. Cet idéal est tantôt hérité de l'épopée et des héros de l'*Iliade*, tantôt d'une réalité politique perdue au moment de l'érection du monument. Ces stèles privées, qui répondent à des codes, portent donc en elles une certaine idée de la mort de l'hoplite. La mort semble toujours être idéale. Là-dessus s'entendent les grandes familles et les cités du monde grec.

\*        \*  
\*  
\*  
\*

Trois éléments ont forgé le creuset de la « belle mort » : l'épopée, les guerres médiques et les monuments funéraires privés qui ont permis une mutation des premières définitions de la *kalos thanatos*. Nous l'avons vu, les premiers à jouir de la « belle mort » sont les héros de l'*Iliade*. Ces derniers, au travers de la bouche du poète, prétendent mourir sans peur. Malgré tout, quelques lapsus d'Homère laissent entrevoir la crainte des héros de perdre la vie même s'ils y gagnent le renom pour l'éternité. Les héros se battent seuls et loin de la phalange hoplitique pour défendre le sol nourricier. En mourant, ils tombent avec élégance telle la flore abattue, fauchée ou arrachée. Voilà comment meurent les héros : ils combattent avec force et tombent avec douceur. Une fois vaincus, ils sont de « beaux mort » car leur disparition prématurée fixe pour toujours leur « éclatante jeunesse ».

Dès l'époque archaïque, les familles grecques ont cherché à établir un parallèle entre la mort des hoplites et celle des héros de l'épopée. Pourtant, nous avons vu qu'il est difficile de

---

<sup>127</sup> CAT 2, 209, GOETTE 2009, p. 193 et ARRINGTON 2015, p. 206-207

<sup>128</sup> Voir ci-dessous, p. 97-112.

parler de héros. Les hoplites ne se rapprochent de ce statut que par leurs actes, leur conduite et leur bravoure. Ils ne sont pas des héros. Ils sont des sacrifiés qui ont fait de leur mieux pour imiter les exploits des acteurs de la guerre de Troie. Après leur mort, les épigrammes honorant les hoplites reprennent ainsi les lieux communs de l'épopée. Comme les héros, les hoplites tombent comme des arbres et comme des fleurs, et les stèles funéraires fixent pour toujours l'*arété* des guerriers tombés durant leur « éclatante jeunesse ». En définitive, dans le domaine du discours sur la mort de l'hoplite, les survivants, les endeuillés, les familles et les cités tendent à conformer la mort de l'hoplite à la définition de la « belle mort » fournie par Homère.

L'autre moment fondateur de la « belle mort » a été constitué par les guerres médiques. L'ampleur du conflit, la réussite éclatante des Grecs et le récit officiel athénien à propos du conflit ont permis d'achever l'élaboration de la « belle mort ». À la manière d'Homère, on raconte que les hoplites sont tombés pour défendre l'autonomie des cités grecques. Comme dans l'*Illiade*, on souligne la bravoure des combattants, tandis qu'à Sparte, la cité encense un sacrifice qui se conforme aux préceptes de Tyrtée. De ce fait, les sacrifiés de Marathon et des guerres médiques sont peut-être les seuls qui peuvent être élevés au rang de héros et les seuls qui jouissent d'une « belle mort » quasi identique à celle définie par l'épopée. En effet, à Marathon par exemple, offrandes et couronnes de fleurs sont régulièrement déposées là où les hoplites sont tombés, à la manière d'un culte. Par ailleurs, le programme iconographique de l'Acropole tend à rapprocher les actes d'hoplites ordinaires pris dans un événement extraordinaire aux actions héroïques des héros et demi-dieux. Le discours sur la mort des hoplites dans le cadre des guerres médiques semble donc se conformer à l'idéal défini par Homère. Pourtant, des glissements sont d'ores et déjà perceptibles. Il n'est plus question d'honorer un seul combattant, un seul cavalier ou un unique brave ; les cités concernées cherchent désormais à encenser le sacrifice d'inconnus qui ont simplement tenu leur rang au sein de la phalange hoplitique au cours d'un combat collectif où les duels singuliers n'ont plus leur place.

Dans le même temps, les stèles funéraires et cénotaphes privés semblent se conformer à la genèse de la « belle mort ». À nouveau – et malgré les législations successives visant à limiter le faste des monuments privés – l'iconographie funéraire tend à encenser le sacrifice d'un seul. Comme chez Homère, le mort est beau parce qu'il est tombé durant son « éclatante jeunesse » ou « dans la fleur de l'âge ». Mais, au travers de la nudité dite héroïque, les familles endeuillées cherchent peut-être à établir un parallèle entre la mort de l'hoplite et celle des héros. Les hoplites au combat rappellent ainsi les héros de l'*Illiade* puisqu'ils combattent, au moins fictivement, seuls. Il s'agit ici d'un moyen pour les illustres familles, toujours en quête de

reconnaissance, de se donner à voir au travers du sacrifice d'un des leurs, mais aussi de diffuser des normes et valeurs au travers de monuments vus et compris de tous.

Finalement, nous avons montré que l'iconographie et l'épigraphie, mais aussi les sources littéraires des époques archaïque et classique, se nourrissent de l'épopée mais s'en éloignent sans cesse pour répondre aux besoins politiques des cités ou pour s'adapter aux désirs privés. Ainsi, la « belle mort » est toujours figée dans la pierre mais, en réalité, elle bouge et se transforme au fil du temps et des besoins de chacun.

Or, très tôt, les cités grecques, et tout particulièrement Athènes, ont cherché à contrôler la mort de l'hoplite : du champ de bataille aux commémorations, en passant par les funérailles et le programme iconographique des monuments funéraires publics, les cités ont cherché à voler la mort de l'hoplite et à imposer leur vision de la « belle mort ». Dans ce cadre, les *poleis* se conforment à la genèse de la « belle mort », mais s'en éloignent également pour s'adapter aux besoins politiques du moment.



## PARTIE II : INSTRUMENTALISATION ET REPRÉSENTATIONS DE LA MORT DES HOPLITES : DE L'AGORA À L'OIKOS

La mort des hoplites, l'enlèvement de leurs corps et la gestion de leur image et de leur souvenir constituent une affaire fondamentalement politique. Les *poleis* du monde grec s'occupent de tout. Il revient aux familles endeuillées de se taire et de se plier aux injonctions des lois de la cité. L'existence même des hoplites est politique et c'est la raison pour laquelle toutes les cités du monde grec se sont sérieusement investies dans la gestion de leur mort. Ces soldats lourdement armés sont tour à tour les reflets de la démocratie, de l'oligarchie, voire de « l'idéologie de la cité<sup>523</sup> ».

Dans ce cadre, Athènes a élevé les hoplites au rang d'égéries masculines de la démocratie dont l'image est embellie par le sacrifice pour la cité. Dans cette cité, tout échappe aux *oikoi* car Athènes vit au rythme des célébrations du *patrios nomos*. Cette « loi ancestrale » permet en réalité d'instrumentaliser la mort de l'hoplite pour servir la démocratie. Le moment où un citoyen, choisi pour ses qualités, prononce l'oraison funèbre en l'honneur des morts de l'année, constitue un moment fort marqué par le champ lexical de la « belle mort ». L'ensemble du discours est alors orienté vers la célébration de la démocratie. Les pratiques athéniennes, à l'exception de l'oraison funèbre, existent sous des formes plus ou moins ressemblantes dans le reste du monde grec : que les cités vivent sous un régime démocratique ou oligarchique. Dans ce modèle, les pratiques spartiates semblent faire exception, mais elles aussi servent une idée : louer les qualités de l'oligarchie. Ainsi, l'image de la « belle mort » semble se diffuser dans l'ensemble du monde grec par le biais des pratiques et des législations spécifiques à chaque cité. À première vue, seule la cité parle, seul le régime compte : les familles sont écrasées, étouffées, contraintes au silence.

Mais, s'arrêter là serait tomber dans le piège laissé par les oraisons funèbres, stèles publiques et autres listes de victimes. Longtemps, les historiens ont considéré que le message diffusé par la cité prenait toute la place et que les motifs choisis et diffusés dans la cité ont servi de modèle pour l'élaboration de monuments et images privés. Il n'y aurait eu qu'un message, qu'une « belle mort » et une unique image de la mort de l'hoplite construite par et pour les *poleis*, puis mobilisée par les *oikoi* dans le cadre du deuil privé. Mais, c'est une erreur. En

---

<sup>523</sup> L'expression est forgée par Nicole Loraux dans *l'Invention d'Athènes*. Pour un retour historiographique sur la notion voir : AZOULAY et ISMARD 2022, p. 20-27.

réalité, des voix s'élèvent et les familles ont élaboré à leur manière une image de la mort de l'hoplite. Il était donc question d'une coexistence entre un discours public et un discours privé. Ces derniers étaient tantôt complémentaires, tantôt opposés. Le second chapitre de cette partie part donc en quête des interactions entre ces deux discours pour en saisir les oppositions, mais aussi et surtout les influences réciproques entre espaces publics et espaces privés, qui n'étaient pas cloisonnés comme cela peut être le cas dans nos sociétés modernes.

## CHAPITRE 4. MOURIR POUR LA DÉMOCRATIE OU PÉRIR EN OLIGARQUE : L'INSTRUMENTALISATION DE LA MORT DES HOPLITES PAR LES CITÉS DU MONDE GREC

À notre connaissance, aucune cité du monde grec n'a abandonné les hommes morts à la guerre. L'enjeu était trop important pour déléguer les tâches funéraires qui s'étendent du rapatriement des corps des hoplites à l'ensevelissement. En effet, derrière les honneurs rendus aux morts et les pieux discours – sans doute sincères en partie – se cachaient des enjeux politiques importants. Avec l'établissement et l'enracinement du *patrios nomos*, Athènes magnifiait la démocratie au travers de la figure de ses morts. Comme Athènes, les innombrables cités du monde grec ont cherché à encenser tantôt la démocratie, tantôt l'oligarchie voire des régimes aristocratiques. Entre Athènes et les autres cités, les honneurs rendus aux morts divergent et servent des buts divers. Pourtant, une idée semble commune à l'ensemble des *poleis* : transformer les hoplites et les guerriers morts en braves en des exemples destinés à être suivis par les générations à venir dans l'optique d'affermir les cœurs de futurs citoyens-soldats.

### I. Athènes ou l'instrumentalisation de la mort de l'hoplite au sein d'une cité démocratique

#### A) Intérêts et déroulement du *patrios nomos* pour la démocratie athénienne

Athènes, cité qui tend vers la démocratie depuis le VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., semble avoir pris complètement en main la gestion de la mort de l'hoplite. La *polis* gère cette mort du champ de bataille à l'ensevelissement en passant par les éloges funèbres. En effet, s'est développée à Athènes une institution nommée *Patrios Nomos* – littéralement « la loi ancestrale<sup>1</sup> » – qui accapare la mort de l'hoplite et des guerriers en général. Derrière les éloges du sacrifice des hoplites tombés en braves, la cité semble instrumentaliser leur sacrifice pour servir ses intérêts politiques, mais aussi pour sculpter l'image qu'elle veut se donner d'elle-même. Dans ce cadre, la cité se nourrit des images de la « belle-mort » héritées des périodes passées et, dans le même temps, impose sa représentation de la mort de l'hoplite. Par ailleurs, magnifier la mort du soldat lourdement armé consiste, en effet, à encenser le symbole du citoyen-soldat mort pour la patrie. Ériger le sacrifice de l'hoplite en action extraordinaire revient, de fait, à placer la naissante démocratie en modèle politique inégalable. Si bien que l'histoire personnelle, voire intime de

---

<sup>1</sup> CLAIRMONT 1983, p. xxiv.

l'hoplite, se confond avec l'Histoire politique athénienne. Sa vie et sa mort sont dès lors tout entières absorbées par la grande Histoire de la *polis*. Or, cette histoire est celle de la démocratie. Nous proposerons ici d'étudier l'appropriation de la mort de l'hoplite par la cité athénienne en suivant l'organisation des funérailles publiques, « selon l'usage traditionnel<sup>2</sup> » décrit par Thucydide : enlèvement des cadavres, ensevelissement dans le Céramique, et prononciation des *épitaphioi logoi* par d'éminents citoyens. En un mot, nous verrons que « ce que les funérailles publiques disent, c'est la démocratie telle qu'elle se veut<sup>3</sup> ». Or, comme la démocratie se plaît à exalter le sacrifice de tous les citoyens pour la cité, il est très difficile ici de distinguer le sort des hoplites de celui des autres guerriers tombés au combat. Le déroulement des funérailles publiques athéniennes est désormais bien connu des historiens grâce au livre II de *La Guerre du Péloponnèse* rédigé par Thucydide<sup>4</sup>. L'historien commence par préciser que les corps sont ramenés au sein de la cité athénienne<sup>5</sup>. Être enterré sur le champ de bataille étant une faveur exceptionnelle accordée par la cité :

« Au cours du même hiver, les Athéniens selon l'usage traditionnel chez eux, firent des funérailles officielles aux premiers morts de la guerre. Voici comment ils procèdent. Les ossements des défunts sont exposés, deux jours à l'avance, sous une tente que l'on a dressée ; et chacun apporte, à son gré, des offrandes à qui le concerne. Puis, au moment du convoi, des cercueils de cyprès sont transportés en char, à raison d'un par tribu : les ossements y sont groupés, chaque tribu à part ; et l'on porte un lit vide, tout dressé : celui des disparus, dont on a n'a pas trouvé les corps pour les recueillir »<sup>6</sup>.

Tous les soldats sacrifiés sont donc concernés par le *patrios nomos*. Riches et pauvres, *hippeis* et hoplites, disparus et retrouvés jouissent tous également des mêmes honneurs décrits par Thucydide. Après l'exposition des corps, un long cortège se dirige vers un monument public édifié aux frais de la cité où les restes des morts de l'année sont enterrés<sup>7</sup>. Enfin, un citoyen important de la cité prononce l'oraison funèbre en l'honneur des guerriers<sup>8</sup>.

Les gestes, rituels et attentions décrits par Thucydide revêtent tous un sens qui est parfois difficile à comprendre. Un rapide retour sur la date de naissance du *patrios nomos* peut nous aider à en saisir le sens.

---

<sup>2</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 34, 1-3 (annexes **THU 5**).

<sup>3</sup> LORAUX 1978, p. 805.

<sup>4</sup> Pour une description détaillée et commentée du déroulement des funérailles publiques, voir SINEUX 1999, p. 107-109.

<sup>5</sup> Le processus commence dès après que le perdant a reconnu sa défaite et la mise en place d'une trêve permettant de récupérer les cadavres de guerriers et d'hoplites notamment (ARRINGTON 2015, p. 33).

<sup>6</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 34, 1-3 (annexes **THU 5**).

<sup>7</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 34, 4-5 (annexes **THU 5**).

<sup>8</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 34, 4-5 (annexes **THU 5**).

## B) Réformes démocratiques et funérailles publiques, des réalités contemporaines

La date de naissance du *patrios nomos* est encore sujette à débat, mais revenir sur l'épineuse question de la datation de l'institution permet de montrer qu'elle accompagne la naissance puis l'affirmation de la démocratie<sup>9</sup>. Dès 507 ou 506 av. J.-C., les sources mentionnent des soldats enterrés publiquement, sans doute en dehors des murs d'Athènes<sup>10</sup>. La stèle est bâtie près de l'Euripos en l'honneur de ceux qui sont tombés contre les Chalcidiens<sup>11</sup>. Or, à cette date, Athènes est bouleversée par les réformes de Clisthène<sup>12</sup>. Dès 508 av. J.-C., le législateur organise les dix tribus qui deviennent le fondement de la naissante démocratie même si l'on parle encore pour le moment d'isonomie. C'est aussi à cette date qu'il réforme les institutions athéniennes avec la mise en place de la Boulè des Cinq-Cents destinée à représenter les citoyens de chaque tribu. 507 av. J.-C. fait aujourd'hui office de *terminus post quem* et peut laisser penser que la naissance de cette institution est contemporaine des premières mesures démocratiques. Ensuite, il est absolument certain que les funérailles publiques tendent réellement à s'imposer vers 470 ou 460 av. J.-C. Après les guerres médiques, les funérailles publiques deviennent plus régulières. En 470 av. J.-C., la cité fait revenir les corps des Athéniens tombés lors du conflit avec Égine et honore leur sacrifice avec un monument funéraire le long de la route vers l'Académie<sup>13</sup>. Or, les vestiges du monument portent une inscription qui indique la présence de cavaliers mais aussi d'hommes à pied, sans doute des hoplites<sup>14</sup>. De ce fait, il semblerait que les hoplites aient été honorés très tôt par la jeune cité démocratique. D'autres traces de funérailles publiques sont visibles pour les années 465 ou 464 av. J.-C. en l'honneur de ceux qui sont tombés dans l'expédition de Cimon sur la rivière Eurymédon<sup>15</sup>. L'institution s'impose donc dès la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et semble précéder la réalisation systématique de listes de victimes<sup>16</sup>. En revanche, l'érection de monuments imposants et collectifs est consubstantielle du retour des victimes au sein de la cité athénienne.

---

<sup>9</sup> ARRINGTON 2015, p. 2 et p. 49-51, CLAIRMONT 1983, p. 83-84.

<sup>10</sup> CLAIRMONT 1983, p. 9. Par ailleurs, certains historiens comme Felix Jacoby ont pensé que la pratique des funérailles publique pourrait remonter à Solon (JACOBY 1944, p. 38). À l'inverse, Christoph Clairmont indique qu'il faut distinguer les traces d'un *patrios nomos* très ancien et le *patrios nomos* comme institution installée, organisée et régulière (CLAIRMONT 1983, p. 11). Par conséquent, les stèles funéraires financées par la cité athénienne avant les réformes de Clisthène semblent secondaires (STUPPERICH 1994, p. 93).

<sup>11</sup> ROBERTSON 1983, p. 88 et ARRINGTON 2015, p. 42.

<sup>12</sup> STUPPERICH 1994, p. 93, BIARNE 2011, p. 517-518 et ARRINGTON 2015, p. 42.

<sup>13</sup> JACOBY 1944, p. 49, CLAIRMONT 1983, p. 12 et p. 44.

<sup>14</sup> ARRINGTON 2015, p. 102.

<sup>15</sup> CLAIRMONT 1983, p. 12 et LORAUX 2022, p. 88-90.

<sup>16</sup> CLAIRMONT 1983, p. 13.

### C) De la fosse commune aux listes de victimes

Les hommes morts au combat – et notamment les hoplites – jouissent d’un monument élevé aux frais de la cité au sein du cimetière du Céramique. Il est dès lors intéressant de s’attarder sur l’iconographie funéraire des monuments inscrits au sein du *Dèmosion Sèma*.

Cette partie du cimetière est connue des historiens, d’une part par les découvertes archéologiques et d’autre part grâce au premier livre de la *Description de la Grèce* de Pausanias. Ce dernier observe le cimetière – et décrit une vingtaine de monuments en l’honneur de guerriers<sup>17</sup> – bien après la disparition du *patrios nomos*<sup>18</sup>. Depuis longtemps, les historiens situent le cimetière public athénien le long de la route qui mène à l’Académie derrière les portes du Dipylon<sup>19</sup>. Cela dit, les découvertes archéologiques tendent à laisser penser que les monuments funéraires publics n’étaient pas érigés dans un seul et unique espace mais bien éclatés dans l’ensemble du cimetière du Céramique<sup>20</sup>. Il est en revanche certain que le cimetière du Céramique était ponctué par la présence de monuments funéraires en l’honneur d’hoplites ou les représentant directement dans le marbre. De nombreux restes d’hoplites ont été déposés au sein de fosses sur lesquelles était généralement dressé un monument représentant des guerriers. L’ensemble était associé à la liste des victimes du conflit. Si l’on en croit Pausanias, le plus ancien *polyandrion* encore debout au moment où il visite le Céramique était le monument collectif en l’honneur des Athéniens tombés dans la guerre contre les Éginètes<sup>21</sup> :

« On a encore enterré là, les Cléoniens qui vinrent dans l’Attique avec les Argiens, (je dirai à quelle occasion, lorsque j’en serai à la description d’Argos), et les Athéniens qui firent la guerre aux Éginètes, quelque temps avant l’invasion des Mèdes. Le Peuple d’Athènes avait par une loi très sage, admis les esclaves, qui l’avaient mérité, aux honneurs de la sépulture publique, et avait permis d’inscrire leurs noms sur des cippes. Ces inscriptions portent que ces esclaves avaient combattu vaillamment auprès de leurs maîtres »<sup>22</sup>.

De nombreux autres monuments collectifs en l’honneur des guerriers parsemaient le cimetière du Céramique. Si l’on en croit Felix Jacoby<sup>23</sup>, le premier *polyandrion* vu par Pausanias en entrant dans le cimetière a été le monument collectif en l’honneur de ceux défaits

---

<sup>17</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 110.

<sup>18</sup> Selon de nombreux historiens, Pausanias est notre source la plus sûre à propos du *Dèmosion Sèma* même si le cimetière a subi de nombreux dommages avec les expéditions de Philippe V en 200 av. J.-C. et de Sylla en 86 av. J.-C. (JACOBY 1944, p. 42, BOARDMAN et KURTZ 1971 p. 109 et CLAIRMONT 1983, p. 29).

<sup>19</sup> GOETTE 2009, p. 188.

<sup>20</sup> GOETTE 2009, p. 188.

<sup>21</sup> ARRINGTON 2015, p. 40. Voir *supra* la présence probable d’hoplite sous le monument.

<sup>22</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 29, 7 (annexes PAU 2).

<sup>23</sup> JACOBY 1944, p. 48, BRADEEN 1967, p. 321-367, CLAIRMONT 1981, p. 30 et p. 133. La chronologie établie par Félix Jacoby, un temps critiquée, est désormais acceptée par la majorité des historiens (SINEUX 1999, p. 107).

à Drabescos en 465 ou 464 av. J.-C.<sup>24</sup>. Thucydide indique à propos de cette bataille que les Athéniens prirent le contrôle des Neuf-Routes. La bataille fut terrestre et non navale. La présence d'hoplites est donc tout à fait probable<sup>25</sup>. Cela dit, il n'est pas question ici de dresser une liste exhaustive des *polyandria*, mais de voir en quoi leur édification au-dessus des corps des hoplites est représentative de l'enracinement de la démocratie athénienne. À première vue, enterrer les guerriers au sein d'une fosse commune semble placer les guerriers sur un pied d'égalité. Tous sont morts pour la cité et tous sont enterrés de la même manière, dans une même fosse commune, lors d'une même cérémonie et sous un unique monument<sup>26</sup>. Dans ce cadre, la cité athénienne semble célébrer l'égalité civique entre les citoyens. Il n'y a plus d'élites, plus de cavaliers, plus de commandants ni de stratèges, il n'y a plus que des citoyens tombés pour la cité. Cette impression d'égalité – que nous nuancerons par la suite – est renforcée par l'édification systématique de listes de victimes.

À propos des listes de victimes, Pausanias commet une erreur<sup>27</sup>. Le voyageur indique que les tombes des hommes morts à la guerre « sont surmontées par des stèles portant les noms et le dème de chacun<sup>28</sup> ». Même si les listes de victimes sont souvent fragmentaires<sup>29</sup>, nous savons qu'en réalité, les listes de victimes du *Dèmosion Sèma* ne contenaient pas de patronyme ni même de démotique<sup>30</sup>. La seule indication sur la vie des guerriers tombés pour la cité réside dans l'organisation des listes de victimes par tribu. En effet, Christoph Clairmont considère que celles dont « la mention de la tribu est préservée sont si nombreuses que l'on peut parler d'une caractéristique standard des listes de victimes<sup>31</sup> ». La seule chose que nous savons sur ces hommes qui ont tout donné à la cité – qu'ils soient cavaliers, hoplites ou rameurs<sup>32</sup> – est leur tribu. L'évocation de ladite tribu est alors un moyen rapide et efficace pour établir un lien très clair entre la mort du citoyen soldat et la démocratie<sup>33</sup>. Quelques fois, le théâtre d'opérations

---

<sup>24</sup> « Il y a aussi le tombeau de tous les Athéniens qui ont trouvé la mort dans les combats sur terre ou sur mer, sauf pour les combattants de Marathon. Car pour ceux-ci, en raison de leur bravoure, on fit leur tombeau sur place. Quant aux autres, leurs tombes sont au bord de la route qui conduit à l'Académie et elles sont surmontées par des stèles portant les noms et le dème de chacun. Y furent enterrés les premiers ceux qui avaient conquis la Thrace jusqu'à Drabescos et qui furent tués dans une attaque surprise des Édones. On dit aussi que la foudre était tombée sur eux ». Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 29, 4 (annexes **PAU 1**).

<sup>25</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 100, 1-9.

<sup>26</sup> ARRINGTON 2015, p. 54.

<sup>27</sup> CLAIRMONT 1983, p. 30.

<sup>28</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 29, 4 (annexes **PAU 1**).

<sup>29</sup> ARRINGTON 2015, p. 95.

<sup>30</sup> BÉRARD 2020, p. 19-20.

<sup>31</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *The casualty lists in which tribes are preserved are so many that we can speak of this as a standart feature in casualty lists* » (CLAIRMONT 1983, p. 50).

<sup>32</sup> ARRINGTON 2015, p. 97.

<sup>33</sup> ARRINGTON 2015, p. 96.

où les guerriers sont tombés est brièvement mentionné et la hiérarchie militaire est indiquée, mais ces informations semblent écrasées, voire étouffées par le lien unissant soldats, tribus et démocratie :

« Liste des Athéniens morts à Corinthe et en Béotie :

[Sur dix colonnes, une part tribu], [Erechthéis --- Aigéis --- Pandionis --- Léontis ---] Acamantis : [..]isicratès, [---]. Oinéis : Mnésiclès (?) le stratège [---]. Kékropis : Callip[---]. Hippothontis [---]. Aiantis : Thoucleidès le stratège [---]. Antiochis : [---] »<sup>34</sup>.

Qui sont Callip[---], Hippothontis, Antiochis et tous les autres soldats mentionnés ici ? Étaient-ils hoplites ? Sont-ils morts en braves ? Avaient-ils une famille ou sont-ils morts jeunes et encore célibataires ? Laissent-ils derrière eux des enfants, futures pupilles de la cité ? À l'exception de quelques-uns qui occupent des postes importants, tous ces soldats sont nés anonymes et sont morts anonymes. Leur histoire s'arrête là. Dans ce cadre, Reine-Marie Bérard parle, à raison, d'une « anonymisation partielle des morts athéniens<sup>35</sup> » au service du processus démocratique. De nouveau, le lot est le même pour tous : un nom gravé dans le marbre, sans patronyme et sans démotique. La gloire du père et le renom de la famille d'un seul ne sauraient écraser le sacrifice de tous pour le bien de la cité et de la démocratie.

En effet, alors même que les hoplites sont présentés comme l'incarnation du modèle du citoyen-soldat, les listes de victimes ne semblent pas insister spécifiquement sur leur sacrifice. En effet, en l'état actuel de la documentation et de nos connaissances<sup>36</sup>, il existe à ce jour, une seule et unique liste dédiée spécifiquement à des hoplites<sup>37</sup>. Cette dernière semble avoir été dressée en l'honneur des hoplites tombés sur l'Hellespont à la fin de l'année 409 ou en 408 av. J.-C<sup>38</sup>. Le monument gravé devait d'ailleurs porter une unique colonne comportant un nombre limité de noms<sup>39</sup>. L'aspect exceptionnel de cette liste de victimes nous empêche de tirer des conclusions sur la signification de la mention d'hoplites sur ce monument. Cela dit, si l'on suit Donald William Bradeen, cette liste de victimes constituerait l'extrême partie droite d'un *polyandrion* plus vaste, comportant un nombre extrêmement important de noms de guerriers tués<sup>40</sup>. Nous pouvons donc imaginer que des cavaliers, des stratèges voire des rameurs ont eu

---

<sup>34</sup> IG II<sup>2</sup>, 5221.

<sup>35</sup> BERARD 2020, p. 20-21.

<sup>36</sup> Notons ici que de nombreuses listes de victimes sont fortement détériorées ce qui rend leur analyse délicate. Par ailleurs, aucune liste de victimes n'a été retrouvée *in situ* puisque la majorité d'entre-elles ont été découvertes sur l'Agora (ARRINGTON 2015, p. 95).

<sup>37</sup> IG I<sup>2</sup> 950. Pour un commentaire de cette inscription voir CLAIRMONT 1983, p. 52 et p. 199.

<sup>38</sup> CLAIRMONT 1983, p. 199.

<sup>39</sup> BRADEEN 1964, p. 34.

<sup>40</sup> BRADEEN 1964, p. 34 (note 35).

leur nom gravé sur ce même *polyandrion*. Dans ce cadre, il n'aurait pas été question de célébrer l'unique sacrifice des hoplites, mais bien le sacrifice commun de toutes les forces de la cité. L'objectif n'était pas de mettre en avant l'hoplite, mais plutôt de souligner la beauté de la lutte collective et du sacrifice de chacun pour le bien commun<sup>41</sup>. Les hoplites font alors partie d'un tout où toutes les classes vivent et meurent au service de la démocratie athénienne. Point d'hoplites ici, uniquement des citoyens. Il s'agit là d'une idée très bien traduite par Nicole Loraux :

« À l'opposé des funérailles épiques, la pratique démocratique accorde à tous les mêmes honneurs : à Athènes les funérailles sont collectives, collectif le tombeau, collectif encore l'éloge. Mais chacun des citoyens a droit individuellement à sa part de gloire, au souvenir éternel de son nom, inscrit sur le monument. Un nom, il est vrai, à la fois "abstrait" et politique : sans patronyme ni démotique, le nom du citoyen est à jamais détaché de tout rapport d'appartenance – à une famille, à un espace de vie – et prend place à l'intérieur d'une liste, à côté des noms de tous les autres morts de l'année »<sup>42</sup>.

Cela dit, la cité athénienne n'est pas tombée dans l'égalitarisme à outrance. En effet, de nombreuses listes de victimes étaient marquées par des reliefs. Or, l'un des motifs les plus appréciés était la représentation d'un ou plusieurs cavaliers opposés à un ou plusieurs hoplites souvent protégés par leur bouclier<sup>43</sup>. À première vue, ce motif semble désigner une domination des *hippeis* sur les *zeugites*. Or, à nos yeux, ce n'est pas ce que cherchent à dire ces reliefs. En étudiant la liste de victimes des batailles de Tanagra et de Spartolos de 425 av. J.-C., Hans Rupprecht Goette considère « qu'il est très probable qu'aux moins certaines années, voire tous les ans, les Athéniens élevaient une liste de victimes pour les soldats et une autre pour la cavalerie<sup>44</sup> ». Ces listes de victimes devaient faire partie d'un seul et même *polyandrion*, mais le choix de séparer cavaliers et fantassins ne relevait pas d'un simple choix pratique. Nathan Arrington a remarqué que de nombreuses stèles en l'honneur des hoplites et fantassins ressemblent beaucoup aux stèles en l'honneur des cavaliers<sup>45</sup>. L'idée était donc simplement de séparer, par le biais des listes, les différentes classes censitaires qui fournissent les soldats de la cité : des rameurs aux cavaliers. Ainsi, il s'agissait de souligner les différences entre les divers

---

<sup>41</sup> ARRINGTON 2015 p. 95.

<sup>42</sup> LORAUX 1978, p. 802-803.

<sup>43</sup> GOETTE 2009, p. 188-198 et ARRINGTON 2015, p. 100-103.

<sup>44</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *it seems very probable that at least in some years, perhaps every year, the Athenians erected both a casualty list for all fallen soldiers and a separate one for the cavalry* » (GOETTE 2009, p.192).

<sup>45</sup> Il étudie notamment : le relief couronnant la liste de victimes pour la cavalerie de 420 av. J.-C., un fragment de relief sur une liste de victimes de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et un relief couronnant une liste de victimes en l'honneur de ceux tombés dans la guerre de Corinthe (ARRINGTON 2015, p. 100-103).

contingents de l'armée athénienne, de maintenir les différents statuts sociaux ainsi que la hiérarchie militaire, mais sans qu'il soit question de remettre en cause la démocratie athénienne. En effet, la mise en place des quatre classes censitaires est l'un des fondements de la démocratie athénienne qui n'a jamais eu pour ambition de partager les richesses entre tous. En un mot, les listes de victimes n'étaient pas destinées à déclarer l'égalité entre les morts, mais bien à souligner l'appartenance des soldats sacrifiés à la communauté athénienne qui surpasse les différentes classes sociales<sup>46</sup>.

#### **D) Les stèles funéraires publiques, ou la mise en image de l'hoplite tombé pour la démocratie**

En plus de fosses communes et de listes de victimes, le *Dèmosion Sèma* – comme l'ensemble du cimetière du Céramique – était ponctué par la présence de stèles individuelles mettant en scène un ou deux hoplites au maximum. Si l'on en croit le récit de Pausanias ainsi que les découvertes archéologiques, l'image de l'hoplite est un motif apprécié des Anciens pour marquer les stèles funéraires du *Dèmosion Sèma*. Or, ces stèles sont un défi lancé aux historiens qui sont toujours confrontés à une même question : ces stèles sont-elles issues de commandes privées ou de commandes publiques ? Les études au cas par cas ne permettent pas souvent de trancher comme le montre l'opposition entre Reinhard Stupperich et Christoph Clairmont à propos de la stèle d'Athenoklès<sup>47</sup>. De plus, certains guerriers honorés dans le cimetière public athénien sont représentés tenant l'*hoplon* alors qu'ils n'ont même pas trouvé la mort en servant en tant qu'hoplites à l'instar de Chairedémos et Lykéas (**B44, Planche VIII**).

De plus, de nombreuses stèles funéraires publiques sont marquées par la présence d'hoplites au combat alors qu'ils ne sont peut-être pas morts à la guerre. Pour de nombreux historiens, le succès de ce motif laisse entrevoir une reprise des motifs aristocratiques dans l'art public. Nous traiterons donc de cette question plus loin dans notre mémoire. Par ailleurs, de nombreuses stèles publiques donnent à voir des guerriers unis par le geste de la *dexiôsis*. Il s'agit d'un motif fort ambigu, très utilisé dans l'iconographie funéraire, notamment au cœur de l'Athènes archaïque et classique<sup>48</sup>. Or, ce motif pourrait dans ce contexte particulier encenser

---

<sup>46</sup> ARRINGTON p. 95.

<sup>47</sup> Reinhard Stupperich considère que c'est une stèle publique (STUPPERICH 1994, p. 95). À l'inverse, Christoph Clairmont pense qu'il s'agit d'un cénotaphe privé pour un citoyen déjà honoré au sein d'une tombe publique (**CAT 1. 193**).

<sup>48</sup> DAVIES 1985, p. 627.

la grandeur de la démocratie athénienne<sup>49</sup>. La stèle d'Érasippos et Meixias (**B50, Planche X**) montre deux guerriers portant l'*hoplon* unis par une poignée de main<sup>50</sup>. Selon Christoph Clairmont, l'œuvre est originaire d'Athènes, mais il n'est absolument par certain qu'il s'agisse d'une stèle élevée aux frais de la cité. Or, Reinhard Stupperich mobilise l'exemple de cette stèle dans son article consacré aux stèles funéraires publiques athéniennes. Ce dernier considère, à partir de cet exemple, que le geste de la *dexiôsis* pourrait incarner l'*homonoia* entre citoyens mais aussi l'unité des démocrates au sein de la cité athénienne<sup>51</sup>. Cette impression est renforcée par le fait que l'un des deux hommes porte le manteau civique, symbole de sa participation quotidienne à la vie de la cité<sup>52</sup>. Dans ce cadre, le geste de la *dexiôsis* sur les stèles funéraires du *Dèmosion Sèma* pourrait symboliser une forme de solidarité civique autour des valeurs de la démocratie.

Malgré toutes les hypothèses proposées ci-dessus, les monuments funéraires demeurent assez laconiques. C'est pourquoi, dans le cadre de notre enquête sur la mise en image de la mort de l'hoplite au sein d'une cité démocratique, nous proposons de nous tourner vers les oraisons funèbres qui sont nettement plus bavardes<sup>53</sup>. En effet, les funérailles publiques s'achevaient chaque année avec une oraison funèbre prononcée par l'un des plus éminents citoyens de la cité. Ce dernier rendait alors hommage aux cavaliers et aux hoplites tout autant qu'à la brillante démocratie.

## II. Les oraisons funèbres ou l'éloge de la démocratie

### A) Nature et datation des oraisons funèbres athéniennes

Les mots aussi sont porteurs d'images. Au travers des discours successifs des orateurs, c'est une certaine idée de la mort de l'hoplite qui se dessine. Il ne sera donc pas question ici d'étudier les oraisons funèbres pour elles-mêmes. Cela a déjà été fait en profondeur par Nicole Loraux dans sa thèse intitulée *L'invention d'Athènes, histoire de l'oraison funèbre dans la cité*

---

<sup>49</sup> Glenys Davies considère que le geste *dexiôsis* est un motif flexible qui cherche à dire quelque chose de toujours différent en fonction du contexte de sa production, de l'ensemble du relief voire de son lieu d'exposition (DAVIES 1985, p. 629-630).

<sup>50</sup> Erasippos est un guerrier barbu représenté dans la fleur de l'âge et devait sans doute posséder une lance qui était peinte derrière lui. Son bras gauche porte le bouclier tandis qu'un *pilos* est posé sur sa tête. En face lui, Meixias a posé sa main gauche sur son bouclier. Christoph Clairmont pense que la scène peut représenter des retrouvailles entre camarades voire entre membres d'une même famille au cœur de l'Hadès (CAT 2. 155 et BERGEMANN 1997, p. 79).

<sup>51</sup> STUPPERICH 1994, p. 96.

<sup>52</sup> BERGEMANN 1997, p. 79.

<sup>53</sup> ARRINGTON 2015, p. 92.

*classique*<sup>54</sup>. Nous chercherons plutôt à montrer comment les hoplites, au travers de leur mort illustrée par l’oraison funèbre, deviennent tout à la fois de « beaux morts » et des icônes de la démocratie. En effet, la démocratie, l’oraison funèbre et la « belle mort » sont coexistantes, connectées et contemporaines. En comparant la vie de Périclès à celle de Fabius Maximus, Plutarque donne une indication sur la date de naissance de l’oraison funèbre :

« Quand Périclès fut revenu à Athènes après avoir soumis Samos, il fit faire des funérailles magnifiques à ceux qui étaient morts pendant la guerre et prononça sur leurs tombes, suivant l’usage, un discours qui souleva l’admiration »<sup>55</sup>.

Si Plutarque dit vrai, le plus ancien *epitaphios logos* prononcé daterait de 439 av. J.-C. et aurait été prononcé en l’honneur des hommes tombés dans la guerre contre les Samiens<sup>56</sup>. À l’inverse, Nicole Loraux pense que la pratique serait plus ancienne et commencerait avec la chute de Naxos<sup>57</sup>. Quelle que soit la date retenue, il importe ici de remarquer que la pratique accompagne l’enracinement de la démocratie<sup>58</sup>. De ce fait, au travers des orateurs, c’est la démocratie athénienne naissante qui parle des hoplites tombés au combat. Nous tenterons d’illustrer cette réalité essentiellement au travers de trois *epitaphioi logoi* : la célébrissime oraison funèbre de Périclès rapportée par Thucydide, celle attribuée à Lysias et l’*epitaphios logos* de Démosthène après la défaite athénienne contre les Macédoniens<sup>59</sup>.

## **B) Les hoplites et le cercle fermé des glorieux ancêtres**

Avec les oraisons funèbres, la « belle mort » passe toujours par la comparaison avec les héros de l’épopée et avec les plus beaux des morts : les hoplites sacrifiés lors des guerres médiques<sup>60</sup>. James Whitley a été l’un des premiers à évoquer une forme de dépendance des

---

<sup>54</sup> Selon Nicole Loraux, l’oraison funèbre – malgré sa nature redondante – a quelque chose à nous dire sur la cité athénienne. Donc, l’oraison funèbre serait tout à la fois un discours à analyser comme un genre littéraire impersonnel et une institution qui impacte la vie démocratique de la cité athénienne. En ce qui concerne la démocratie, voir en particulier le chapitre 4 intitulé « Pour le nom ... cela s’appelle une démocratie » (LORAUX 2022, p. 291-360).

<sup>55</sup> Plutarque, *Vie de Périclès*, 28, 4 (annexes **PLU 12**).

<sup>56</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 112.

<sup>57</sup> LORAUX 2022, p. 127-134. L’oraison funèbre semble déperir après 322 av. J.-C. (LORAUX 2022, p. 48).

<sup>58</sup> LORAUX 2022, p. 127-134.

<sup>59</sup> Nous avons choisi l’oraison funèbre de Périclès car au travers de la plume de Thucydide, nous trouvons une évocation claire de la supériorité de la démocratie : « Notre régime politique ne se propose pas pour modèle les lois d’autrui, et nous sommes nous-mêmes des exemples plutôt que des imitateurs. Pour le nom, comme les choses dépendent non pas du petit nombre mais de la majorité, c’est une démocratie » Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 37, 1 (annexes **THU 7**).

<sup>60</sup> Il s’agit ici d’un lieu commun que l’on retrouve d’ailleurs en dehors des *epitaphioi logoi*. Le thème est tellement éculé que le sacrifice des ancêtres semble parfois être une simple monnaie d’échange pour sortir de situations périlleuses comme le montre le dialogue rapporté par Thucydide entre les représentants des Platéens et ceux des Lacédémoniens à la fin du siège de Platées : « Tournez en effet vos regards vers les tombeaux de vos pères, qui,

oraisons funèbres et des funérailles publiques envers les symboles du passé<sup>61</sup>. Au vu des oraisons funèbres en notre possession, il semblerait qu'elles adoptent toujours une même structure qui commence régulièrement avec l'éloge des ancêtres<sup>62</sup>. Dans ce cadre, la cité athénienne aurait adapté le vocabulaire épique au contexte particulier de l'émergence de la démocratie. À ce propos, Sophie Gotteland a remarqué que « la célébration des bienfaiteurs de la démocratie » – dont les hoplites tombés font partie – passe par des analogies plus ou moins nettes entre les guerriers morts pour la cité et les héros<sup>63</sup>. Lorsque les poètes parlent d'*aretè*, d'honneur voire simplement de guerriers, ils créent un lien très fort entre les victimes de guerres concernées par l'oraison funèbre et les héros de l'épopée<sup>64</sup>. Après leur mort, les guerriers peuvent s'asseoir à la table des héros car ils quittent la temporalité historique pour rejoindre la temporalité du mythe<sup>65</sup>. Comme l'indique Périclès, ils deviennent des immortels qui jouissent d'un renom pour l'éternité à l'instar des héros :

« Des hommes illustres ont pour tombeau la terre entière ; ce n'est pas seulement une inscription sur une stèle qui, dans leur pays, rappelle leur existence : même sur un sol étranger, sans rien d'écrit, chacun est habité par un souvenir, qui s'attache à leurs sentiments plus qu'à leurs actes »<sup>66</sup>.

Des années plus tard, Lysias, avec son oraison funèbre, reprend la même logique. Les guerriers tombés au combat sont comme des immortels, mais l'orateur se refuse à appeler ces guerriers des héros<sup>67</sup>. Ces derniers sont, et demeurent, des mortels :

« La nature veut qu'on les pleure comme mortels, mais leur vertu qu'on les chante comme immortels. On leur fait des funérailles publiques, on organise en leur

---

sont morts sous les coups des Mèdes et enterrés chez nous, recevaient de nous, chaque année des honneurs officiels avec les vêtements et toutes les offrandes rituelles, avec tous les fruits de notre terre dont nous leur apportions les prémices, prélevées par des amis sur une terre amicale, offertes par des alliés à leurs anciens compagnons d'armes. Or vous feriez le contraire, si vous preniez une décision inique. Voyez plutôt : quand Pausanias les enterrait, il pensait les mettre dans une terre amie, chez un peuple qui le fût aussi ; mais si vous nous tuez et faites Thébain le pays de Platée, n'est-ce pas abandonner vos pères, vos parents, en pays ennemis, chez leurs assassins, privés des marques d'honneur qu'ils possèdent aujourd'hui ? Et avec cela, vous allez asservir la terre où les Grecs furent libérés, vous voulez désoler les sanctuaires de ces dieux qu'ils ont invoqués pour vaincre les Mèdes, vous allez enlever leurs sacrifices ancestraux à ceux qui les ont établis et fondés ». Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, III, 58, 4-5 (annexes **THU 19**).

<sup>61</sup> ARRINGTON 2015, p. 98.

<sup>62</sup> Ensuite, les orateurs reconfortent les familles endeuillées puis exhortent les jeunes à suivre le modèle des ancêtres (OUDOT 2011, p. 1570).

<sup>63</sup> « Les héros de l'épopée sont mis au service d'une parole politique qui exalte les valeurs de la cité démocratique » (GOTTELAND 2020, p. 1).

<sup>64</sup> ARRINGTON 2015 p. 99.

<sup>65</sup> GOTTELAND 2020, p. 8.

<sup>66</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 43, 3 (annexes **THU 11**).

<sup>67</sup> Si l'on en croit Sophie Gotteland, l'assimilation des guerriers morts aux héros se fait de plus en plus nette au fil de l'époque classique. Elle donne l'exemple de Démosthène qui, après la bataille de Chéronée, établit un parallèle très clair entre les guerriers et les héros. Il refuse cependant de les appeler « héros », les images suffisent. Pour un commentaire : GOTTELAND 2020, p. 8-10.

honneur des fêtes où l'on rivalise de force, de savoir et de richesse. Oui, ceux qui sont tombés à la guerre sont jugés dignes des mêmes honneurs que les immortels »<sup>68</sup>.

Par ailleurs, pour appuyer le champ lexical de l'épopée, les orateurs se plaisent à évoquer la perte de « l'éclatante jeunesse ». Or, nous avons montré plus haut que la « belle mort » de l'épopée passe par le renoncement à la vieillesse<sup>69</sup>. Dans les lignes qui suivent, nous voyons donc que Périclès cherche à établir un lien très clair entre les héros de l'*Iliade* et les victimes de l'année :

« En cela, ils ont plus estimé le fait de résister et succomber que celui de céder pour sauver leur vie. Ils ont ainsi dérobé à la honte leur réputation et affronté, de leur personne, l'action : dans le bref instant où le sort intervint, quand ils s'en sont allés, c'était la gloire, plus que la crainte, qui marquait son apogée »<sup>70</sup>.

En devenant de « beaux morts », les hoplites rejoignent le cercle très fermé des héros de l'épopée de ceux grossièrement appelés « les ancêtres ». Ces derniers sont toujours présentés comme des hommes d'excellence, des guerriers courageux voire comme des libérateurs. En ouvrant son oraison funèbre avec une référence aux sacrifices des « pères », Périclès semble se conformer à la tradition de l'*epitaphios logos* et donne l'impression de se plier à ce qui était socialement attendu de ce discours public. Mais, en réalité, les ancêtres sont cités pour justifier une posture politique ou militaire<sup>71</sup>. Dans l'extrait qui va suivre, ces derniers sont cités pour justifier l'existence d'un empire athénien :

« Je commencerai, en premier lieu, par nos ancêtres. Il est juste et, en même temps, approprié à une circonstance comme celle-ci, de leur offrir l'hommage de ce souvenir. Se perpétuant, en effet, dans notre pays à travers les générations successives, ils nous l'ont, par leur mérite, transmis libre jusqu'à ce jour. Et s'ils sont dignes d'être loués, nos pères le sont encore plus : ils ont ajouté à ce qu'ils avaient reçu tout l'empire que nous possédons et nous ont, non sans dures peines, légué à nous les hommes d'aujourd'hui, cet héritage accru »<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> Lysias, *oraison funèbre*, 80 (annexes **LYS 9**). Comme les hommes tombés au combat se rapprochent du statut d'immortels, les funérailles publiques devaient s'accompagner de compétitions et concours identiques à ceux en l'honneur des divinités. Les Grecs pouvaient assister à des courses de chevaux, à des compétitions de musique ou encore à des concours de force ou de sagesse (BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 121).

<sup>69</sup> Voir ci-dessus, p. 25-28.

<sup>70</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 42, 4 (annexes **THU 10**). La traduction que propose Denis Roussel illustre encore mieux le propos : « Ainsi ils ont fui le déshonneur dans l'opinion des hommes, tandis que, les armes à la main, ils luttèrent de pied ferme. Ils étaient au zénith de leur vie, lorsque, dans l'espace d'un instant, la fortune les a soustraits non pas à la peur, mais à leur gloire » (ROUSSEL 2000). Voir également Lysias, *Oraison funèbre*, 78 (annexes **LYS 8**).

<sup>71</sup> LORAUX 2022, p. 157-160.

<sup>72</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 36, 1-2 (annexes **THU 6**).

Nous pouvons imaginer que la première génération d'ancêtres citée par l'orateur est celle des guerriers sacrifiés lors des guerres médiques. En effet, Périclès évoque la transmission d'une cité libre et nous savons que la guerre contre les Mèdes a été présentée comme l'opposition de la liberté à la servitude par la cité athénienne. Or, c'est une guerre où les hoplites, au même titre que les rameurs, ont joué un rôle important. Encore une fois, l'orateur semble se conformer à des codes car parmi les ancêtres régulièrement cités, les plus fleuris sont ceux tombés au cours des guerres médiques. Si l'on en croit Nicole Loraux, assimiler les guerriers morts de l'année à ceux des guerres contre les Mèdes est un immense éloge<sup>73</sup>. Or, au sein des oraisons funèbres, une bataille hoplitique écrase les autres : Marathon<sup>74</sup>. Il s'agit d'une réalité particulièrement visible dans l'oraison funèbre de Lysias « en l'honneur des soldats qui allèrent au secours des Corinthiens<sup>75</sup> » et étudiée en profondeur par Nicole Loraux. Dans son oraison funèbre, l'orateur attique déforme et exagère les réalités du combat pour faire de Marathon une bataille de légende à laquelle ont pris part des hoplites d'exception<sup>76</sup>. En effet, Lysias a régulièrement recours à l'amplification<sup>77</sup>. Or, l'usage de l'amplification est ici mis au service de l'encensement de la démocratie. Avec un mode d'expression aristocratique sur lequel nous reviendrons plus tard, Lysias cherche à souligner la force et la splendeur de l'Athènes démocratique par le biais de la « belle mort » des hoplites de Marathon mais aussi au travers des morts de l'année<sup>78</sup>. Dans ce cadre, les guerres médiques et la bataille de Marathon deviennent, dans les oraisons funèbres, un commencement, un événement exceptionnel et une bataille fortement magnifiée pour entrer toutes entières au service de la démocratie athénienne<sup>79</sup>.

---

<sup>73</sup> « L'oraison funèbre participe de toutes ces démarches qui, pour être diverses, n'en présentent pas moins une caractéristique commune : la référence constante aux guerres médiques comme âge d'or d'Athènes et source de toute valeur. Dans ce mouvement de rappel du passé, les *logoi epitaphioi* du IV<sup>e</sup> siècle tiennent une place non négligeable : destinés à honorer les Athéniens morts, ces discours ne peuvent leur accorder de plus grand éloge que de les assimiler à leurs ancêtres » (LORAUX 1973, p. 15-16).

<sup>74</sup> LORAUX 1973, p. 15-16. Sur les morts de Marathon, **voir ci-dessus, p. 51-62.**

<sup>75</sup> LORAUX 1973, p. 13.

<sup>76</sup> Marathon apparaît comme l'archétype de la « bataille hoplitique traditionnelle » (LORAUX 1973, p. 25).

<sup>77</sup> LORAUX 1973, p. 24. Lysias parle notamment de 500 000 Perses contre un petit nombre d'Athéniens ce qui, bien sûr, est complètement faux (LORAUX 1973, p. 18).

<sup>78</sup> LORAUX 1973, p. 30-37.

<sup>79</sup> « "Marathon" est donc l'origine radieuse et mythique de l'histoire d'Athènes [...] "Marathon", charnière entre la légende et l'histoire d'Athènes, devient une idée. "Marathon" est un commencement » (LORAUX 1973, p. 40).

### C) Le sacrifice de la vie des hoplites pour la démocratie

Nicole Loraux écrit dans *L'invention d'Athènes* : « il n'y a de vie que celle de la cité<sup>80</sup> ». Dans ce cadre, le citoyen-soldat doit « mettre en jeu une existence qui n'est rien, pour servir la cité qui est tout<sup>81</sup> ». Dans les oraisons funèbres, il n'y a pas de place pour la vie des hoplites tombés au combat. Au cœur de la cité démocratique athénienne, la vie n'a pas de valeur, seule la mort du soldat est digne d'intérêt. Dans ce cadre, les blessés sont toujours relégués au second plan et rares sont les sources qui évoquent le sort de ces malheureux. Jamais les *epitaphioi logoi* ne s'attardent sur eux, car ceux qui ont donné leur corps et leur âme à la cité prennent toute la place<sup>82</sup>. Dans son oraison funèbre, Périclès, rapporté par Thucydide, rappelle que la mort des sacrifiés est belle car c'est une mort pour la cité, mais aussi que le deuil ne doit pas être source de désespoir pour les familles. La démocratie athénienne contrôle tout : la mort, le deuil et les émotions des vivants dépouillés d'un proche :

« Voilà ce qu'est notre cité ; pour elle, noblement, parce qu'ils refusaient de s'en laisser dépouiller, ces hommes sont morts en combattant, et de même, parmi ceux qui restent, chacun doit normalement accepter de souffrir pour elle »<sup>83</sup>.

En un mot, Athènes écrase l'histoire des guerriers pour voler leur mort à des familles pour qui leur vie était tout. Les hoplites élevés par la cité peuvent être beaux mais uniquement à la lumière des éblouissants rayonnements de la démocratie. La « belle mort » des guerriers de l'oraison funèbre constitue dans ce cadre une « forme d'idéalité » nécessaire à l'enracinement de la démocratie<sup>84</sup>. Cet idéal passe par l'aspect égalitaire de l'oraison. Le discours est le même pour tous ; que les soldats tombés soient riches ou pauvres, hoplites ou cavaliers, zeugites ou thètes<sup>85</sup>. C'est pour cette raison que seule la mort importe car elle est le lot de tous ceux qui ont décidé de tout donner à la cité. La vie est marquée par l'inégalité, là où la « belle mort » est accessible à tout guerrier. Pour l'atteindre, il suffit de se conformer à un code de conduite marqué par le courage et la bravoure. En effet, la démocratie ne peut tolérer d'être protégée par des couards. Au travers de ces remarques, il se dessine en creux une autre représentation de l'hoplite et des guerriers morts au combat : ces derniers accèdent statut d'*exemplum*. En effet,

---

<sup>80</sup> LORAUX 2022, p. 197.

<sup>81</sup> LORAUX 1978, p. 808. Voir auparavant LORAUX 1973, p. 35.

<sup>82</sup> LORAUX 1973, p. 35.

<sup>83</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 41, 5 (annexes **THU 8**).

<sup>84</sup> LORAUX 2022, p. 511.

<sup>85</sup> Notons tout de même qu'en de rares occasions, l'oraison funèbre pouvait s'attarder sur une mort singulière, un combat exceptionnel ou un citoyen de renom (LORAUX 2022, p. 132).

les *epitaphioi logoi* s'achèvent toujours par l'ordre de suivre le modèle des hommes tombés au combat. La complète oraison funèbre de Périclès illustre encore une fois cet aspect :

« Que leur modèle inspire aujourd'hui votre émulation, et, mettant le bonheur dans la liberté, la liberté dans la vaillance, ne regardez pas de trop près aux périls de la guerre »<sup>86</sup>.

En définitive, la démocratie dicte à l'ensemble des Athéniens un code de conduite à respecter. Elle indique aux survivants comment porter le deuil<sup>87</sup>, comment combattre et comment mourir à leur tour. Elle englobe tout, contrôle tout, de la naissance à la mort. Démosthène avec son *epitaphios logos* démontre que la démocratie est au carrefour de toutes les grandes étapes de l'existence des guerriers :

« Voilà donc présentés les motifs profonds qui ont inspiré à tous ces hommes indistinctement le goût de mourir en braves : naissance, éducation, habitude d'une conduite noble, esprit général de leur régime politique »<sup>88</sup>.

Mais étrangement, chaque année, la démocratie athénienne choisit de parler des morts noblement. Tellement noblement que les historiens ont remarqué la marque de valeurs aristocratiques dans la manière dont on célèbre un sacrifice au service d'un régime politique pourtant démocratique. Oui, nous touchons du doigt un paradoxe. Tout au long des funérailles publiques, de l'enlèvement des cadavres à l'oraison funèbre, la cité athénienne encense les hoplites tombés et la démocratie à travers eux à l'aide d'un discours marqué par des valeurs aristocratiques, voire oligarchiques.

Cette remarque engendre nécessairement de nombreux questionnements : qu'en est-il ailleurs dans le monde grec ? Athènes s'est-elle inspirée des symboles et lieux communs de cités oligarchiques ? Les valeurs aristocratiques sont-elles diffuses dans l'ensemble du monde grec ?

---

<sup>86</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 43, 4 (annexes **THU 11**).

<sup>87</sup> De nombreux *epitaphioi logoi* rappellent que les endeuillés doivent se consacrer à l'éloge du mort plutôt qu'aux gémissements (LORAUX 2022, p. 110-11).

<sup>88</sup> Démosthène, *Oraison funèbre*, 27 (annexes **DEM 2**).

### III. Derrière les hoplites athéniens : honneurs, continuités et ruptures des pratiques funéraires en l'honneur des guerriers tombés au combat

Athènes prend toute la place : sa grandeur et son déclin, le *Dèmosion Sèma*, le cimetière du Céramique et les oraisons funèbres font d'elle un piège pour les historiens. Nous serions tentés de faire d'Athènes un cas exemplaire qui nous éclaire sur l'Histoire du monde grec. Or, Polly Low a été l'une des premières à inviter les chercheurs à sortir du mirage athénien. Avec « *Remembering War in Fifth-Century* », l'historienne indiquait que les chercheurs devaient s'extirper de la vieille historiographie pour saisir la manière dont les Grecs se souvenaient ensemble des guerres et de leurs sacrifiés au-delà des murs d'Athènes.

#### A) Relever les morts

À l'instar d'Athènes, les innombrables cités du monde grec semblent avoir cherché, dans leur grande majorité, à rapatrier les corps des guerriers tombés au combat pour organiser au sein de la cité des funérailles de nature vraisemblablement publique<sup>89</sup>. À l'exception peut-être de Sparte – que nous étudierons plus loin<sup>90</sup> – la majorité des cités du monde grec ont cherché à récupérer le sacrifice des soldats et des hoplites dès leur mort sur le champ de bataille. Il est désormais bien connu que l'enlèvement des cadavres après une victoire ou une défaite était une pratique courante et répandue<sup>91</sup>. Pour illustrer le propos, nous pouvons citer le cas des Syracusains morts après la bataille d'Himère en 408 av. J.-C. Ces derniers furent ramenés au sein de leur cité où ils reçurent une sépulture si l'on en croit Diodore de Sicile<sup>92</sup>. Malgré l'ampleur de la tâche que constituent l'enlèvement de cadavres et leur transport, les belligérants du conflit semblent avoir répondu à ce qui était socialement attendu. Abandonner les cadavres sur le champ de bataille relève du domaine de l'abomination aux yeux des Grecs. Dans ce cadre, Pausanias raconte que les Athéniens ont probablement creusé une large fosse commune pour recueillir les corps des Perses abandonnés par le Grand Roi<sup>93</sup>. Grâce à cette décision, les Athéniens pouvaient mettre « en scène des Grecs unis par une même piété à l'égard des morts, qui les singularise et les distingue des autres peuples<sup>94</sup> ». Cet exemple, sans doute exagéré par des années de « propagande » athénienne, montre surtout que partout ou presque les Grecs

---

<sup>89</sup> ROBERTSON 1983, p. 80.

<sup>90</sup> RICHER 1994, p. 64 et LOW 2006, p. 85-110.

<sup>91</sup> VAUGHN 1993, p. 38 et SINEUX 1999, p. 100.

<sup>92</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 13. 75. 3-5 (annexes **DIOa 2**). Voir également : ROBERTSON 1983, p. 87.

<sup>93</sup> Pausanias, *Description de la Grèce* I, 32, 3-5 (annexes **PAU 5**). Voir également SINEUX 1999, p. 98.

<sup>94</sup> BERARD 2020, p. 14.

attendaient que l'on relève leurs morts et que leurs restes soient envoyés au sein de la cité. Cette dernière pouvait, dès lors, instrumentaliser leur sacrifice.

## **B) Les funérailles publiques de Mégare ou le fac-similé des pratiques athéniennes**

Les sources sont maigres à propos de la gestion de la mort des hoplites par les cités, mais aussi sur les funérailles et monuments publics en l'honneur des hommes tombés au combat. Malgré tout, des fragments d'une liste de victimes retrouvés à Mégare laissent penser, à première vue, que les pratiques athéniennes ne sont pas uniques et des actions semblables en l'honneur des morts sont perceptibles dans l'ensemble du monde grec<sup>95</sup>. Cette dernière, découverte en 1950, est composée d'un fragment de stèle en marbre blanc. La stèle de 76 centimètres de haut était gravée de vingt-six noms comme cela aurait pu se faire à Athènes<sup>96</sup>. Les Mégariens ont fait le choix d'indiquer le patronyme de chaque individu mentionné sur la stèle, à l'inverse des Athéniens qui y voyaient la marque de valeurs oligarchiques<sup>97</sup>. Cela dit, cette liste de victimes n'apporte pas d'information sur les pratiques funéraires publiques d'une cité oligarchique. En effet, il est tout à fait vraisemblable que cette dernière fut érigée au cours de la période démocratique vers 420 av. J.-C.<sup>98</sup>. Quoiqu'il en soit, il est ici évident que l'on assiste à une instrumentalisation de la mort des soldats par la cité. Or, les hoplites mentionnés sur la stèle font office<sup>99</sup>, ici comme à Athènes, de modèles à suivre pour toute une communauté. En effet, la stèle a sans doute été érigée en plein cœur de l'*agora* de Mégare : un espace habituellement réservé aux individus exceptionnels<sup>100</sup>. Mais, à bien y regarder, cette localisation est tout sauf surprenante : les hommes cités sur cette stèle sont des êtres extraordinaires car tous

---

<sup>95</sup> « L'identification de la stèle comme une liste de victimes semble sûre : la répartition inégale entre les tribus, et l'inclusion apparente de non-citoyens [...], suggère que la liste ne peut pas être celle de magistrats ou d'autres fonctions officielles » traduction personnelle ; texte original : « *the identification of the stele as a casualty list seems secure: the uneven distribution between tribes, and the apparent inclusion of non-citizens [...] suggests that the list cannot be of magistrates or other officials* » (LOW 2003, p. 101).

<sup>96</sup> Cela indique que les pratiques commémoratives en l'honneur des guerriers et des hoplites n'étaient pas limitées à Athènes (LOW 2003, p. 101).

<sup>97</sup> LOW 2003, p. 102. **Voir ci-dessus, p. 97-104.**

<sup>98</sup> LOW 2003, p. 102.

<sup>99</sup> Étrangement, les citoyens-soldats sont mentionnés sur la stèle aux côtés des soldats non citoyens sans distinction claire (LOW 2003, p. 102).

<sup>100</sup> « L'emplacement de ces monuments est important non seulement en raison de sa position physique au cœur de la vie de la cité, mais aussi en raison de ses implications pour le statut de ces morts de guerre. La pratique grecque habituelle consistait à enterrer les morts à l'extérieur des murs de la ville ; l'enterrement intra-muros, et en particulier l'enterrement dans l'*agora*, était généralement réservé à ceux qui avaient une importance particulière pour la ville - son fondateur ou ses héros semi-déifiés ». Traduction personnelle ; texte original : « *The location of these monuments is significant not only because of its physical centrality to the life of the city, but also because of its implications for the status of these war-dead. Normal Greek practice was to bury the dead outside the walls of the city; intramural burial, and particularly burial in the agora, was usually reserved for those who had a particular importance to the city - its founder, or its semi-deified heroes* » (LOW 2003, p. 103).

ont accepté de mourir pour la cité<sup>101</sup>. Dans ce cadre, les hoplites morts au combat retrouvent leur rôle d'*exemplum* pour l'ensemble des habitants de la *polis*. Comme dans les oraisons funèbres athéniennes, les morts sont élevés au rang d'êtres extraordinaires et sont donnés à voir au quotidien pour affermir le cœur de ceux qui devront se montrer braves quand viendra leur tour de perdre la vie pour la cité. Finalement, à l'exception de quelques détails, les pratiques de Mégare et d'Athènes semblent très similaires. Si la datation de la stèle venait à le confirmer, nous pourrions avoir ici un témoignage de la gestion de la mort de l'hoplite dans une cité démocratique située hors de l'Attique.

Dans ce cadre, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle les pratiques funéraires athéniennes n'étaient pas limitées à l'Attique mais pouvaient se retrouver dans d'autres cités démocratiques, voire oligarchiques, à l'instar de Mégare. En revanche, il n'est pas question de prétendre, en l'absence de preuves, que l'institution du *patrios nomos* à Athènes ait influencé d'autres cités. Il est davantage probable que des pratiques diverses se soient mutuellement influencées dans un système de relations réciproques.

### **C) Les oligarchies et les funérailles publiques : la cité passe avant l'*oikos***

Le cas de Mégare est tout de même assez obscur : s'agit-il d'une stèle élevée sous un régime oligarchique ou bien sous un régime démocratique ? Pour le moment, nous n'en savons rien. Mais alors, qu'en est-il au sein d'une cité oligarchique ? Pour bien étudier l'instrumentalisation de la mort de l'hoplite par une cité oligarchique, nous développerons deux exemples : le cas désormais bien connu de Sparte ainsi que celui de Tanagra en Béotie.

La région constitue un bel espace d'étude car la confédération des cités de Béotie a vécu, à l'exception de rares interludes démocratiques, sous influence oligarchique au cours du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>102</sup>. En 1875, une liste de victimes issue de Tanagra a été publiée pour la première fois par Stefanos Koumanoudis<sup>103</sup>. Cette dernière fut sans doute élevée en l'honneur des hommes morts au cours de la violente bataille de Délion de 424 av. J.-C.<sup>104</sup>. Sur cette dernière, les soixante-trois noms sont gravés, sans patronyme, sur une pierre noire locale<sup>105</sup>. La stèle est noire, voilà la seule différence notoire avec les listes de victimes athéniennes. Pourtant, cette

---

<sup>101</sup> LOW 2003, p. 103.

<sup>102</sup> LOW 2003, p. 100-101 et BÉRARD 2020, p. 21.

<sup>103</sup> LOW 2003, p. 103.

<sup>104</sup> LOW 2003, p. 103 et ROBERTSON 1983, p. 87. Thucydide écrit que la bataille fit cinq-cents morts thébains et au moins mille morts athéniens dont de nombreux hoplites régulièrement cités par l'historien au cours de son récit (Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, IV, 89-101 (annexes THU 25 et THU 26).

<sup>105</sup> BÉRARD 2020, p. 20-21.

stèle est élevée en l'honneur de soldats morts dans la défense d'une cité oligarchique et l'absence de patronyme ne peut donc pas avoir le même sens qu'à Athènes<sup>106</sup>. Par ailleurs, comme à Mégare ou à Athènes, cette stèle semblait jouer un rôle essentiel dans la vie civique au quotidien. En effet, l'inscription au sommet de la liste de victimes laisse penser que le monument accueillait régulièrement offrandes et libations<sup>107</sup>. Encore une fois, le sens du monument et des pratiques civiques périphériques qui lui sont associées semble avoir la même signification qu'à Athènes ou encore à Mégare. Nous pouvons légitimement penser que les individus à l'origine de ces offrandes et libations étaient de futurs citoyens-soldats voire des mères prêtes à sacrifier la vie de leur fils pour le bien de la cité. Dans ce cadre, les soixante-trois hommes nommés sur le monument de Tanagra apparaissent, encore une fois, comme des exemples destinés à être imités. Or, il s'agit d'une réalité également observable à Sparte.

Les penseurs politiques, philosophes et historiens ont beaucoup disserté sur la cité spartiate. Elle apparaît tout à la fois unique pour son « collectivisme militaire<sup>108</sup> » et dans le même temps ordinaire : c'est une cité du monde grec. De ce fait, l'étude approfondie des pratiques funéraires publiques au sein de la cité spartiate peut nous permettre d'éclairer le sens de ces dernières au sein des cités oligarchiques. Il ne s'agira pas ici d'appliquer les conclusions issues de l'étude de Sparte à l'ensemble du monde grec, mais bien de comprendre le sens de telles pratiques au sein d'une cité oligarchique. Encore une fois, ces pratiques sont bien connues grâce aux travaux de Nicolas Richer, mais aussi grâce à ceux de Polly Low qui s'est intéressée au sens politique et diplomatique des commémorations avec « *Commemorating the Spartan war-dead* ».

Nous avons démontré plus haut que les Trois-Cents Spartiates morts aux Thermopyles ont vu leur nom gravé sur une stèle au sein de Lacédémone, car ils ont accepté de mourir en obéissant aux lois de la cité<sup>109</sup>. D'ailleurs, les noms des hoplites tombés au combat sont accompagnés de deux éléments : un marqueur oligarchique avec la mention de leur patronyme respectif ainsi que des offrandes et libations<sup>110</sup>. Polly Low pense à la suite des travaux de R. Ball que des commémorations régulières devaient avoir lieu autour du monument<sup>111</sup>. Si ces historiens disent vrai, les hoplites sacrifiés aux Thermopyles jouiraient encore une fois de

---

<sup>106</sup> Voir ci-dessus, p. 97-104.

<sup>107</sup> LOW 2003, p. 104.

<sup>108</sup> LEVY 1995, p. 148.

<sup>109</sup> Sur les morts des Thermopyles, voir ci-dessus, p. 62-69.

<sup>110</sup> LOW 2006, p. 101.

<sup>111</sup> LOW 2006, p. 101. Pour un retour sur le débat historiographique à propos de l'existence d'une liste de victimes au sein de la cité ainsi que sur des pratiques rituelles voir RICHER 2012, p. 165 et note 181.

commémorations publiques. Ces dernières auraient alors un sens identique à celles d'Athènes, Mégare et Tanagra : à savoir, remplir la vitrine d'exemples d'hommes morts pour la patrie.

Ensuite, Sparte a parfois fait ériger des monuments collectifs en l'honneur des hommes tombés au combat bien loin de l'agora. Nous savons qu'à l'inverse de nombreuses autres cités, les Spartiates ne rapatriaient pas nécessairement les restes ou cendres des guerriers morts loin de chez eux. C'est une pratique qui a pu exister comme le montre une coupe laconienne datée vers 550 av. J.-C. et réalisée par le Peintre de la Chasse. Cette coupe représente trois hommes imberbes portant sur leurs épaules un guerrier mort et barbu afin de l'enterrer au cœur de Lacédémone<sup>112</sup>. Cela dit, il ne s'agit pas d'une nécessité absolue dans la mesure où de nombreuses fouilles ont révélé l'existence de fosses communes fortement éloignées de la cité spartiate. Par exemple, au milieu du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Sparte est empêtrée dans un conflit avec Argos pour le contrôle du district de Thyreatis au nord-est de Lacédémone<sup>113</sup>. Or, nous savons que les guerriers, et donc les hoplites, tombés au combat, ont été enterrés sur le champ et ont pu jouir de monuments funéraires au cœur même d'un espace appelé Parparos<sup>114</sup>. Premièrement, la présence de monuments funéraires en dehors de la cité semble avoir un intérêt pratique : matérialiser une victoire sur un espace donné. En effet, Polly Low considère que l'érection de monuments funéraires en l'honneur de guerriers tombés au combat permet à la cité de montrer à tous que les Spartiates sont allés bien loin de leur cité et qu'ils ont mené de brillantes expéditions<sup>115</sup>. Les monuments funéraires spartiates de Parparos semblent parfaitement répondre à cette logique. Or, dans le cadre de notre étude, ces monuments ont plus à nous offrir. Selon Noel Robertson, chaque année pendant deux-cents ans, un grand festival appelé *Parparonia* prenait place autour de ces stèles. Nous pouvons légitimement imaginer que les citoyens et futurs citoyens spartiates participaient activement aux célébrations. Par ce biais, en honorant les morts, la cité éduquait les siens à la discipline, à la bravoure et au respect des lois de Lacédémone. Cette pratique fait évidemment écho à l'entretien de la stèle de Mégare en l'honneur des hommes morts au cours des guerres médiques mille ans après la fin du conflit.

Enfin, nous avons déjà montré qu'à Sparte, seuls les hommes morts à la guerre, les prêtresses ayant perdu la vie en fonction et les femmes mortes en couche avaient le droit à une

---

<sup>112</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 191. Selon Nicolas Richer, la datation de la céramique, vers 550 av. J.-C., peut laisser penser que l'idée d'enterrer les morts sur le champ de bataille ne se serait imposée qu'à partir du moment où les Spartiates ont réalisé des expéditions très éloignées de la cité. Le fait d'enterrer les guerriers où ils sont tombés s'expliquerait ainsi par des raisons pratiques (RICHER 2012, p. 180).

<sup>113</sup> ROBERTSON 1983, p. 90.

<sup>114</sup> ROBERTSON 1983, p. 90.

<sup>115</sup> LOW 2006, p. 94.

sépulture individuelle au style et à la forme vigoureusement encadrée<sup>116</sup>. Pour le moment, nous avons étudié ces stèles seulement du point de vue de la « belle mort », mais elles sont également révélatrices de l'implication politique de la cité dans la gestion de la mort des hoplites. Aujourd'hui, nous connaissons l'existence d'une vingtaine de stèles d'hommes morts « à la guerre »<sup>117</sup>. Dans l'immense majorité des cas, ces stèles ne comportent ni patronyme, ni aucune indication sur l'individu à l'instar de la stèle d'Eualkès (**B5**) et conformément à la législation spartiate<sup>118</sup>. Par exemple, la stèle d'Eualkès retrouvée à Geronthrai indique que ce dernier est mort « à la guerre, à Mantinée<sup>119</sup> », sans doute en 418 av. J.-C.<sup>120</sup>. L'érection de cette stèle n'a alors d'autre objectif que de rappeler à tous une mort glorieuse. L'implication de l'État spartiate dans l'élaboration de ces stèles individuelles est encore mal connue<sup>121</sup>. Cependant, cela ne veut pas dire que nous faisons face ici à des stèles privées érigées à l'écart de toute injonction de la *polis*. En effet, la cité autorise les familles à construire ces stèles et encadre leur construction. À ce titre, la cité intervient et manipule les funérailles. L'objectif de la cité spartiate est alors très clair : établir « une connexion entre l'homme commémoré et la communauté politique dont il faisait partie<sup>122</sup> ». Ici, point d'affaire privée. L'hoplite ou le guerrier tombé est mort pour l'ensemble de la communauté civique et pour l'ensemble des citoyens et femmes des citoyens de la cité plutôt que pour son *oikos*. Par ailleurs, la stèle d'Eualkès, comme celle d'autres guerriers, n'a pas été placée directement sur le champ de bataille mais bien au cœur de leur environnement quotidien<sup>123</sup>. Or, cet espace accueillait pères, mères, enfants, voisins ou amis qui pouvaient passer régulièrement devant la stèle des hommes tombés ἐν πολέμοι. En autorisant la mise en avant de ces hommes, la cité spartiate encourageait « une logique de perfectionnement<sup>124</sup> » des individus par le biais des hoplites tombés au combat. Oui, Sparte ne semble pas échapper au modèle exposé ci-dessus. Au travers des funérailles, Lacédémone a, elle aussi, cherché à améliorer les vivants avec l'histoire des morts.

---

<sup>116</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 181 et MARCADE 2014, p. 17. **Voir ci-dessus, p. 85-86.**

<sup>117</sup> Pour Nicolas Richer, la pratique attribuée à Lycurgue pourrait dater du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (RICHER 2012, p. 153 et note 112).

<sup>118</sup> RICHER 2012, p. 153. Voir également : **B6 à B21.**

<sup>119</sup> La bataille de Mantinée fut une sanglante bataille hoplitique : « À Mantinée, le total des morts parmi les hoplites des deux camps semble s'être élevé à mille quatre cents hommes, ce qui représente un taux de perte d'environ sept à huit pour cent – s'il est vrai que dix-sept mille ou vingt mille hoplites prirent part à la confrontation » (HANSON 2005, p. 190).

<sup>120</sup> RICHER 2012, p. 156.

<sup>121</sup> LOW 2006, p. 91.

<sup>122</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *a connection between the commemorated man and the political community of which he formed a part* » (LOW 2006, p. 91).

<sup>123</sup> LOW 2006, p. 89.

<sup>124</sup> RICHER 2012, p. 159.

Finalement, les pratiques funéraires publiques dans l'ensemble du monde grec demandent à être étudiées plus en profondeur. En effet, en l'état actuel de nos sources et de la documentation disponible, l'historien doit se résoudre à de maigres conclusions. Cela dit, une idée forte domine les autres : partout les hoplites meurent pour la cité et pour rien ni personne d'autre. D'après les discours officiels, les hoplites ne meurent pas pour leur *oikos* mais bien pour quelque chose de plus grand et noble : l'ensemble de la communauté civique. Ensuite, le discours en l'honneur des morts tombés au combat est quasiment toujours identique. Certes, l'historien observe ici ou là de maigres mutations de pratiques funéraires publiques :

« Certaines cités rapatrient leurs morts, d'autres les enterrent sur le champ de bataille, certaines insistent sur des commémorations collectives, tandis que d'autres autorisent les monuments privés, quelques-unes ont appliqué des rituels civiques élaborés dans leurs activités commémoratives alors que d'autres ont adopté une approche plus discrète »<sup>125</sup>.

Or, la présente liste dressée par Polly Low ne doit pas nous faire oublier l'idée directrice de toute pratique funéraire publique : rappeler que les hoplites et autres guerriers sont morts, en braves, pour la patrie. La manière dont on parle des morts s'efface alors face à la grandeur du message. Partout, il semble que les cités parlent toujours des morts avec respect pour tenter de préparer les esprits des générations futures à dompter la perspective de la mort. Ainsi, le message est partout le même, seuls les mots, sculptures et motifs mutent en fonction des espaces géographiques concernés.

Par ailleurs, il existe un motif qui semble avoir mis d'accord l'ensemble de la Grèce continentale : le lion couronnant une fosse commune ou faisant office de cénotaphe.

#### **D) Les lions dans l'art funéraire en l'honneur des hommes tombés au combat**

La représentation d'un lion sur une fosse commune ou au sommet d'un cénotaphe est un motif régulièrement choisi par les cités de la Grèce continentale pour orner les monuments funéraires collectifs en l'honneur de guerriers morts au combat. La Béotie est la principale pourvoyeuse de monuments surmontés d'un lion, mais le reste du monde grec n'est pas en reste<sup>126</sup>. Pour la Béotie, nous pouvons citer le lion de Thespies en l'honneur des Thespiens morts aux Thermopyles ou encore le céléberrime lion de Chéronée<sup>127</sup>. « En Attique, le lion

---

<sup>125</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Some states repatriated their dead, others buried them at the site of battle, some insisted on collective commemoration, other allowed for individual burial ; some included elaborate civic rituals in their commemorative activities, others adopted a more low-key approach* » (LOW 2006, p. 85).

<sup>126</sup> PERDRIZET 1897, p. 135-136.

<sup>127</sup> PERDRIZET 1897, p. 135.

funéraire est moins fréquent<sup>128</sup> », mais on peut tout de même citer quelques exemples. Les Athéniens semblent avoir, à certaines occasions, surmonté les fosses communes à l'aide d'un fauve comme le montre le cas d'un lion couché de Cnide. Ce dernier a sans doute été élevé au-dessus des Athéniens morts en 394 av. J.-C.<sup>129</sup>.

Il n'est pas ici question de dresser une liste exhaustive des lions funéraires en l'honneur de guerriers, mais bien de comprendre le sens de ce motif après en avoir montré sa diffusion dans l'ensemble du monde grec dès l'époque archaïque. Pour cela, arrêtons-nous un instant sur l'exemple du lion de Thespies. Ce dernier, étudié pour la première fois à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, se distingue par son état de conservation exceptionnel<sup>130</sup>. Le lion devait se trouver au centre d'un monument funéraire composé de plusieurs stèles qui devaient comporter environ trois-cents noms dont cent-deux sont aujourd'hui conservés<sup>131</sup>. Cet exemple nous montre d'abord que les lions ne surplombaient pas uniquement des cénotaphes puisque des ossements ont été retrouvés lors des différentes fouilles archéologiques<sup>132</sup>. En effet, il était courant que les lions soient des marqueurs de fosses communes dès l'époque archaïque. Les félins sont souvent couchés ou assis à l'époque archaïque, tandis qu'ils sont régulièrement accroupis dans l'art funéraire classique<sup>133</sup>. De plus, ces fouilles ont également mis au jour de nombreuses céramiques. Pour Polly Low, il s'agit d'offrandes pour les hommes tombés à la guerre<sup>134</sup>. Dans ce cadre, le lion de Thespies aurait été élevé en symbole de pratiques civiques en l'honneur des hommes sacrifiés au combat. Une énième fois, le lion de Thespies démontre que les cités ont – par divers moyens, comme l'édification d'une noble sculpture – cherché à mettre en spectacle la mort des hommes tombés pour la patrie pour modeler les esprits des survivants<sup>135</sup>. Les objectifs fixés par la cité au travers de l'édification d'un lion funéraire au-dessus d'une fosse commune semblent mis au jour au travers de l'exemple de Thespies. Cela dit, nous n'avons pas encore répondu à notre question initiale : pourquoi un lion et non un éléphant, un sphinx ou encore un chien a-t-il été choisi pour orner les monuments funéraires ?

---

<sup>128</sup> PERDRIZET 1897, p. 136.

<sup>129</sup> PERDRIZET 1897, p. 136.

<sup>130</sup> LOW 2003, p. 104.

<sup>131</sup> Les hommes mentionnés sur la stèle sont probablement morts au cours de la bataille de Délion en 424 av. J.-C. (LOW 2003, p. 104-106, BOARDMAN et KURTZ, p. 248).

<sup>132</sup> LOW 2003, p. 104.

<sup>133</sup> BOARDMAN et KURTZ, p. 239.

<sup>134</sup> LOW 2003, p. 107.

<sup>135</sup> L'implication de la cité est prouvée par l'absence d'offrandes durant plusieurs décennies. Pour Polly Low, cela est à rapprocher de l'histoire politique mouvementée de Thespie qui avait plus ou moins intérêt, en fonction du moment, à encenser la mort des hommes tombés au combat (LOW 2003, p. 107).

En Phrygie, le lion est régulièrement associé aux tombes royales ou princières où il constitue un véritable « symbole de puissance royale<sup>136</sup> ». Ce n'est évidemment pas le sens que revêtent les lions funéraires en l'honneur des soldats tombés au combat. Il n'est absolument pas question, surtout pour les cités démocratiques, de les associer aux princes. Ici, le sens des lions funéraires est peut-être à chercher, encore une fois, au sein de l'épopée. En effet, nous soutenons les propos de Paul Perdrizet qui écrivait déjà à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : « Pour les Grecs nourris d'Homère, le lion est un symbole héroïque ; il surmonte les *πολυάνδρια* où dorment les braves, les cénotaphes élevés dans leur patrie aux citoyens morts sur les champs de bataille lointains<sup>137</sup> ». Le lion serait donc ici « un symbole de la mort courageuse<sup>138</sup> » inspiré de l'œuvre d'Homère. L'exemple du lion de Chéronée va en ce sens. La bête surmontait une fosse commune en l'honneur des Thébains morts à Chéronée<sup>139</sup>. Dans ce cadre, le lion permettrait de matérialiser la férocité des braves, la puissance des hoplites et l'abnégation des guerriers qui ont donné leur vie pour préserver la Grèce des cités. De plus, comme à Thespies, des traces d'offrandes – des vases et des strigiles – ont été retrouvées. Dans ce cadre, les offrandes permettraient peut-être d'établir un parallèle entre les guerriers morts pour la Grèce et les héros de l'épopée<sup>140</sup>.

Or, en se rattachant à l'épopée, les cités de tous les horizons politiques se sont attachées à des valeurs aristocratiques. Dans ce cadre, le cas particulier des lions funéraires élevés publiquement par les cités du monde grec permet de montrer que la frontière entre public et privé est en réalité poreuse.

---

<sup>136</sup> PERDRIZET 1897, p. 136-137.

<sup>137</sup> PERDRIZET 1897, p. 137.

<sup>138</sup> PERDRIZET 1897, p. 137.

<sup>139</sup> Dans le cadre de notre étude, il serait tentant de suivre Strabon qui indique que la fosse commune regroupait des guerriers issus de différentes cités : Strabon, *Géographie*, IX, 2, 37 (annexes **STR 1**). Cela renforcerait l'idée d'une bataille où les Grecs semblables aux Achéens auraient lutté pour la préservation de la Grèce dans une forme de réécriture de l'*Illiade* où les rôles d'assiégeants et d'assiégés auraient été inversés. Or, l'archéologie moderne semble plutôt corroborer la version alternative. En effet, les archéologues ont retrouvé 254 corps disposés de façon ordonnée en sept colonnes. Cela tend à rapprocher les restes de ces hommes à la bande sacrée thébaine composée d'environ trois-cents hommes (BOARDMAN et KURTZ, p. 248).

<sup>140</sup> BOARDMAN et KURTZ, p. 248.

## CHAPITRE 5 : L'ART FUNÉRAIRE DES SPHÈRES PRIVÉES ET PUBLIQUES EN L'HONNEUR DES HOPLITES : OPPOSITIONS ET INFLUENCES RÉCIPROQUES

Dans le monde grec, les figures animales étaient régulièrement mobilisées pour orner les stèles et les tombeaux privés ainsi que pour donner corps aux épitaphes. Comme pour les monuments funéraires publics, le lion était une figure appréciée, voire l'animal le plus représenté<sup>1</sup>. Au cours de l'époque classique, Simonide aurait célébré la gloire d'un certain Léôn avec cette épitaphe<sup>2</sup> :

*« I am the strongest of beast, as was he, whose I stand to guard in stone, of mortals.  
But if Leon had not possessed my spirit as well as my name. I would not have set my feet on  
his tomb »<sup>3</sup>.*

Les courts vers élaborés par Simonide permettent d'émettre plusieurs hypothèses sur la composition du monument ainsi que sur les circonstances de la mort de Léôn. D'abord, « *I stand to guard in stone* » et « *I would not have set my feet on his tomb* », permettent d'affirmer sans risque qu'un lion surmontait la stèle funéraire de Léôn, ou bien, qu'un félin sculpté en ronde-bosse était installé proche de l'épitaphe. Ensuite, Simonide insiste sur la force physique et la grandeur d'esprit commune au lion et à l'homme honoré. De plus, tout porte à croire que l'homme est mort en combattant : en cavalier, ou pourquoi pas, en hoplite. Ici, le lion honore Léôn tout comme un autre félin auréole la grandeur du sacrifice des hommes morts à Chéronée<sup>4</sup>. Dans les deux cas, la force physique et l'abnégation des hommes sont encensées.

Ce bref exemple permet de montrer que représentations et valeurs étaient communes à l'art funéraire public et à l'art funéraire privé. En effet, dans l'ensemble de la Grèce antique, la frontière entre le domaine privé et l'espace public est extrêmement poreuse<sup>5</sup>. Le monde des cités grecques était constitué de sociétés « totalement politisées<sup>6</sup> » où les actes, ordinaires ou extraordinaires, de chaque citoyen étaient porteurs d'un sens politique. Dans le monde grec, on vivait et on mourait avec la *polis*. De la même manière, la cité intervenait régulièrement dans

---

<sup>1</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 236-237.

<sup>2</sup> Nous avons fait le choix de conserver la traduction proposée par John Boardman et Donna Kurtz.

<sup>3</sup> GV 1173. Pour un commentaire, voir BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 239.

<sup>4</sup> Voir ci-dessus, p. 118-121.

<sup>5</sup> Par le passé, historiens et philosophes ont distingué, à tort, l'espace public de l'espace privé. Cette opposition a été défendue par Hannah Arendt avec *La condition de l'homme moderne*, Jürgen Habermas ou encore par le philosophe italien Giorgio Agamben. Pour un retour complet sur cette historiographie, voir OJAKANGAS 2020.

<sup>6</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *The aim of this article has been to show that the Greek city-state was not an entity divided into two distinct spheres (oikos and polis) but a totally politicized society* » (OJAKANGAS 2020, p. 22).

des domaines qui apparaissent aujourd'hui privés<sup>7</sup>. Dans le cadre de notre étude, il ne sera donc pas question d'opposer le deuil familial à la cité qui honore la perte d'un de ses membres. L'exemple de la cité athénienne indique, en effet, que les deux sphères sont complémentaires. Cynthia Patterson a montré dans *The Family in Greek History* qu'après les premières réformes de Solon, les auteurs commencent à présenter la cité athénienne comme une grande famille<sup>8</sup>. Cela dit, nous ne nierons pas ici l'existence du domaine privé appelé *idios* ou, au contraire, l'absence d'une sphère publique (*kainos*)<sup>9</sup>. Ainsi, l'angle retenu ici consiste à étudier les influences réciproques, mais aussi, les oppositions entre les mondes privé et public dans la manière dont celles-ci produisent de multiples représentations de la mort de l'hoplite<sup>10</sup>.

Le fil rouge du présent chapitre suivra la chronologie de l'historiographie. En effet, les premiers travaux universitaires « sur les morts de guerre athéniens se sont concentrés au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle sur des aspects discrets de l'institution de l'enterrement public, tels que la disposition du cimetière, le format des listes de blessés ou la date de l'oraison funèbre<sup>11</sup> ». Cela eut pour conséquence de créer un vide historiographique autour des pratiques funéraires et monuments privés du monde grec qui fut tardivement comblé. De plus, lorsque les historiens ont commencé à s'intéresser aux productions privées, ils ne se sont pas attardés sur les interactions mutuelles entre les deux sphères, mais ont appliqué à la Grèce un modèle à sens unique. Ce dernier démontrait que la cité influençait les familles et non l'inverse. En 1977, Reinhard Stupperich publiait sa dissertation inaugurale intitulée *Staatsbegräbnis und Privatgrabmal im klassischen Athen* défendue à l'Université de Munster<sup>12</sup>. Avec cette dissertation, l'historien démontrait « l'impact du développement des funérailles publiques sur les sépultures privées<sup>13</sup> ». Cette publication était alors symptomatique d'une tendance à présenter l'art funéraire privé comme un fac-similé de l'art public. Mais, contrairement à ce qui a longtemps été écrit, les productions privées ne font pas que recopier les modèles diffusés dans

---

<sup>7</sup> POMEROY 1998, p. 17-18 et ARRINGTON 2015, p. 8.

<sup>8</sup> OJAKANGAS 2020, p. 12. Sarah B. Pomeroy écrit également que dans le but de créer un groupe de citoyens soudé « la cité a usurpé la terminologie de la famille de manière à s'approprier ses relations affectives ». Traduction personnelle ; texte original : « *The polis usurped the terminology of the family in order to appropriate its affective relationships* » (POMEROY 1998, p. 18).

<sup>9</sup> POMEROY 1998, p. 23.

<sup>10</sup> Nathan Arrington écrit dans le livre qu'il consacre aux représentations des guerriers morts au combat : « les cénotaphes privés pouvaient copier ou adapter la rhétorique publique tout comme ils pouvaient la rejeter » Traduction personnelle ; texte original : « *Private cenotaphs might copy or adapt the public rhetoric as much as they might reject it* » (ARRINGTON p. 205).

<sup>11</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *scholarly literature on the Athenian war dead focused in the nineteenth and early twentieth centuries on discreet aspects of the institution of the public burial, such as the layout of the cemetery, the format of the casualty lists, or the date of the funeral oration* » (ARRINGTON 2015, p. 3).

<sup>12</sup> Le titre peut être traduit ainsi : *Funérailles d'État et tombe privée dans l'Athènes classique*.

<sup>13</sup> Traduction personnelle ; texte original : [Stupperich] *considering the impact of the development of the state institution on private burial* » (ARRINGTON 2015, p. 3).

la sphère publique. Il arrive même que les commandes des familles, marquées par des valeurs aristocratiques exacerbées, inspirent les *poleis*. Ainsi, les discours qui dessinent la mort de l'hoplite sont tantôt concurrents, tantôt complémentaires. Finalement, ces influences réciproques dessinent une communauté rêvée et idéalisée de citoyens prêts à mourir pour la patrie.

## **I. De l'influence de la cité et des funérailles publiques sur les productions funéraires privées en l'honneur des hoplites tombés au combat**

### **A) Du transfert des motifs publics vers les stèles funéraires privées : l'exemple des scènes de combat**

Très tôt, les historiens ont remarqué que les stèles funéraires privées mettant en scène des guerriers – qu'ils soient hoplites ou cavaliers – étaient fortement inspirées des monuments publics du cimetière du Céramique. À la fin du XX<sup>e</sup> siècle, Christoph Clairmont considérait déjà que de nombreuses « scènes de combats sur des stèles privées dérivait des scènes de batailles gravées sur les *polyandria*<sup>14</sup> ». Cette thèse a fait florès. En effet, dans son article consacré aux stèles funéraires publiques dans le cimetière du Céramique, Reinhard Stupperich défend la thèse d'une « dépendance directe du privé aux monuments publics<sup>15</sup> ». Aujourd'hui encore, l'idée est soutenue par des historiens comme Hans R. Goette<sup>16</sup>. Dans son article intitulé « *Images in the Athenian dèmosion sèma* », l'historien consacre une large partie de sa démonstration à répondre à une question qu'il formule en ces termes :

« Quelle est l'iconographie standard des stèles publiques athéniennes ? Et, comment ces monuments influencent-ils l'art de la même époque, notamment les monuments funéraires privés ? »<sup>17</sup>.

Si la thèse défendue par l'ensemble de ces historiens oublie nécessairement les influences issues des *oikoi*, elle n'en demeure pas moins fondamentalement vraie. Nous reprendrons donc ici leurs travaux en mettant régulièrement en exergue les influences réciproques entre cités et familles.

---

<sup>14</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Several other combat scenes on 123 private gravestones might derive from battle friezes of polyandria reliefs not preserved* » (CLAIRMONT 1983, p. 67).

<sup>15</sup> Traduction personnelle ; texte original : [Stupperich] *conceiving of a relatively straightforward dependence of private on public monuments* » (ARRINGTON 2015, p. 9).

<sup>16</sup> ARRINGTON 2015, p. 10.

<sup>17</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *What is the standard iconography of Athenian state burials ? And how did these monuments influence the contemporary art of Athens, especially private funerary monuments* » (GOETTE 2009, p. 189).

Les monuments funéraires mettant en scène des hoplites au cœur du combat sont les plus représentatifs du transfert de motifs de l'art public vers l'art privé. En effet, de nombreux éléments sont communs entre les stèles privées mettant en scène cavaliers ou hoplites et les monuments élevés aux frais de la cité<sup>18</sup>. Très tôt, Christoph Clairmont s'est intéressé aux frises couronnant les listes de victimes sur lesquelles il a remarqué la présence d'hoplites et de cavaliers en pleine action<sup>19</sup>. De ce fait, l'historien a proposé une large description des reliefs couronnant des listes de victimes à l'instar d'un fragment aujourd'hui conservé à Oxford et originellement dressé au cœur du *dèmosion sèma* (**Figure 3**)<sup>20</sup>. Le fragment laisse supposer la présence de deux hommes au minimum. À droite, un homme vêtu d'un *chiton* se dirige avec véhémence vers un ennemi qui se trouve au sol<sup>21</sup>. Entre les deux hommes, on remarque la présence d'un *hoplon* qui appartient soit à l'homme au sol, soit à un troisième hoplite<sup>22</sup>. Quoiqu'il en soit, la présence des hoplites est sous-entendue par l'existence de ce bouclier.



*Figure 3 : Fragment d'un relief couronnant une liste de victimes. Oxford, Ashmolean Museum, 85. D'après GOETTE 2009, p. 190.*

<sup>18</sup> L'iconographie semble commune sur les reliefs votifs, sur les listes de victimes, mais aussi sur les frises des temples athéniens (STUPPERICH 1994, p. 94).

<sup>19</sup> Aujourd'hui encore, seules trois frises couronnant des listes de victimes, et représentant nécessairement des hommes au combat nous sont parvenues (CLAIRMONT 1983, p. 67 et ARRINGTON 2015, p. 100-104).

<sup>20</sup> CLAIRMONT 1983, p. 67 et GOETTE 2009, p. 189-190. La liste de victimes que le relief surplombait a aujourd'hui disparu (ARRINGTON 2015, p. 101).

<sup>21</sup> GOETTE 2009, p. 189-190.

<sup>22</sup> Pour Christoph Clairmont, il est davantage probable que le bouclier appartienne à un troisième guerrier aujourd'hui perdu (CLAIRMONT 1983, p. 67).

Des scènes de combat similaires sont visibles sur les deux autres frises couronnant des listes de victimes encore en notre possession<sup>23</sup>. De ce fait, les scènes de combat semblent être un lieu commun de l'art funéraire. En effet, le relief de Palaiologou ainsi que le relief en l'honneur des hommes morts dans la guerre de Corinthe donnent à voir des scènes de combat (**Figure 4**). Dans tous les cas, « l'iconographie de ces reliefs combine des éléments spécifiques à la cavalerie et des éléments hoplitiques : le relief de Palaiologou montre la cavalerie, le relief d'Oxford [...] donne à voir uniquement des soldats à pied, et le relief de la guerre de Corinthe représente des fantassins mais aussi des cavaliers<sup>24</sup> ». En un mot, sur toutes les frises connues, les combattants sont en pleine action. Or, selon Hans R. Goette, ces trois exemples témoignent de l'impact de l'art public sur l'art funéraire privé, au moins, pendant et après la Guerre du Péloponnèse<sup>25</sup>. En effet, de nombreuses stèles privées, postérieures à ces trois reliefs, présentent une iconographie similaire voire, dans certains cas, identique<sup>26</sup>. D'ailleurs, les historiens ont régulièrement souligné la ressemblance entre la stèle de Dexiléos (**B26**) et les frises composées de cavaliers citées ci-dessus<sup>27</sup>.



*Figure 4 : Relief couronnant une liste de victimes en l'honneur des morts de la Guerre de Corinthe. Athènes, Musée National Archéologique, 2744. D'après ARRINGTON 2015, p. 103.*

<sup>23</sup> BOARDMAN et KURTZ, p. 121.

<sup>24</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *The iconography of all of these reliefs combines hippic and hoplite éléments : the Palaiologou relief shows cavalry ; the Oxford relief [...] shows only foot soldiers ; and the Corinthian War relief represents foot soldiers and cavalry working together* » (ARRINGTON 2015, p. 102-103).

<sup>25</sup> GOETTE 2009, p. 192-193.

<sup>26</sup> Ces reliefs datent respectivement, par ordre d'apparition dans le texte de la seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., des années 420 av. J.-C. et de 394 ou 393 av. J.-C. (ARRINGTON 2015, p. 101-103).

<sup>27</sup> Voir ci-dessus, p. 56-62.

Dans le cadre de notre étude, nous aimerions évoquer la ressemblance commune entre les hoplites des stèles funéraires et leur modèle public. Nous avons montré plus haut la tendance à représenter des hoplites au sol. Or, il s'agit d'un motif régulièrement utilisé sur les stèles funéraires privées même lorsqu'il s'agit uniquement d'un combat dépourvu de cavaliers à l'instar du relief d'Oxford<sup>28</sup>. D'ailleurs, les ressemblances sont importantes entre ce relief et la stèle funéraire en l'honneur de Stratoklès fils de Proklès (**B56, Planche XIII**). Tout d'abord, l'organisation générale des scènes de combat est identique. Dans les deux cas, un assaillant debout se dirige avec véhémence vers la gauche. Sur la stèle privée, Stratoklès semble se diriger extrêmement rapidement vers son ennemi. En effet, l'artiste à l'origine de la stèle s'est attaché à faire flotter les vêtements de Stratoklès pour renforcer le dynamisme de la scène<sup>29</sup>. Or, il est fort probable que l'assaillant représenté sur la partie supérieure du relief d'Oxford adoptait la même attitude. En effet, l'homme sur la droite du relief semble prendre un appui vigoureux sur le sol en pliant sa jambe droite. Là aussi, le motif est commun aux deux productions car Stratoklès adopte une grande foulée pour réduire la distance qui le sépare de son ennemi devenu proie. D'ailleurs, sa cuisse cachée par son bouclier laisse supposer une flexion du genou<sup>30</sup>. Cette représentation dépasse le cadre de nos deux exemples car on retrouve un appui identique sur la stèle de New York. Sur toutes les stèles présentant une opposition sans cavaliers, les flexions de genou laissent imaginer que les assaillants sont en train de fondre sur leurs victimes respectives<sup>31</sup>. D'ailleurs, les hommes au sol présentent des caractéristiques à la ressemblance troublante. Sur le relief d'Oxford comme sur la stèle privée, les hommes sont légèrement inclinés vers l'avant avec le bras droit tendu vers l'arrière dans l'attente du coup fatal<sup>32</sup>.

Finalement, l'ensemble des stèles et reliefs cités ci-dessus présentent des traits qui se conforment à des codes connus de tous et socialement attendus par les habitants de la cité. Des scènes de combat organisées avec un homme au sol et un assaillant debout prêt à donner la mort se retrouvent même sur des stèles funéraires de qualité inférieure à l'instar de la stèle en l'honneur de Timanax, fils d'Archinos du Pirée (**B57**)<sup>33</sup>. En fait, ces productions de « seconde

<sup>28</sup> Voir notamment : **B53, B56 (Planche XIII)** et **B57**. Selon Yannis Papaoikonomou, il est « douteux » qu'un hoplite au sol soit représenté sur la stèle de Ktésikratès, qui plonge pourtant vers la partie droite du monument (PAPAOIKONOMOY 1983, p. 318).

<sup>29</sup> **CAT 2. 217**.

<sup>30</sup> **CAT 2. 217**.

<sup>31</sup> ARRINGTON 2015, p. 236.

<sup>32</sup> Notons tout de même que Stratoklès porte un *chiton* court maintenu avec une ceinture, alors que l'homme vaincu du relief d'Oxford est complètement nu. De plus, l'homme sur la stèle privée est équipé d'un *hoplon*, ce qui semble assez peu probable sur le relief d'Oxford (**CAT 2. 217**).

<sup>33</sup> La stèle prend la forme d'un lécythe dont le centre est gravé. Ce relief présente Timanax, se dirigeant avec véhémence vers la gauche. L'homme porte l'*hoplon*, mais il est également équipé d'un casque attique ainsi que

zone » s’inspirent de prototypes d’abord élaborés sur les monuments publics, puis repris sur les stèles privées fièrement dressées par les familles. En effet, toutes les stèles citées ci-dessus semblent avoir été produites après les frises et reliefs couronnant les listes de victimes encore en notre possession. D’abord, Yanis Papaoikonomou reprend la proposition de Pierre Demargne qui attribue à la stèle de Stratoklès une date autour de 400 av. J.-C. à l’instar de la stèle de New York ou encore du monument en l’honneur de Timanax<sup>34</sup>. En un mot, tous ces monuments ont été produits « après la Guerre du Péloponnèse et fournissent des indices sur l’impact de l’iconographie funéraire publique sur l’art funéraire privé d’Athènes<sup>35</sup>».

Finalement, l’étude des reliefs présents sur les listes de victimes semble confirmer, au moins partiellement, la thèse d’un transfert des motifs présents sur les monuments funéraires publics vers les stèles funéraires privées où le motif d’hoplites au combat a connu un très fort succès. Celui-ci était tellement apprécié qu’il était régulièrement représenté sur des productions moins coûteuses comme les lécythes à fond blanc<sup>36</sup>.

## **B) La reprise des motifs des stèles publiques sur les lécythes à fond blanc**

Les lécythes à fond blanc attirent irrémédiablement les historiens vers l’espace domestique et familial<sup>37</sup>. Moins coûteux que les stèles, ces vases à huile parfumée, devenus au fil du temps vases funéraires, apparaissent comme un témoignage sincère du deuil des familles à l’égard des pères, frères et fils morts en hoplites<sup>38</sup>. En raison de leurs reliefs mais aussi de leur utilisation, les lécythes à fond blanc sont gravés du sceau de l’univers familial<sup>39</sup>. Pourtant, certains vases régulièrement décorés par des scènes privées n’échappent pas aux influences de l’art funéraire public<sup>40</sup>.

Au cours de la deuxième moitié du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., certains lécythes imitent très clairement l’iconographie funéraire publique à l’instar des vases du Peintre du Roseau à

---

d’une lance originellement peinte. En face de lui, l’homme au sol tente de se défendre avec une épée tout en se protégeant à l’aide de son bouclier (**CAT 2. 251**).

<sup>34</sup> Pour la stèle de Stratoklès : PAPAIOIKONOMOU 1983, p. 324. À propos de la stèle de New York : **CAT 2. 192** et ARRINGTON 2015, p. 232-235. Enfin, sur la datation de la stèle de Timanax voir **CAT 2. 251**.

<sup>35</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Although these monuments are dated some years after the Peloponnesian War, they provide evidence on the impact of state burial iconography on private Athenian funerary art* » (GOETTE 2009, p. 192-193).

<sup>36</sup> LEADER 1997, p. 687-688.

<sup>37</sup> ARRINGTON 2015, p. 250.

<sup>38</sup> JUBIER-GALINIER 2014, p. 39-49 et ARRINGTON 2015, p. 179.

<sup>39</sup> ARRINGTON 2015, p. 250.

<sup>40</sup> ARRINGTON 2015, p. 250-253.

l'origine de la majorité des productions de ce type<sup>41</sup>. Le cas d'un lécythe à fond blanc attribué à ce peintre et conservé au Louvre est particulièrement éclairant (**Figure 5**). Comme souvent avec les productions de ce peintre, la scène oppose seulement deux figures<sup>42</sup> : un fantassin très faiblement équipé et un cavalier prêt à le tuer. Sans imiter formellement les reliefs couronnant les listes de victimes, le peintre semble s'en être inspiré pour organiser les images de son vase. De ce fait, il semble pertinent de considérer que des reliefs comme celui en l'honneur des morts de Corinthe aient pu inspirer des productions plus ou moins identiques à celles du Peintre du Roseau. Comme sur le relief, le cheval de notre lécythe semble être en train de se cabrer pour fondre sur l'adversaire de son maître.



*Figure 5 : Lécythe à fond blanc attribué au Peintre du Roseau présentant une scène de bataille. Paris, Musée du Louvre, L. 95. D'après ARRINGTON 2015, p. 246.*

L'assimilation entre les lécythes à fond blanc et les monuments publics est renforcée par des scènes de bataille prenant place devant des listes de victimes élevées aux frais de la cité. Sur ces lécythes, le motif s'inspire des scènes de batailles évoquées plus haut, mais insistent également sur le fait que les guerriers représentés sont morts pour la patrie et qu'ils reposent, par conséquent, au sein du cimetière public athénien. Ce, alors même qu'il est fort probable que les lécythes aient été commandés par des familles et non par la cité. Nathan Arrington rappelle en effet qu'il « s'agissait de vases achetés avec des fonds privés et utilisés dans les rituels

<sup>41</sup> KURTZ 1975, p. 64. Le peintre est également connu pour les représentations de visites familiales autour de tombes de défunts. (Sur le deuil familial autour de monuments publics voir ci-dessous, p. 138-142).

<sup>42</sup> KURTZ 1975, p. 61.

funéraires athéniens, tant lors de l'inhumation publique des morts de la guerre que dans les cénotaphes privés<sup>43</sup>». Dans cette veine, un lécythe à fond blanc « à la manière du Peintre de la Femme<sup>44</sup> » représente une opposition entre deux guerriers. L'un des deux hommes est équipé de l'*hoplon* et semble également porter une lance ainsi qu'un casque difficilement identifiable. En face de lui, son adversaire a presque entièrement disparu, mais les indices restants indiquent que l'homme est également un fantassin et certainement un hoplite<sup>45</sup>. Les deux hommes s'apprêtent à en découdre devant un monument funéraire public et non sur un simple champ de bataille<sup>46</sup>. Après la brève analyse de ces vases, il semble pertinent de lire au travers de ces productions une certaine forme de fierté familiale à perdre l'un des siens, tombé en brave ; puis, de voir son nom gravé sur une liste de victimes érigée au sein de la cité à un moment où l'institution des funérailles publiques est fermement installée à Athènes<sup>47</sup>. En définitive, l'étude de ces vases achetés avec des fonds privés montre que l'art funéraire public s'est diffusé dans l'ensemble de la cité et qu'il s'est immiscé jusque dans l'espace intime du deuil familial et individuel.

Finalement, quel que soit le support destiné à recevoir relief ou peinture, l'iconographie funéraire privée semble grandement s'inspirer des monuments funéraires publics. Le motif de l'hoplite combattant, vainqueur ou mourant, a largement été repris par les membres des *oikoi*. Mais, à bien y regarder, ce sont peut-être les cités grecques qui se sont inspirées de valeurs familiales fièrement affichées.

## **II. Des valeurs aristocratiques héritées des familles archaïques, ou une remise en cause de l'historiographie sur la dépendance de l'art funéraire privé à l'art public athénien**

### **A) L'oraison funèbre ou le révélateur d'une dépendance aux familles aristocratiques disparues**

Sur les reliefs couronnant les listes de victimes tout comme sur les stèles funéraires, il est courant de rencontrer des hoplites dépourvus d'une partie de leurs équipements, voire d'observer des guerriers complètement nus. Autour d'eux, la faiblesse du décor ne permet pas

---

<sup>43</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *These were vessels purchased at private expense and then used in Athenian funerary rituals, both at the public burial of the war dead and in private cenotaphs* » (ARRINGTON 2015, p. 239).

<sup>44</sup> KURTZ 1975, p. 65.

<sup>45</sup> KURTZ 1975, p. 65.

<sup>46</sup> KURTZ 1975, p. 65.

<sup>47</sup> L'ensemble des vases cités ci-dessus ont été produits dans le dernier quart du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

de comprendre où la bataille prend place<sup>48</sup>. De ce fait, à défaut de la présence d'une épitaphe, l'identification du défunt et des causes de sa mort semble impossible. Hans Goette considère que les reliefs et monuments privés ainsi composés « dépeignent les jeunes guerriers athéniens comme des *andres agathoi* [hommes excellents]<sup>49</sup> » et insistent sur l'*arété* (l'excellence) de ces hommes sacrifiés plutôt que sur les circonstances exactes de la mort<sup>50</sup>. Ces reliefs n'ont pas pour ambition de définir qui est l'individu en question, mais bien de sublimer la grandeur du sacrifice. Or, ce sont là deux lieux communs hérités des oraisons funèbres athéniennes. En effet, les mentions « *andres agathoi* » et *arété* sont régulièrement utilisées par les orateurs choisis par la cité.

Dès la fin des années 1970, Nicole Loraux montrait que la cité athénienne avait régulièrement recours à la notion d'*arété* pour souligner « l'excellence collective des citoyens<sup>51</sup> » de la cité. De la même manière, pour encenser la démocratie, la cité piochait notamment « dans le répertoire de l'*arété*<sup>52</sup> ». D'ailleurs, ce champ lexical ne se limitait pas à l'oraison funèbre. En effet, des inscriptions portant ces valeurs étaient visibles dans toute la cité athénienne et étaient gravées dans le marbre. Par exemple, l'épigramme en faveur des morts de Potidée reprend « les thèmes classiques de l'oraison funèbre<sup>53</sup> » :

« Ces Athéniens sont morts à Potidée. [Trois lignes difficilement restituables] Morts, ils ont apporté le témoignage d'un grand exploit guerrier. L'air (*aithèr*) a reçu leurs âmes (*psychai*), la terre a reçu leur corps ; ils sont tombés devant les portes de Potidée. De leurs ennemis, certains ont connu la destinée du tombeau, les autres ont fui et fait de la muraille le plus sûr espoir de leur vie. La cité et le peuple d'Erechtée pleurent ces hommes, morts dans des combats (*promachoi*), devant Potidée. Enfants d'Athéniens, eux qui mirent leur vie (*psychai*), dans la balance, ils reçurent l'honneur (*arété*) en échange et apportèrent la gloire à leur patrie »<sup>54</sup>.

Ici encore, la gloire de la patrie est associée à l'idée que l'*arété* de ces hommes est fixée pour l'éternité. Or, cette mention appréciée dans les discours publics se retrouve aussi sur les monuments funéraires privés.

Réalisé vers 410 av. J.-C., le *naiskos* d'Athénoklès semble porter en lui les influences des oraisons funèbres (**B29, Planche IV**). La partie supérieure du monument aujourd'hui

---

<sup>48</sup> Sans prétendre à l'exhaustivité, nous pouvons citer : **B23 (Planche III)** **B44, B46 (Planche VIII)**, **B61 (Planche XIII)** et **B63 (Planche XIV)**.

<sup>49</sup> GOETTE 2009, p. 198.

<sup>50</sup> GOETTE 2009, p. 198.

<sup>51</sup> AZOULAY et ISMARD 2022, p. 16.

<sup>52</sup> LORAUX 2022, p. 329.

<sup>53</sup> BERTRAND 1992, p. 67.

<sup>54</sup> *IG*. I<sup>3</sup>, 1179.

conservée laisse apparaître Athénoklès, un homme barbu, légèrement tourné vers la gauche<sup>55</sup>. Aucun élément autour de lui ne donne d'indication sur les causes de sa mort. Le relief laisse juste supposer que l'homme est mort à la guerre car il porte une lance qui déborde sur l'architrave du monument<sup>56</sup>. Sa mort à la guerre est confirmée par l'épithaphe gravée sur le monument. Celle-ci indique : « laissant derrière lui de nombreux souvenirs d'*arété*, victorieux dans ses actions, ci-gît Athénoklès, un homme brave<sup>57</sup> ». En plus de souligner la bravoure d'Athénoklès, l'épithaphe trahit l'influence des discours publics athéniens sur les monuments funéraires privés. Ici, tout semble laisser transparaître une forme de récupération du champ lexical de l'oraison funèbre au profit d'un seul et unique individu, alors que l'oraison funèbre accorde originellement les honneurs à tout bon soldat tombé pour la patrie<sup>58</sup>. Cette impression est renforcée par le fait que l'inscription indique qu'Athénoklès était le plus fort, à l'inverse des discours publics qui plaçaient tous les soldats – ou presque – sur un pied d'égalité<sup>59</sup>. De ce fait, les monuments marqués par ce champ lexical à l'instar du *naiskos* d'Athénoklès semblent être des productions à mi-chemin entre l'encensement « des vertus démocratiques<sup>60</sup> » et la célébration « de citoyens individuels<sup>61</sup> ».

Or, une étude sur le temps long des oraisons funèbres permet de montrer qu'en réalité, ce sont les orateurs athéniens qui se sont inspirés des valeurs diffusées par les familles en vue de l'époque archaïque et non l'inverse. En se penchant sur la question, il semble très probable que la cité athénienne ait été dépendante des familles oligarchiques des périodes antérieures pour parler noblement de la démocratie. Nicole Loraux a bien montré dans *L'invention d'Athènes* que les oraisons funèbres n'ont jamais élaboré un langage démocratique, mais que celles-ci étaient fortement marquées par des codes aristocratiques hérités « des valeurs traditionnelles de l'aristocratie archaïque<sup>62</sup> ». Certains universitaires comme Cornelius Castoriadis récusent cette thèse, mais nous suivrons ici les conclusions développées par Nicole Loraux<sup>63</sup>. Dans un article consacré à une oraison funèbre attribuée à Lysias, l'historienne s'est

---

<sup>55</sup> CAT 1. 193.

<sup>56</sup> L'homme est également équipé d'un pétase, d'un *chiton* et d'une chlamyde (CAT 1. 193).

<sup>57</sup> Traduction personnelle (IG. II<sup>2</sup> 10593).

<sup>58</sup> ARRINGTON 2015, p. 219.

<sup>59</sup> Reinhard Stupperich considère que le *naiskos* en l'honneur d'Athénoklès est un monument public (STUPPERICH 1994, p. 95). Cette thèse ne nous semble pas acceptable dans la mesure où la célébration d'Athénoklès en tant qu'individu singulier est trop appuyée pour qu'il puisse s'agir d'un monument funéraire élevé par la cité. Nous préférons donc suivre Christoph Clairmont pour qui ce monument privé a été élevé en l'honneur d'un homme déjà honoré avec un monument public (CAT 1. 193).

<sup>60</sup> GOETTE 2009, p. 198.

<sup>61</sup> GOETTE 2009, p. 198.

<sup>62</sup> AZOULAY et ISMARD 2022, p. 16. Voir aussi ARRINGTON 2015, p. 97-98 et LORAUX 2022, p. 291-360.

<sup>63</sup> Dans la réédition de *L'invention d'Athènes*, Vincent Azoulay et Paulin Ismard rappellent que tous les chercheurs s'intéressant particulièrement à la *polis* du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. « sont amenés à se positionner » sur les conclusions

attachée à illustrer la récupération d'un langage aristocratique et familial par la cité athénienne<sup>64</sup>. L'historienne considère que Lysias, démocrate, « exprime des idées qui sont celles des "*oligoï*" » à plusieurs reprises :

« À leurs yeux, la mort était un sort à partager avec tous les hommes, la gloire avec une élite ; et, si la mort fait de la vie un bien qui nous est étranger, le souvenir qu'ils laisseraient après leurs épreuves serait bien à eux »<sup>65</sup>.

Dans ce bref passage, l'orateur attique rappelle que tous les hommes meurent, mais que « mourir en valeureux ne se partage qu'avec un petit nombre<sup>66</sup> ». De la même manière, Lysias indique que ces quelques-uns peuvent toucher du doigt l'immortalité en raison de la grandeur de leur sacrifice<sup>67</sup>. Les deux propositions se conforment à des valeurs défendues et particulièrement mises en valeur au sein de la cité oligarchique par excellence : Sparte<sup>68</sup>. Or, l'historien n'est pas confronté ici aux élucubrations d'un orateur qui s'éloigne de la tradition athénienne pour ériger en modèle des cités comme Lacédémone. Il suffit de penser à l'oraison funèbre de Périclès rapportée par Thucydide pour comprendre qu'il s'agit en réalité d'un lieu commun de l'oraison funèbre<sup>69</sup>. Dans l'extrait qui suit, l'orateur fait un parallèle entre la mort des guerriers et l'immortalité acquise de droit. Cela ne peut être que le lot de quelques-uns ; c'est-à-dire, d'une élite de guerriers prêts à tomber pour la cité :

« Des hommes illustres ont pour tombeau la terre entière ; ce n'est pas seulement une inscription sur une stèle qui, dans leur pays, rappelle leur existence : même sur un sol étranger, sans rien d'écrit, chacun est habité par un souvenir, qui s'attache à leurs sentiments plus qu'à leurs actes »<sup>70</sup>.

Ainsi, le Périclès de Thucydide comme les autres orateurs choisis pour prononcer le discours en l'honneur des morts de l'année « pioche dans le répertoire [...] d'une démocratie aristocratique<sup>71</sup> ». C'est une idée débattue, mais l'étude des sources archéologiques semble

---

de Nicole Loraux (AZOULAY et ISMARD 2022, p. 30). Avec ce présent chapitre, nous avons choisi de suivre la thèse de l'historienne pour qui il y a bien une récupération des valeurs aristocratiques au service d'un discours démocratique qui n'a jamais été en mesure de créer son propre langage. Selon nous, l'étude des sources archéologiques – notamment les stèles privées du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – permet de corroborer les dires de Nicole Loraux et donc de ne pas suivre les propos de ses détracteurs sur ce point.

<sup>64</sup> LORAUX 1973, p. 13-42.

<sup>65</sup> Lysias, *Oraison funèbre*, 24 (annexes **LYS 4**).

<sup>66</sup> LORAUX 1973, p. 34.

<sup>67</sup> LORAUX 1973, p. 34.

<sup>68</sup> LORAUX 1973, p. 34-35.

<sup>69</sup> Pourtant, selon Castoriadis, « l'oraison funèbre de Périclès est profondément démocratique [et] dévoile aussi l'essence du régime athénien » (AZOULAY et ISMARD 2022, p. 34). À la vue des exemples développés dans ce chapitre, cette thèse semble contestable.

<sup>70</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 43, 3-4 (annexes **THU 11**).

<sup>71</sup> LORAUX 2022, p. 329.

soutenir la thèse de Nicole Loraux, qui voit une récupération des valeurs aristocratiques et familiales par l'ensemble des orateurs choisis par la cité au service de la cité démocratique.

## **B) Les sources archéologiques comme preuve d'une oraison funèbre héritière des grandes familles aristocratiques**

En réalité, les oraisons funèbres comme l'art funéraire de l'époque classique s'inspirent fortement des stèles privées du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et de l'ensemble de l'époque archaïque<sup>72</sup>. À ce propos, Nathan Arrington développe l'exemple de l'inscription en l'honneur des hommes tombés devant Potidée. Selon lui, cette source épigraphique s'inspire en réalité d'œuvres du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à l'instar du *Kouros* de Kroisos cité par l'historien et étudié plus tôt dans ce mémoire<sup>73</sup>. Comme nous l'avons montré plus haut, l'homme est représenté nu, beau et jeune. De ce fait, l'*arété* est commune à Kroisos et aux discours sur la mort de l'époque classique. Mais, dans les oraisons comme sur les listes de victimes, les valeurs aristocratiques sont associées à des références démocratiques. Dans ce cadre, l'épigramme de Potidée souligne l'appartenance de ces hommes au « peuple d'Erechtée<sup>74</sup> » comme pour indiquer qu'au travers de leur mort c'est l'effort de tout le *démos* athénien qui est célébré<sup>75</sup>. De plus, il est clairement indiqué que ces hommes ont gagné l'immortalité en échange de leur sacrifice : « mettant leur vie [*psyché*] dans la balance, ils l'ont échangée contre la vaillance [*arété*] ». Par ce biais, les hommes tombés à Potidée deviennent des hommes excellents (*andres agathoi*)<sup>76</sup>. D'ailleurs, Robert Garland indique que les hommes tombés à la guerre étaient régulièrement appelés *agathoi andres*<sup>77</sup>. À l'époque archaïque, la mention renvoie à la gloire d'un seul et semble réservée aux hommes morts à la guerre. À l'époque classique, la formule est toujours utilisée, mais avec l'oraison funèbre, les *andres agathoi* sont écrasés et effacés par la « liste des exploits athéniens<sup>78</sup> ». En écrivant à propos des guerriers que « l'agent a disparu de son acte<sup>79</sup> », Nicole Loraux montre avec une formule particulièrement parlante à quel point la cité athénienne est parvenue à récupérer un discours aristocratique pour encenser, *in fine*, la démocratie. Avec l'oraison funèbre, la cité absorbe tous les honneurs comme le montre très bien Pascal Payen :

---

<sup>72</sup> ARRINGTON 2015, p. 99.

<sup>73</sup> ARRINGTON 2015, p. 99. **Voir ci-dessus, p. 74-78.**

<sup>74</sup> *IG*. I<sup>3</sup>, 1179.

<sup>75</sup> ARRINGTON 2015, p. 99.

<sup>76</sup> LORAUX 2020, p. 196.

<sup>77</sup> GARLAND 1985, p. 92.

<sup>78</sup> LORAUX 2020, p. 197.

<sup>79</sup> LORAUX 2020, p. 197.

« Mourir à la guerre démontre la valeur, l'excellence (*arété*) des combattants ; la mort dans ces circonstances fait d'eux des "hommes de bien", des "braves" (*andres agathoi*). L'oraison funèbre confère à tous les morts une "excellence" (*arété*) qui, auparavant, était réservée à une élite aristocratique. Une telle égalité n'est possible que dans un régime démocratique où ce sont précisément tous les soldats-citoyens qui sont prêts à mourir pour leur cité et son régime égalitaire »<sup>80</sup>.

La même remarque s'applique à l'épigramme en l'honneur des hommes tombés sur l'Hellespont gravée au sommet d'une liste de victimes<sup>81</sup>. L'épigramme souligne le fait que les guerriers sont morts pour la démocratie en rappelant que leur honneur ruisselle sur la terre de leur père, ou, pour ainsi dire, sur leur patrie. Mais, après avoir célébré le sacrifice pour l'Athènes démocratique, c'est un vocabulaire aristocratique qui prend toute la place : *arété*, éclatante jeunesse, mythe de l'autochtonie constitutif de la « belle mort » et assimilation des guerriers à la flore forment l'essentiel de l'inscription<sup>82</sup> :

« Ces hommes ont perdu leur éclatante jeunesse en combattant près de l'Hellespont et ils ont fait honneur à leur patrie, et parce que leur ennemi gémit après avoir récolté la moisson de la guerre, ils ont donné eux-mêmes un souvenir impérissable d'*arété* »<sup>83</sup>.

Si l'on suit Nathan T. Arrington cette épigramme n'est rien d'autre qu'une reproduction littéraire des *kouroi* de l'époque archaïque : « apparaît à nouveau l'*arété*, mot clé de l'aristocratie athénienne, et avec la description de "l'éclatante jeunesse" de ces hommes, les victimes sont comparées à des *kouroi* resplendissants<sup>84</sup> ». En effet, l'une de leurs caractéristiques est d'être beaux car figés dans l'éclatante jeunesse. Les *kouroi* portant l'*hoplon* recensés par Gisela Richter sont, en effet, toujours nus et musclés<sup>85</sup>. On le voit, les valeurs aristocratiques héritées de familles disparues cohabitent à merveille avec la démocratie et le discours qu'elle souhaite développer sur elle-même. Un passage de l'oraison funèbre de Périclès rapporté par Thucydide illustre particulièrement bien cette réalité :

---

<sup>80</sup> PAYEN 2018, p. 205.

<sup>81</sup> Les listes de victimes peuvent, elles aussi, présenter un caractère aristocratique alors même que l'essence ainsi que le message de ces monuments sont profondément démocratiques. En effet, les hommes sont présentés victorieux et se rattachent à des « modes aristocratiques de commémoration » (ARRINGTON 2015, p. 94).

<sup>82</sup> ARRINGTON 2015, p. 99.

<sup>83</sup> IG. I<sup>3</sup>, 1162.

<sup>84</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Here appears again arété, watchword of Athenian aristocracy, and with the description of the men's "radiant youth", the fallen are likened to resplendent kouroi* » (ARRINGTON 2015, p. 99).

<sup>85</sup> Jean Charbonnaux a émis l'hypothèse selon laquelle la forme des cheveux de certains *kouroi* comme le *kouros* de Volomandra pouvait insister sur la genèse des hommes frappés trop tôt par la mort : « On peut se demander si les mèches de cheveux en forme de flammes qui couronnent le front ne symbolisent pas, comme dans l'*Iliade*, le feu d'une jeunesse ardente surprise par la mort » (CHARBONNEAUX, MARTIN et VILLARD 2008, p. 137-138). Selon nous, l'hypothèse est davantage poétique que véridique.

« Les traits de notre cité que j'ai exaltés doivent aux mérites de ces hommes et de ceux qui leur ressemblent toute leur beauté ; et il est peu de Grecs à propos de qui les mots, comme pour eux, trouveraient dans les faits un exact équivalent. Aussi bien, un mérite viril ressort, je crois de la fin qui est la leur aujourd'hui – qu'elle en soit le premier indice ou l'ultime confirmation »<sup>86</sup>.

Dans la dernière partie de son oraison funèbre, Périclès dépeint l'*arété* des hommes tombés au combat. Il évoque successivement le mérite, la beauté et enfin la virilité de ces hommes. D'ailleurs, dans le texte original grec, le terme *andros* est au génitif, il est donc à rapprocher du terme *arété*. Encore une fois, Périclès semble se conformer au champ lexical de la « belle mort » hérité des familles aristocratiques de l'époque archaïque. Mais, force est de constater que l'*arété* de ces hommes est présentée après un très long passage où Périclès expose la grandeur de la démocratie après une formule devenue célèbre : « pour le nom, comme les choses dépendent non pas du petit nombre mais de la majorité, c'est une démocratie<sup>87</sup> ». D'ailleurs, notre passage commence avec une assimilation claire entre les guerriers et la démocratie.

Or, la représentation de la mort des hoplites aux côtés des cavaliers semble être constamment tiraillée entre deux pôles contradictoires : oligarchie et démocratie.

### **C) Des hoplites aux divers visages : de démocrates à oligarques**

L'assimilation entre héritage des familles aristocratiques et message démocratique développé par la cité se renforce encore davantage lorsque l'on place l'hoplite au cœur des relations entre stèles funéraires, épigrammes et oraisons funèbres. Dès les premières pages de ce mémoire, nous avons martelé ce qui apparaît comme une vérité inébranlable : l'hoplite est l'image de la démocratie ; il appartient à la cité, vit pour la cité, meurt pour la cité. Pourtant, l'hoplite, les représentations de sa mort et la mémoire qu'il laisse de lui n'échappent pas à l'influence de l'art funéraire transmis par les familles aristocratiques archaïques. En effet, Reinhard Stupperich voit dans les scènes de combat l'exaltation de valeurs aristocratiques héritées de temps reculés<sup>88</sup>. Or, nous avons montré plus haut que ces scènes de combat pouvaient orner des listes de victimes à la nature profondément démocratique.

De plus, le choix d'ornez les listes de victimes élevées à frais publics avec des hoplites ou avec des cavaliers, et non avec des rameurs, est loin d'être anodin. Celui-ci trahit une forme d'attirance de la cité vers les valeurs aristocratiques transmises par les familles notables des

---

<sup>86</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 42, 2 (annexes **THU 9**).

<sup>87</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 37, 1 (annexes **THU 7**).

<sup>88</sup> STUPPERICH 1994, p. 94.

siècles passés<sup>89</sup>. En effet, les rameurs mobilisés parmi les thètes ont une existence profondément liée à celle de la démocratie et pourtant ils sont écrasés, étouffés et oubliés en raison de la présence des hoplites et des cavaliers, qui occupent le devant de la scène de l'art funéraire public<sup>90</sup>. Ce choix semble s'expliquer par des considérations symboliques et non pas économiques<sup>91</sup>. Selon Nathan Arrington, les Athéniens considéraient que la réussite ou l'échec d'une bataille navale reposait sur l'entraînement (*technè*) de tous, alors que la bataille hoplitique permettait à chacun d'exprimer toute l'étendue de ses vertus et de son courage<sup>92</sup>. Nous sommes ici tentés de compléter l'historien en écrivant que les combats d'hoplites permettent d'illustrer l'*arété* – terme cher aux familles grecques – de chaque guerrier, ce que ne permettait pas la mise en image des batailles navales. Cette réalité n'est pas cantonnée à l'iconographie funéraire et s'applique également aux oraisons funèbres comme le montre Nicole Loraux avec une éclairante simplicité :

« Plus étonnant encore pour un moderne est le silence observé par tous les *épitaphioi* sur la vocation maritime de la démocratie [...] Comme s'il était impossible de glorifier dans le même discours *technè* et *arété* – la cité des rameurs et celle des hoplites – l'oraison funèbre, présentant la démocratie comme la seule constitution capable de former des *agathoi*, refuse du même coup l'Athènes maritime »<sup>93</sup>.

Ici comme ailleurs, les orateurs puisent dans le vaste recueil des images et des champs lexicaux aristocratiques. Cela dit, l'oraison funèbre comme l'art funéraire de l'époque classique mobilisent des valeurs oligarchiques, mais elles sont mises au service de la démocratie. Par exemple, « l'imagerie polyvalente et ambiguë des listes [de victimes] a permis à la masse et à l'élite d'accepter leur place au sein de la démocratie<sup>94</sup> ». Certes, la cité athénienne encense l'*arété*, le courage et les vertus de quelques individus, mais elle célèbre avant tout la beauté et la grandeur du sacrifice pour la cité. Celui d'un homme qui accepte la mort pour le bien de tous, mais aussi le sacrifice d'un entourage qui accepte de perdre un membre de l'*oikos*<sup>95</sup>. Par le biais de ce discours aristocratique, c'est en réalité toute la résilience collective de la cité qui était magnifiée<sup>96</sup>.

---

<sup>89</sup> STUPPERICH 1994, p. 97.

<sup>90</sup> STUPPERICH 1994, p. 97.

<sup>91</sup> ARRINGTON 2015, p. 104.

<sup>92</sup> ARRINGTON 2015, p. 104.

<sup>93</sup> LORAUX 2022, p. 346-347.

<sup>94</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *The polyvalent and ambiguous imagery on the lists enabled mass and elite to work through their place within the democracy* » (ARRINGTON 2015, p. 103).

<sup>95</sup> ARRINGTON 2015, p. 95.

<sup>96</sup> ARRINGTON 2015, p. 95.

### III. Une communauté de citoyens unie autour des morts pour la patrie

#### A) Familles en deuil et monuments publics

Les manifestations du deuil étaient fermement contrôlées et modérées, autant que possible, dans de nombreuses cités du monde grec. Par exemple, Plutarque raconte que Solon a imposé le silence aux femmes en deuil et qu'il leur avait interdit de se lacérer le corps<sup>97</sup>. De la même manière, « à Delphes comme à Iulis, il est obligatoire de recouvrir le corps, notamment le visage, pendant le convoi [funèbre]. À Athènes, Solon et Démétrios de Phalère imposent qu'il s'ébranle avant l'aube, limitant ainsi les attroupements qui auraient pu se produire en journée et décupler les manifestations sonores du cortège<sup>98</sup> ». Mais, ces exemples n'indiquent pas nécessairement que les endeuillés, de toute cité, pleuraient uniquement et spécifiquement derrière les murs opaques de la maisonnée. Il est prouvé que dans certaines circonstances, pères, mères, épouses et enfants pleuraient un être cher tombé au combat au sein des espaces publics. Pour s'en convaincre, nous mobiliserons les lécythes à fond blanc. Ces derniers constituent une source exceptionnelle car certains donnent à voir le *dèmosion sèma* dans une scène connue sous le nom « d'offrande au tombeau », mais aussi parce qu'à « partir du <sup>v</sup>e siècle av. J.-C., l'iconographie funéraire de la visite à la tombe se développe presque exclusivement sur des lécythes à fond blanc<sup>99</sup> ». Ainsi, cette source permet d'approcher et de comprendre la manière dont les hommes et les femmes envisageaient et percevaient le cimetière public athénien.

Nous avons dit plus haut que le *dèmosion sèma* était composé, entre autres, de *polyandria* et de listes de victimes<sup>100</sup>. Or, Christoph Clairmont a retrouvé la trace de plusieurs lécythes à fond blanc représentant à la fois des listes de victimes et, en même temps, le cercle familial endeuillé par la perte d'un proche tombé au combat.

---

<sup>97</sup> « Il ne leur fut plus permis de se lacérer et de se meurtrir le visage, de chanter des lamentations préparées à l'avance, et de pleurer à grands cris sur une autre personne que celle dont elles suivaient le cortège. Il interdit de sacrifier un bœuf sur le tombeau, d'enterrer avec le mort plus de trois vêtements, et de se rendre, sauf le jour des funérailles, sur les tombeaux des défunts étrangers à la famille. La plupart de ces interdictions subsistent encore dans nos lois : on y a même ajouté que les hommes qui se livreraient à de telles pratiques, seraient punis par les "censeurs des femmes", puisqu'ils s'abandonnaient, dans le deuil, à des débordements et des égarements efféminés, sans aucune virilité ». Plutarque, *Vie de Solon*, 21, 6-7 (annexes **PLU 13**).

<sup>98</sup> DAMET et MOREAU 2017, p. 134-135.

<sup>99</sup> HOSOI 2014, p. 620. Voir auparavant BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 104.

<sup>100</sup> Voir ci-dessus, p. 100-104.



Figure 6 : Lécythe à fond blanc, Peintre inconnu, Paris, Louvres, CA 273. Fond personnel.

Un lécythe à fond blanc appartenant au groupe des lécythes monumentaux et conservé au Louvre a été étudié par l'historien (**Figure 6**). Le vase, produit entre 410 et 400 av. J.-C., donne à voir cinq femmes vêtues de manière similaire<sup>101</sup>. Deux femmes sont assises en tournant le dos à une tombe<sup>102</sup>. Or, il s'agit très probablement d'un monument funéraire public. Pour Christoph Clairmont, la scène dépeint « un rassemblement d'épouses accompagnées par leurs amies et/ou servantes et qui pleurent la mort de leurs maris, victimes de guerres, autour d'un monument funéraire public<sup>103</sup> ». Si l'historien dit vrai, nous aurions ici la trace de la manifestation d'un deuil privé, spécifique à une famille, organisé autour d'un *polyandron* public. Cette hypothèse est d'autant plus convaincante que nous savons que les lécythes à fond blanc étaient régulièrement utilisés comme offrandes au sein des *oikoi*, mais aussi dans les nécropoles antiques, notamment au sein du cimetière du Céramique<sup>104</sup>. Nous pouvons donc

<sup>101</sup> CLAIRMONT 1983, p. 82.

<sup>102</sup> CLAIRMONT 1983, p. 82.

<sup>103</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Group as a gathering of wives who are accompanied by their friends and/or servants and who mourn the deaths of their husbands, casualties in warfare, at a public memorial* » (CLAIRMONT 1983, p. 83).

<sup>104</sup> ARRINGTON 2015, p. 247. Pour preuve, un lécythe à fond blanc attribué au peintre de l'inscription représente une jeune femme se dirigeant vers un hoplite armé d'une lance et d'un bouclier et nettement plus grand qu'elle.

imaginer que par un brillant jeu de miroir, un vase représentant des endeuillés dans le *dèmosion sèma* ait été déposé dans ce même cimetière public athénien en l'honneur des soldats tombés au combat.

D'autres céramiques vont dans le sens de la proposition de Christoph Clairmont. Une loutrophore conservée à Athènes donne à voir une scène globalement similaire à celle présentée ci-dessus (**Figure 7**). Le vase est composé de trois victimes de guerre et de trois stèles qui semblent composer tout ou partie d'un *polyandrion*<sup>105</sup>. Deux victimes portent l'intégralité de la tenue hoplitique tandis que le dernier défunt semble être un cavalier<sup>106</sup>. La présence de soldats ainsi que celle des *polyandria* a fait dire à l'archéologue Lilly Kahil qu'il s'agissait d'une scène représentant des soldats tombés au combat et honorés dans le *dèmosion sèma*<sup>107</sup>. Jusqu'ici, la scène est plutôt classique puisque de nombreux vases – et notamment des lécythes à fond blanc – représentent des monuments funéraires publics ou encore des listes de victimes<sup>108</sup>. Or, un élément remarquable permet de corroborer la thèse de Christoph Clairmont selon laquelle le deuil privé pouvait avoir lieu dans un espace public. En face des trois guerriers décédés se tient un homme visiblement âgé. Peut-être s'agit-il d'un père ayant perdu ses fils à la guerre, mais rien ne permet de l'affirmer. Quoi qu'il en soit, l'homme est touché et affligé par la perte des deux hoplites et du cavalier. En effet, il lève sa main droite en direction de sa tête dans un geste de douleur et de deuil. Comme pour le lécythe à fond blanc conservé au Louvre, nous serions confrontés à un vase donnant à voir l'expression du deuil privé dans un espace public où sont honorés les héros de guerre.

---

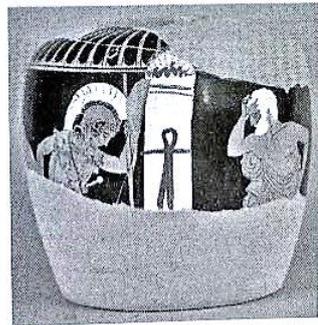
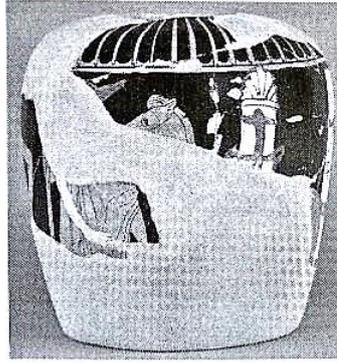
Ce dernier est très probablement décédé et la jeune femme vient lui offrir un lécythe à fond blanc (Attribué au peintre de l'inscription, Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung, V.I, 3245). Pour un bref commentaire voir : ARRINGTON 2015, p. 244-247.

<sup>105</sup> CLAIRMONT 1983, p. 80.

<sup>106</sup> CLAIRMONT 1983, p. 80.

<sup>107</sup> CLAIRMONT 1983, p. 80.

<sup>108</sup> Voir notamment : un fragment de loutrophore ou d'amphore (Peintre inconnu, Amsterdam, Allard Pierson Museum, 2455) et un lécythe à fond blanc, attribué au peintre de Vouini, New York, Metropolitan Museum of Art, 35.11.5).



*Figure 7 : Loutrophore à figures rouges attribué au Peintre de Kléophon, Athènes, Musée national archéologique, 1700. D'après ARRINGTON 2015, p. 83.*

Ces deux courts exemples permettent de soutenir l'idée selon laquelle les communautés privées et publiques s'imbriquaient en réalité autour de lieux communs et d'espaces d'échanges. Dans le *dèmosion sèma*, on honorait successivement les morts en tant que citoyen ou femme de citoyen, puis potentiellement en tant que père, frère, mère ou épouse venant se recueillir autour d'un monument public. De ce fait, il se dessinait en creux une communauté unie autour des citoyens soldats tombés pour la cité.

En revanche, la cité spartiate semble faire exception. L'exemple des hoplites tombés aux Thermopyles montre qu'aucune manifestation de deuil privé ne devait avoir lieu dans les espaces publics et notamment autour de la liste de noms en l'honneur de ces hommes. Nous avons déjà montré plus haut que les restes des hoplites tombés aux Thermopyles n'ont pas été

ramenés à Lacédémone<sup>109</sup>. Les hommes étaient commémorés uniquement par la présence d'une potentielle liste de noms au sein de la cité<sup>110</sup>. Or, des noms gravés sur une stèle ne peuvent remplacer les restes d'un corps auprès duquel on peut venir se recueillir. D'après Polly Low, cette affirmation empêche d'imaginer des manifestations du deuil privé autour de ce potentiel monument<sup>111</sup>. Mais, à nos yeux, cet argument n'est pas tenable dans la mesure où nous venons de montrer avec l'exemple du *dèmosion sèma* qu'hommes et femmes venaient se recueillir devant des listes de victimes et des cénotaphes élevés à frais publics. Ensuite, Polly Low émet l'hypothèse selon laquelle aucune commémoration privée n'avait lieu en l'honneur des sacrifiés des Thermopyles<sup>112</sup>. En effet, à la différence du cas athénien, aucune trace de recueillement privé autour de monuments publics n'a été retrouvée à Sparte. Il est tout à fait possible que les traces d'offrandes, fêtes et libations aient disparu aujourd'hui. Pour Polly Low nous n'avons pas ces sources car celles-ci n'existent pas<sup>113</sup>. Que l'historienne ait raison ou non, le cas de Sparte reste particulièrement énigmatique en l'absence de sources disponibles aujourd'hui sur ce point.

Mais alors, y aurait-il une rupture nette entre les sphères publiques et privées au sein de la cité spartiate ? À Lacédémone, *oikos* et cité se rencontrent par le biais de l'érection de monuments privés. Comme nous l'avons montré plus tôt, c'est la cité qui autorise une famille à élever un monument en l'honneur d'un soldat tombé au combat selon les us et coutumes de la *polis*<sup>114</sup>. À Sparte comme ailleurs, point de rupture entre espace privé et espace public.

## **B) Construire une communauté de citoyens autour du souvenir des hoplites**

### **1) La maisonnée sur les stèles funéraires privées**

Les cités grecques ont vécu de nombreuses heures sombres embourbées dans les affres des guerres. Chaque fois, la mort a frappé, décimé l'armée et amputé des familles qui n'avaient pas perdu un hoplite, mais un père, un fils ou un époux. Chaque fois, les rites funéraires ont été appliqués, puis ce fut le deuil. Derrière le silence du deuil et le poids insupportable de la perte ressortait, malgré l'instrumentalisation de la mort de l'hoplite par les cités, une formidable

---

<sup>109</sup> Voir ci-dessus, p. 62-65.

<sup>110</sup> RICHER 2012, p. 165.

<sup>111</sup> LOW 2011, p. 6.

<sup>112</sup> « Il est très difficile de trouver des traces de l'utilisation de ces monuments [en l'honneur des morts des Thermopyles] comme des espaces de deuil ou comme des lieux de mémoire » Traduction personnelle ; texte original : « *What is, however, very hard to find evidence for [...] is the use of these monuments as sites of mourning as well as sites of memory* » (LOW 2011, p. 17). Voir auparavant LOW 2006, p. 90.

<sup>113</sup> LOW 2006, p. 90.

<sup>114</sup> Voir ci-dessus, p. 114-118.

impression d'unité entre familles éplorées et cités auréolées de la gloire des défunts. Au travers de la mort des hoplites et de leur absence, la cité et les *oikoi* se tendaient un miroir et ils y voyaient le reflet d'une communauté de citoyens et filles de citoyens unis et prêts à affronter les difficultés des guerres présentes et à venir. Cette citoyenneté idéalisée et exacerbée était alors l'ultime point de rencontre entre *oikoi* et *poleis*.

D'abord, les stèles funéraires privées en l'honneur des hoplites montrent à quel point il était important pour les familles en deuil de souligner l'appartenance du défunt à la communauté civique. Certes, l'hoplite était mort en brave, mais – et c'est le plus important – en citoyen-soldat défendant une communauté de citoyens. Nous savons que les stèles funéraires privées, en l'honneur des femmes comme en l'honneur des hommes, étaient fortement idéalisées et répondaient à des valeurs partagées<sup>115</sup>. De ce fait, il était courant de représenter un homme dans la posture de l'athlète, ou bien équipé de la tenue hoplitique<sup>116</sup>. Pour renforcer le lien entre les sphères privées et publiques, des objets spécifiques étaient régulièrement représentés sur les stèles à l'instar du strigile<sup>117</sup>. Dans ce cadre, l'équipement hoplitique et notamment la cuirasse permettaient de tisser un lien efficace entre l'espace domestique et la sphère civique<sup>118</sup>. Un *naiskos* dépourvu des murs latéraux et conservé à Berlin illustre cette réalité (**B38, Planche VII**). La scène semble prendre place au sein de la maisonnée. L'hoplite, sur lequel nous reviendrons plus loin, est entouré de ce qui s'apparente à sa famille proche. Une femme, sans doute son épouse, est assise sur une chaise de l'*oikos* tandis qu'un enfant – vraisemblablement issu de l'union du couple – s'élanche la tête nue et les bras levés vers son possible père. Enfin, sous la chaise de la femme, un petit chien à la tête de lion nous replace irrémédiablement au sein de l'espace domestique<sup>119</sup>. Bref, voilà une scène d'adieu privée entre un homme équipé de la tenue hoplitique et sa famille proche. Pourtant, avec cette scène, l'observateur n'est pas prisonnier des murs de l'*oikos*.

Sur ce monument funéraire, la victime est plutôt bien identifiée : il s'agit de l'hoplite<sup>120</sup>. À ce jour, il possède la tenue hoplitique connue la plus complète représentée sur une stèle funéraire privée. Il possède un casque attique, une lance, une épée, un bouclier sur son flanc gauche, un *chiton* à mi-genoux ainsi qu'une chlamyde qui retombe sur une partie de son dos. Enfin, il possède une cuirasse qui permet de rappeler à tous son rôle civique passé. Avec la

---

<sup>115</sup> LEADER 1997, p. 690.

<sup>116</sup> Ce, même si les hommes ne sont pas morts à la guerre ou qu'ils ne sont pas morts en hoplites (LEADER 1997, p. 690).

<sup>117</sup> LEADER 1997, p. 690.

<sup>118</sup> LEADER 1997, p. 698.

<sup>119</sup> CAT 3. 930.

<sup>120</sup> CAT 3. 930.

cuirasse, la famille de ce guerrier a voulu rappeler qu'elle avait perdu un mari aussi père de famille, mais qu'elle n'était pas seule à être amputée d'un élément. Avec ce monument funéraire, la famille de cet homme montre à l'ensemble de la *polis* qu'elle doit composer sans un hoplite qui était prêt à défendre la cité et qui était aussi un citoyen participant à la vie quotidienne de la cité. Le contexte de production de la stèle nous informe également sur le message que la famille a voulu porter. L'homme est sans doute mort à la bataille de Chéronée, ou tout du moins, dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>121</sup>. Or, à partir de 430 av. J.-C., les stèles funéraires tendent à représenter le défunt au sein du cercle familial, mais cette mise en scène est destinée à souligner les vertus et qualités que furent celles du défunt dans sa vie quotidienne. Dans le cas de notre stèle, on devine que l'homme était un citoyen appliqué et un homme brave<sup>122</sup>.

## 2) L'hoplite, son démotique et la citoyenneté athénienne

Ensuite, les épitaphes qui accompagnent les stèles funéraires privées pouvaient renforcer l'idée selon laquelle l'hoplite est mort en bon époux, en bon soldat et en bon citoyen. Elizabeth A. Meyer a montré dans un article consacré à l'Athènes classique que les épitaphes figurant sur les stèles privées pouvaient être destinées à rappeler la citoyenneté du défunt<sup>123</sup>. Cela est encore plus vrai à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., où les familles endeuillées tenaient à souligner elles-mêmes la relation tenace qui existait entre le citoyen-soldat et la cité<sup>124</sup>. Là où la mention du patronyme permettait de souligner la noblesse du lignage, la mention du démotique sur les stèles des hoplites tombés au combat rappelait l'attachement de la famille à la démocratie athénienne et à la citoyenneté qui en découle<sup>125</sup>. Prenons l'exemple de Ktésikratès fils de Ktésiphon de Phalère honoré par une stèle funéraire privée et qui était aussi nommé, selon Christoph Clairmont, sur une liste de victimes du *dèmosion sèma* (**B31, Planche V**)<sup>126</sup>. La stèle représente Ktésikratès équipé de la tenue hoplitique et s'élançant avec véhémence vers la droite<sup>127</sup>. Ce dernier porte un casque, ainsi qu'une cuirasse à deux bandes de ptéryges<sup>128</sup>. Sa main gauche devait très probablement porter l'*hoplon*, tandis que sa main droite, aujourd'hui

---

<sup>121</sup> **CAT 3. 930.**

<sup>122</sup> MEYER 1993, p. 107.

<sup>123</sup> Pour l'auteure, l'objet des épitaphes a pour ambition première de rappeler que le défunt était un membre d'une communauté bien plus grande : la communauté civique (MEYER 1993, p. 106).

<sup>124</sup> MEYER 1993, p. 110.

<sup>125</sup> MEYER 1993, p. 110 et POMEROY 1998, p. 127.

<sup>126</sup> **CAT 1. 277.**

<sup>127</sup> **CAT 1. 277.**

<sup>128</sup> **CAT 1. 277.**

perdue, tenait probablement une lance<sup>129</sup>. L'ensemble est accompagné d'une épitaphe soulignant la parenté de l'hoplite, mais qui mentionne aussi Phalère, dème du défunt, au sein duquel il exerçait sa citoyenneté<sup>130</sup>. Selon nous, cette stèle permettait d'exalter la fierté de posséder la citoyenneté. Nous sommes ici confrontés à un monument de qualité supérieure<sup>131</sup>. Par conséquent, la mention du patronyme peut faire référence à la beauté des valeurs aristocratiques. Or, il est aussi tout à fait possible que la mention du patronyme serve, avant tout, à rappeler que l'hoplite était citoyen, fils de citoyen<sup>132</sup>. La remarque est d'autant plus vraie pour les stèles produites après 451 av. J.-C. et la redéfinition du corps civique par Périclès. Avec cette loi, les femmes et les étrangers étaient toujours exclus de la citoyenneté, mais « désormais la cité écartait les bâtards (*nothoi*), nés d'un seul parent athénien ou d'une liaison entre Athéniens en dehors du mariage<sup>133</sup> ». De ce fait, cette loi limitait l'attribution de la cité aux hommes nés d'un père citoyen athénien et d'une mère, fille de citoyen athénien : « la loi de 451 visait donc à exclure ces « sang-mêlé » de la communauté civique »<sup>134</sup>. De ce fait, dès la deuxième moitié du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., être citoyen semble être une fierté, un honneur et un statut que l'on s'attache à revendiquer fièrement, voire « un privilège jalousement gardé<sup>135</sup> ». La stèle de Ktésikratès semble répondre parfaitement à cette logique car elle fut produite vers 400 ou 375 av. J.-C., c'est-à-dire, après les réformes péricléennes. Sa famille a sans doute souhaité exalter ses vertus guerrières mais aussi civiques au travers d'une stèle de grande qualité, réalisée avec soin et soulignant noblement le dème du défunt.

Cette stèle n'est pas un cas isolé car il est courant de mentionner le dème du défunt sur les stèles funéraires en l'honneur des hoplites tombés au combat, comme on a pu le faire pour Kléoboulos, fils de Kléopeithès du dème de Myrrhinous (**B64**)<sup>136</sup>. La remarque développée plus haut peut également s'appliquer à la stèle en l'honneur de Hiéron, fils de Hiéroklès, du dème d'Halai Araphenides (**B67, Planche XV**)<sup>137</sup>. L'épithaphe en l'honneur de Hiéron est

<sup>129</sup> **CAT 1. 277.**

<sup>130</sup> En effet, les dèmes étaient « le lieu d'une vie politique importante avec leurs assemblées et leurs magistrats, comme le démarque [...] chargé de l'enregistrement des citoyens » (JACQUEMIN 2011, p. 266).

<sup>131</sup> **CAT 1. 277.**

<sup>132</sup> MEYER 1993, p. 111-112.

<sup>133</sup> AZOULAY 2015, p. 129.

<sup>134</sup> AZOULAY 2015, p. 131.

<sup>135</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *Citizenship was the individual's perception of community, and in the fourth century became a jealously guarded privilege* » (MEYER 1993, p. 114).

<sup>136</sup> Voir également : **B65** et **B66 (Planche XIV)**.

<sup>137</sup> La stèle est particulièrement haute et est couronnée par un casque corinthien. Au centre, un *hoplon* imposant gros semble dépasser du cadre de la stèle. Ce dernier est situé au-dessus d'une loutrophore gravée sur la stèle et comportant un relief. Sur ce relief, on remarque la présence de Hiéron dans la fleur de l'âge et dissimulé derrière un bouclier. Le guerrier lève le bras et devait très probablement tenir une lance. Il fait sans doute face à son père, assis sur une chaise. Les attributs de la tenue hoplitique sont particulièrement mis en avant sur cette stèle (**CAT 2. 882**).

particulièrement mise en avant au sommet d'une stèle très élancée et surmontée d'un casque corinthien. La mention du nom de l'hoplite, de son patronyme et de son dème est encadrée par deux rosettes soignées et placées très près des attributs de la tenue hoplitique. De ce fait, il est fort probable que le sculpteur ait cherché à attirer le regard vers la fierté de cette famille : la citoyenneté athénienne dont ils jouissaient et pour laquelle Hiéron est tombé. Le lien entre la citoyenneté, l'activité militaire et l'ascendance familiale est ici particulièrement visible et illustre un sentiment commun à de nombreuses familles : la fierté d'être citoyen et d'exercer le métier d'hoplite pour préserver la démocratie athénienne. Finalement, les stèles funéraires privées gravées avec le nom du dème d'appartenance du défunt supposaient en creux l'appartenance de ce même défunt à la communauté civique. Dans ce cadre, la citoyenneté athénienne apparaît comme un outil de glorification des familles qui ont perdu un homme, tombé en hoplite.

### 3) Hoplites, *dexiôsis* et citoyenneté

Les familles athéniennes étaient si fières de leur appartenance à la communauté civique qu'elles ont retranscrit ce sentiment sur l'ensemble des monuments funéraires et non seulement sur les épitaphes, et ce, jusque dans les détails difficilement compréhensibles pour l'historien. À partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., certaines stèles funéraires représentent une poignée de main entre des individus de diverses conditions<sup>138</sup>. Ce geste, appelé *dexiôsis*, était aussi visible sur les stèles funéraires mettant en scène un ou plusieurs hoplites<sup>139</sup>. Comme de nombreux éléments cités plus haut, il s'agit d'un motif d'abord spécifique aux monuments publics qui s'est ensuite invité sur les productions privées<sup>140</sup>. La *dexiôsis* est donc un geste universel, ni limité à la sphère privée, ni cantonné aux commémorations publiques<sup>141</sup>. Or, c'est un motif mal compris des historiens. En effet, la poignée de main semble porter en elle un message différent en fonction de son emplacement mais aussi de son support<sup>142</sup>. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, André de Ridder considérait que la *dexiôsis* donnait à voir « des scènes d'union, ou, si l'on veut, de réunion<sup>143</sup> » ; comme si la mort n'avait pas brisé les liens qui unissaient les vivants. Puis, en reprenant les thèses développées par Johannes Bergemann dans *Demos Und Thanatos*, de

---

<sup>138</sup> PEMBERTON 1989, p. 45.

<sup>139</sup> NOVAKOVA et PAGACOVA 2016, p. 208.

<sup>140</sup> NOVAKOVA et PAGACOVA 2016, p. 210.

<sup>141</sup> Reinhard Stupperich considère que la représentation de la *dexiôsis* sur les loutrophores privées en marbre monumentales est un indice de l'influence de l'art funéraire public sur les productions privées (STUPPERICH 1997, p. 97).

<sup>142</sup> On trouve également le geste de la *dexiôsis* sur des vases et sur des reliefs votifs (PEMBERTON 1989, p. 46) et NOVAKOVA et PAGACOVA 2016, p. 208).

<sup>143</sup> DE RIDDER 1897, p. 383.

nombreux historiens estiment aujourd'hui que le geste serait un « geste qui signifierait la solidarité civique<sup>144</sup> ». À la vue de l'historiographie à notre disposition, nous pouvons considérer que les scènes représentant deux hommes voire deux soldats dépeignent la puissance du lien qui unit les citoyens athéniens de leur vivant et qui les soudent après la mort. Selon nous, la stèle funéraire d'Hippylos permet d'illustrer le propos (**B68, Planche XV**). La stèle funéraire prend la forme d'un lécythe dont la panse comporte un relief mettant en scène des soldats<sup>145</sup>. Un dénommé Hippylos, en armes, occupe la partie centrale du lécythe<sup>146</sup>. Ce dernier est équipé de l'*hoplon* ainsi que d'un casque attique et serre la main d'un vieil homme barbu appelé Anaitios<sup>147</sup>. Le vieil Athénien devait porter une lance, originellement peinte, et aujourd'hui perdue. À gauche, le dernier homme – lui aussi appelé Hippylos – possédait également une lance peinte<sup>148</sup>. Les trois personnages semblent alors célébrer les liens civiques qui les unissent au-delà du trépas. Si Christoph Clairmont dit vrai, Anaitios est potentiellement l'Anaitios qui fut hellénotame entre 410 et 409 av. J.-C. Ce dernier serait alors trop vieux pour avoir trouvé la mort à la guerre<sup>149</sup>. À l'inverse, Hippylos au centre de la panse pourrait avoir perdu la vie lors de la guerre de Corinthe<sup>150</sup>. De ce fait, au travers de cette poignée de main, le sculpteur semble célébrer la citoyenneté commune aux deux hommes. De son côté, Anaitios a consacré ses jeunes années et son temps en travaillant comme hellénotame<sup>151</sup>. Hippylos, quant à lui, a tout sacrifié à la cité en tombant lors de la guerre de Corinthe et en devenant pour l'éternité l'image même du citoyen-soldat combattant pour la cité. L'un comme l'autre ont usé du privilège d'être citoyen et tous deux sont réunis par cette éternelle poignée de main exaltée par les attributs de leur citoyenneté.

De nombreuses stèles funéraires ne comportent pas ce degré d'exaltation de la citoyenneté mais célèbrent tout de même l'appartenance du défunt à la communauté civique. En effet, selon certains historiens, la *dexiôsis* peut également symboliser la *philia* – c'est-à-dire l'amitié ou le respect mutuel – entre deux individus. Or, selon Romain Guicharousse la *philia* faisait partie du cercle des vertus civiques célébrées par la cité, ce qui lui fait écrire :

---

<sup>144</sup> HOFFMANN 2006, p. 72. Voir également MARCHIANDI 2011, p. 146.

<sup>145</sup> ACKERMANN 2018, p. 370. Par ailleurs, les stèles funéraires prennent souvent la forme d'un lécythe car il s'agit d'un vase à vocation funéraire.

<sup>146</sup> ACKERMANN 2018, p. 370.

<sup>147</sup> ACKERMANN 2018, p. 370.

<sup>148</sup> **CAT 3. 218** et ACKERMANN 2018, p. 370.

<sup>149</sup> **CAT 3. 218**.

<sup>150</sup> **CAT 3. 218**.

<sup>151</sup> Le collège des hellénotames a vu le jour avec la fondation de la Ligue de Délos en 478 av. J.-C. ou en 477 av. J.-C. Les dix magistrats de ce collège étaient sans doute élus pour un an par les citoyens athéniens (THUILLIER 2022, p. 123).

« Derrière l'unité de l'*oikos*, de la maisonnée se dévoile l'unité de la cité. Motif soulignant la pérennité des interactions au sein d'une famille malgré le décès, la *dexiôsis* garantirait également la persistance des liens entre les générations, au sein d'une cité »<sup>152</sup>.

Au travers de la *philia* célébrée par la poignée de main, les familles grecques soulignaient l'appartenance à un groupe plus large : à une ascendance ancienne qui a transmis la citoyenneté mais aussi, dans une perspective plus horizontale, au groupe des citoyens voire de citoyens-soldats de la cité. Cette interprétation de la *dexiôsis* est encore plus convaincante lorsque l'on sort de la micro-échelle de l'*oikos* pour étudier l'échelle locale de la cité. Elizabeth Pemberton est revenue sur le contexte de la naissance de ce motif pour essayer d'en dresser une interprétation<sup>153</sup>. L'historienne a remarqué que ce geste est apparu à la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., c'est-à-dire, au cours de la Guerre du Péloponnèse durant laquelle les Athéniens n'ont pas pu enterrer toutes leurs victimes<sup>154</sup>. Lorsqu'ils ont été en mesure de rétablir des pratiques funéraires réglées et organisées, le geste de la *dexiôsis* a pu apparaître comme un geste d'unité mais aussi comme un motif de réconciliation familiale<sup>155</sup>. Selon nous, le motif peut aussi être interprété comme un geste de réconciliation civique à la fin d'un conflit qui a contribué à la chute de la démocratie athénienne à deux reprises<sup>156</sup>. En effet, nous savons qu'après la défaite, Athènes s'est lancée dans une politique de « réconciliation<sup>157</sup> » dans le but de « rétablir l'union nationale<sup>158</sup> ». En 405 av. J.-C., le décret de Patrocleidès est une mesure d'amnistie destinée à calmer les tensions entre citoyens<sup>159</sup>. Il est donc tout à fait probable qu'avec le motif de la *dexiôsis* entre deux hommes sur les stèles funéraires, certaines familles grecques aient aussi souligné – via un savant jeu de miroir entre sphère privée et sphère publique – la réconciliation

---

<sup>152</sup> GUICHAROUSSE 2019 p. 135.

<sup>153</sup> PEMBERTON 1989, p. 48.

<sup>154</sup> Nous pouvons développer l'exemple de la bataille des Arginuses en 406 av. J.-C. où les généraux athéniens n'ont pas pu empêcher la noyade de leurs hommes mais qui, surtout, n'ont pas pu récupérer leurs corps pour les inhumer selon les rites de la cité. Sur simulacre de décision populaire, six généraux furent exécutés et l'affaire a contribué à la chute de la démocratie en 404 av. J.-C. (LEVY p. 233-234 et Hanson 2005, p. 310-311).

<sup>155</sup> L'historienne utilise le terme *reconciling* que l'on peut traduire par « réconciliation ». Le choix de ce terme est important pour la suite de notre démonstration (PEMBERTON 1989, p. 48).

<sup>156</sup> En 411 av. J.-C., les oligarques athéniens profitent du contexte de crise à Athènes pour renverser la démocratie. En effet, la cité est plongée dans la terreur après l'affaire de mutilation des Hermès et l'attribution des pleins pouvoirs au Conseil des Cinq-Cents pour trouver les coupables. Surtout, Athènes est ébranlée par le désastre de Sicile qui a conduit à la mort de nombreux marins, soutiens traditionnels de la démocratie. Les oligarques profitent donc de cette situation désespérée pour attribuer le pouvoir au Conseil des Quatre-Cents possédant les pleins pouvoirs et réunissant à sa guise – c'est-à-dire jamais – la nouvelle assemblée des Cinq-Mille (LEVY 1995, p. 229-233). En 404 av. J.-C., Athènes est vaincue et connaît l'élection de Trente membres pour rédiger de nouvelles lois. Ces derniers profitèrent de cette mission pour établir un régime que l'on peut qualifier de tyrannique. Les Trente désignèrent eux-mêmes les Cinq-Cents membres du Conseil et s'entourèrent d'une protection militaire importante. Le régime oligarchique meurt au bout d'un an. (LEVY 1995, p. 233-236).

<sup>157</sup> LEVY 1995, p. 233.

<sup>158</sup> LEVY 1995, p. 237.

<sup>159</sup> LEVY 1995, p. 233.

familiale, mais aussi civique entre citoyens pendant et après une épreuve longue de vingt-huit ans. C'est dans cette perspective que nous proposons de réinterpréter la célèbre stèle de Sosias et Kephisodoros (**B34, Planche VI**).

La stèle a été élevée à la fin de la Guerre du Péloponnèse et représente deux hoplites ainsi qu'un civil. L'homme au centre est peut-être Sosias. Ce dernier est barbu et représenté dans la fleur de l'âge. Sa main gauche porte un bouclier ainsi qu'une lance aux extrémités qui devaient être peintes<sup>160</sup>. À l'aide d'une poignée de main, il est relié à Kephisodoros, lui aussi représenté dans la fleur de l'âge et équipé de l'*hoplon*<sup>161</sup>. Sur cette stèle, le motif de la *dexiôsis* symbolise sans doute l'unité civique entre deux citoyens-soldats au sein d'une cité en train de se déchirer. Les historiens estiment que la stèle a été érigée après 410 av. J.-C.<sup>162</sup>, c'est-à-dire après la première chute de la démocratie. On peut donc considérer que l'unité familiale est ici mobilisée au service d'un message d'unité civique. Ce message est renforcé par les jeux de regard de la stèle. Les regards des deux hommes se rencontrent et se confondent et l'on peut y lire une forme d'amitié et de respect que les Grecs appelaient *philia*<sup>163</sup>. Si l'on en croit Christoph Clairmont, les deux hommes peuvent être des frères voire des cousins. Si tel est le cas, le message d'unité pourrait surpasser la mise en image du deuil : pleurer un frère est infiniment plus douloureux que pleurer un cousin. Enfin, pour Pierre Sineux, l'homme à gauche n'a d'autre utilité sur la stèle que d'insister sur la solide relation existant entre les deux hommes<sup>164</sup>. Selon nous, ce citoyen joue un autre rôle. Il peut tout à fait représenter le versant politique du métier de citoyen-soldat. Il pourrait donc symboliser l'unité entre les soldats et les citoyens en charge de diverses magistratures au sein de la cité à un moment où la démocratie est à bout de souffle. Il est également possible que cet homme soit un prêtre et qu'il soit membre de cette famille<sup>165</sup>. Représenter cet individu sur la stèle avec ses attributs aurait été un moyen de rappeler que la famille a utilement servi la cité en lui fournissant des hommes qui occupèrent, de surcroît, des fonctions particulièrement prestigieuses. Si cette hypothèse est bonne, la famille a réussi à montrer deux choses avec l'érection de ce monument : elle rappelait les liens étroits qui l'unissait à la cité et, dans le même temps, par un savant pied de nez à cette même cité, elle se mettait en valeur au travers de l'exemple de ses morts aux glorieux parcours. Quoi qu'il en soit,

---

<sup>160</sup> CAT 3. 192.

<sup>161</sup> CAT 3. 192.

<sup>162</sup> BIARD 2020, p. 274-275.

<sup>163</sup> CAT 3. 192.

<sup>164</sup> SINEUX 2000, p. 29.

<sup>165</sup> CAT 3. 192 et BIARD 2020, p. 274.

il domine sur cette stèle l'impression que l'entente cordiale entre les citoyens est solide et éternelle<sup>166</sup>.

En fait, tout est apaisé sur cette stèle. Sosias et Kephisodoros sont calmes et immobiles, alors même qu'il est évident qu'au moins l'un des deux est mort à la guerre<sup>167</sup>. Ici, la mort est douce et masquée. Cette image s'éloigne fortement de la réalité du combat qui était violent, régulièrement désorganisé, et au cours duquel la mort ne venait pas toujours d'un ennemi. Les cités grecques ont pu chercher à cacher la violence des combats et le poids de la perte en jouant le rôle de pères et de tuteurs de leurs pupilles.

### C) Quand la cité remplace un père mort en hoplite

Les rapports entre sphère privée et sphère publique étaient particulièrement visibles après la mort de l'hoplite. Les orateurs s'empessaient de souligner la grandeur du sacrifice des hoplites ainsi que l'unité existant entre les familles et la cité. Ainsi, dans sa péroraison, Lysias indique :

« Nous n'avons, je crois, qu'un moyen de témoigner notre reconnaissance à ceux qui reposent ici, c'est de nous intéresser à leurs parents, autant qu'ils faisaient eux-mêmes, de chérir leurs enfants comme si nous étions nous-mêmes leurs pères »<sup>168</sup>.

Les cités qui élevaient les guerriers tombés au combat au rang de braves se devaient d'entretenir la famille des sacrifiés afin de « maintenir la continuité entre la génération des pères et celle des fils<sup>169</sup> ». Pour la cité qui prenait littéralement la place des familles, l'enjeu était, en creux, sa propre préservation. L'entretien financier, voire le soutien pédagogique et éducatif des orphelins de guerre, a été une pratique partagée par de nombreuses cités du monde grec telles qu'Athènes, Thasos ou encore Rhodes<sup>170</sup>. Le cas est bien connu pour Athènes car Périclès évoque, à la fin de son oraison funèbre, une aide pécuniaire apportée par la cité aux orphelins de guerre :

---

<sup>166</sup> NOVAKOVA 2016, p. 210.

<sup>167</sup> CAT 3, 192.

<sup>168</sup> Lysias, *Oraison funèbre*, 75 (Annexes LYS 6).

<sup>169</sup> BERNARD 2000, p. 153.

<sup>170</sup> « Assiégés en 305 par Démétrios Poliorcète, les Rhodiens, voulant encourager l'esprit de résistance, promirent honneurs aux défunts et protection à leurs familles, en s'inspirant peut-être des usages athéniens. À la différence d'Athènes et des "autres cités" auxquelles fait allusion Aristote dans le passage de la *Politique* cité plus haut, le décret rhodien prit en considération non seulement le sort des garçons orphelins, mais aussi celui des parents âgés ainsi que des filles des morts » (FOURNIER et HAMON 2007, p. 309-381). Pour les détails du décret, voir Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, XX, 84.

« Les hommes que nous ensevelissons ont déjà reçu notre homme, et j'ajoute que leurs enfants seront, dorénavant, élevés par l'État, à ses frais, jusqu'à leur adolescence. Telle est la profitable couronne offerte, pour prix de tels exploits, à ces hommes et à ceux qui restent »<sup>171</sup>.

À Athènes, la somme versée par la cité pour aider les fils des braves a varié en fonction des périodes. Elle est passée d'une obole journalière avec le décret de Théozotidès de 403 av. J.-C. à deux oboles « au temps d'Aristote<sup>172</sup> ». La pratique semble cependant disparaître rapidement car elle est regrettée par Eschine<sup>173</sup>. Par ailleurs, au cours du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., de nouveaux magistrats appelés *orphanophylakes* avaient pour mission de s'occuper des enfants ayant perdu un père à la guerre. On voit ici que la cité intervenait directement dans la vie familiale en jouant le rôle du père et du tuteur<sup>174</sup>.

Grâce aux recherches de Julien Fournier et de Patrice Hamon, le cas des orphelins de guerre de Thasos est très bien connu<sup>175</sup>. En 2006, un nouveau fragment du « Règlement sur les Braves » de Thasos a été retrouvé près de l'agora et a permis de compléter les recherches menées par Jean Pouilloux<sup>176</sup>. Le fragment B du « Règlement des Braves », que l'on peut dater entre 360 et 356 av. J.-C.<sup>177</sup>, indique que les orphelins de guerre étaient entretenus par la cité<sup>178</sup> :

« (...) [avant] d'atteindre l'âge de [seize *uel* dix-huit (?)] ans, [tous ceux des garçons (?)] de l'un de ceux qui sont morts [à la guerre (?)] qui viendront se présenter devant le Conseil et le Peuple, parce qu'ils sont dépourvus de moyens de subsistance, au sujet d'une allocation de subsistance, et (une fois que) les archontes et les apologoi, après avoir prêté serment, auront vérifié que les personnes qui se sont présentées (sc. devant le Conseil et le Peuple) sont bien dépourvues de moyens de subsistance, que les prytanes les reçoivent et les introduisent (sc. dans l'Assemblée), en mettant aux voix (une proposition conformément à laquelle) sera attribué à chacun pas plus de 4 oboles ».

Julien Fournier et Patrice Hamon estiment que le décret a été appliqué et que les oboles étaient effectivement versées, mais uniquement pour les enfants de braves qui étaient réellement dans le besoin<sup>179</sup>. Pour obtenir l'indemnité journalière de quatre oboles maximum<sup>180</sup>, les orphelins devaient entamer une procédure encadrée. Cela fait dire aux historiens qu'il s'agissait d'une « authentique mesure d'assistance, à caractère social, attentive à la variété des niveaux

---

<sup>171</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, 46, 1 (annexes **THU 16**).

<sup>172</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 329. Voir également DAMET et MOREAU 2017, p. 236.

<sup>173</sup> Eschine, *Contre Ctésiphon*, 154 (annexes **ESCb 1**).

<sup>174</sup> ARRINGTON 2015, p. 38 et DAMET et MOREAU 2017, p. 236.

<sup>175</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 309-381.

<sup>176</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 310-317.

<sup>177</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 379.

<sup>178</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 316-317.

<sup>179</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 327.

<sup>180</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 328.

de revenus et aux situations individuelles<sup>181</sup> ». De plus, à Thasos comme à Athènes, les jeunes hommes recevaient, au moment de leur majorité, un équipement hoplitique complet<sup>182</sup>. Cela se faisait au travers d'une cérémonie très codifiée dont les détails nous sont parvenus au travers du témoignage d'Eschine<sup>183</sup>. Par ailleurs, une pratique similaire existait à Rhodes selon Diodore de Sicile :

« ils décrétèrent aussi que les corps de ceux qui seraient morts à la guerre seraient enterrés aux frais de l'État, que leurs parents et leurs enfants recevraient du trésor public une pension alimentaire, que leurs filles seraient dotées aux frais de l'État et que leurs fils, arrivés à l'âge adulte, se verraient décernés au théâtre, lors des Dionysies un armement complet »<sup>184</sup>.

L'idée sous-jacente de la cité était sans doute qu'il était nécessaire de préparer de nouveaux hoplites à défendre la *polis*. Pour le cas de Thasos, le décret a été pris alors que la cité ressentait le besoin de resserrer ses rangs, à un moment où elle était embourbée dans des conflits avec ses voisins<sup>185</sup>. Ainsi, les hoplites servant des cités dans lesquelles la pratique est avérée savaient qu'ils pouvaient partir sereinement car ils étaient assurés que « s'ils venaient à mourir, l'État prendrait soin de leurs fils<sup>186</sup> ».

Au-delà de soutenir financièrement de jeunes gens dans le besoin, ce décret illustrait la nécessité de maintenir les liens civiques entre les générations successives. Dans ce contexte, la cité jouait le rôle de figure paternelle. À ce propos, Simon Goldhill a montré que la cérémonie durant laquelle les pupilles de la cité athénienne recevaient leur parure hoplitique rappelait à l'ensemble des spectateurs « le pouvoir de la *polis* et les obligations des individus envers elle<sup>187</sup> ». Pour mettre en scène sa puissance, la cité athénienne se servait du souvenir des pères. Un discours de Lysias montre bien que l'image du sacrifice des pères était instrumentalisée lors de la cérémonie de remise de la parure hoplitique :

---

<sup>181</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 334.

<sup>182</sup> Les filles des braves recevaient quant à elles une dot (FOURNIER et HAMON 2007, p. 321). On note une pratique analogue à Rhodes (FOURNIER et HAMON 2007, p. 328).

<sup>183</sup> « Le héraut s'avanceit, présentait les orphelins dont les pères étaient morts à la guerre, jeunes gens revêtus de l'armure complète, et prononçait la plus belle des proclamations, la mieux faite pour inciter à la vertu : "Le peuple a élevé jusqu'à leur majorité ces jeunes gens dont les pères sont morts en braves à la guerre ; et maintenant, il les arme de cette armure complète, il les envoie chacun mener leur propre vie en les recommandant à la bonne fortune, et les invite à occuper le premier rang au théâtre." » Eschine, *Contre Ctésiphon*, 154 (annexes ESCb 1). Pour un très bref commentaire, voir DAMET et MOREAU 2017, p. 236.

<sup>184</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XX, 84, 3 (Annexes DIOa 4).

<sup>185</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 369-381.

<sup>186</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 39-40.

<sup>187</sup> Selon Simon Goldhill cette idéologie aurait ensuite été critiquée dans la tragédie (GOLDHILL 1987, p. 114). Traduction de l'anglais au français proposée par BRILLET-DUBOIS 2010, p. 30-31.

« Lors des Dionysies, lorsque le héraut annoncera, en appelant les orphelins par le nom de leurs pères : "voici les jeunes gens dont les pères sont morts en combattant bravement pour la patrie, et que la cité a élevé jusqu'à leur majorité" »<sup>188</sup>.

Le nom des pères, dont nous avons montré l'importance civique à Athènes lorsqu'il est associé au démotique est ici destiné à préparer les orphelins à faire, si nécessaire, un immense sacrifice pour le bien de la cité<sup>189</sup>. Après avoir perdu un père, les jeunes garçons étaient destinés à donner leur vie pour une entité qui devenait une forme de nouvelle figure paternelle.

Notons malgré tout que l'intervention de la cité dans les vie des pupilles a pu être critiquée au sein même de l'Athènes classique. Dans un brillant article, Pascale Brillet-Dubois s'est intéressée à la mort anormale d'Astyanax dans les *Troyennes* d'Euripide. Elle a montré au travers de cet exemple que « l'idéologie de la cité<sup>190</sup> » a pu être critiquée. Selon cette historienne, le passage de l'exécution d'Astyanax – jeté du haut des remparts de Troie – est une inversion de la cérémonie des Grandes Dionysies durant laquelle les pupilles recevaient leur parure<sup>191</sup>. La pièce est présentée en 415 av. J.-C. à un moment où « les gens étaient physiquement et moralement meurtris par la guerre<sup>192</sup> » et où les Athéniens avaient commis des atrocités<sup>193</sup>. En effet, la tragédie d'Euripide a été présentée au printemps suivant les massacres perpétrés à Mélos<sup>194</sup>. Dans ce contexte, la scène annonçant la mort d'Astyanax a dû toucher les Athéniens, et notamment les pères inquiets pour leurs fils avant leur probable disparition au combat. En effet, contrairement aux pupilles – jouissant d'ailleurs de la proédrie<sup>195</sup> – Astyanax ne reçut jamais de parure hoplitique et n'égala jamais les faits d'armes de son père<sup>196</sup>. Pour Pascale Brillet-Dubois, le tragique de la scène et les blessures qui marquent le corps du jeune garçon sont destinés à faire réfléchir les Athéniens, présents au théâtre, sur « leur propre idéologie<sup>197</sup> ». En effet, la pièce d'Euripide montre clairement qu'un homme pouvait être tout à la fois un citoyen-soldat au service de la cité et un père de famille, pilier de *l'oikos* :

---

<sup>188</sup> Lysias, *Fragments*, VI, Contre Théozotidès, 2, (Annexes **LYS 1**).

<sup>189</sup> **Voir ci-dessus, p. 144-146.**

<sup>190</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 29-49.

<sup>191</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 31.

<sup>192</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 32.

<sup>193</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 32-33 et DUCREY 2019, p. 407.

<sup>194</sup> « Après la reddition de la ville [Mélos], la plupart des hommes d'âge adulte furent exécutés. Les femmes et les enfants furent vendus comme esclaves. Thucydide ne propose pas de chiffres concernant Mélos, mais il y eut sans doute plusieurs centaines de morts et de personnes vendues réduites à l'esclavage. La terre elle-même fut distribuée à cinq-cents colons athéniens. Mélos, comme Skionè, avait cessé d'exister » (HANSON 2008, p. 242-243).

<sup>195</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 40.

<sup>196</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 41. À Thasos, les pupilles jouissaient également de ce privilège (FOURNIER et HAMON 2007, p. 321).

<sup>197</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 48.

« Les femmes de Troie en deuil viennent rappeler au public athénien qu'un homme joue plus d'un rôle dans le monde et que lorsqu'il s'expose au combat, ce n'est pas seulement une vie de soldat qui est en jeu »<sup>198</sup>.

En un mot, la cité ne pouvait pas cacher, malgré tous ses efforts, allant du relèvement des corps aux funérailles et célébrations publiques en l'honneur des hoplites, que la guerre était nécessairement source de souffrances. Elle pouvait bien jouer le rôle du père, du frère ou du tuteur, elle n'était pas en mesure de tenir dans l'ombre les horreurs et atrocités de la guerre. Elle ne pouvait pas non plus nier que la mort des soldats allait profondément bouleverser les mères, les sœurs, les épouses, ainsi que tous les autres membres des *oikoi*.

\* \*  
\*

L'instrumentalisation de la mort des hoplites par l'ensemble des cités du monde grec à la fin de l'époque archaïque et au début de l'époque classique est désormais bien connue des historiens. Une analyse approfondie du *patrios nomos* athénien, de ses célébrations et des monuments dont il est à l'origine a permis de montrer que la démocratie est partout. Elle est insinuée dans les détails des scènes de combat des reliefs funéraires publics, elle sort des lèvres des orateurs et elle surplombe les listes de victimes. Bref, les historiens l'ont martelé : les hoplites reflètent la démocratie athénienne, meurent pour elles et sont magnifiés par elle au travers du lexique de la « belle mort ». Or, tout n'a pas été dit ni écrit à ce sujet.

D'abord, il est étonnant de retrouver des pratiques athéniennes – nécessairement démocratiques – partout dans le monde grec. Mégare par exemple élève et entretient des listes de victimes sur lesquelles les hoplites et autres guerriers nommés sont élevés au rang d'*exemplum* comme cela est le cas à Athènes. Il est encore plus surprenant de voir des pratiques analogues à celles d'Athènes dans des cités oligarchiques comme Tanagra. Or, nous refusons de parler d'une diffusion de l'art athénien vers l'ensemble du monde grec continental. Il semble plutôt se dessiner des influences artistiques réciproques entre les différentes *poleis*. L'instrumentalisation de la mort des hoplites à la mode d'Athènes ne sert donc pas uniquement la démocratie.

Ensuite, les historiens ont longtemps écrit que la cité érigeait une certaine idée de la « belle mort » hoplitique, qui était ensuite donnée en pâture aux familles grecques. Selon ces

---

<sup>198</sup> BRILLET-DUBOIS 2010, p. 48-49.

thèses, les familles s'en nourrissaient, la digéraient, puis la recopiaient sagement. Après tout, la cité était un modèle. Mais c'était là une erreur de nos prédécesseurs. Certes, l'étude du motif de l'hoplite au combat a permis de montrer que cette thèse est en partie vraie. Le motif a été diffusé par les cités par le biais des reliefs couronnant les listes de victimes et il a inspiré de nombreuses stèles funéraires privées. Mais, cette thèse est incomplète. Elle est amputée d'une portion de vérité historique. Elle oublie un parti, elle oublie le monde des *oikoi*, le monde du deuil privé et des grandes familles qui étaient en mesure de faire entendre leur voix. Pour ne pas tomber dans ce biais, notre méthode a consisté à confronter les oraisons funèbres aux sources archéologiques issues de l'espace privé. Celle-ci nous a permis de montrer qu'en réalité, les cités du monde grec – et notamment Athènes – se sont inspirées de l'art funéraire privé. Quand les hoplites sont représentés en pleine action, ce sont des valeurs telles que l'*arété* qui sont célébrées. Or, c'est ici un champ lexical propre aux familles aristocratiques de l'époque archaïque qui célébraient l'un des leurs de cette manière. Dans ce cadre, lorsque les orateurs choisis pour prononcer l'oraison funèbre parlent d'*arété*, ils semblent, eux aussi, influencés. Cela dit, il n'a pas été question au fil de cette partie de contredire l'entièreté de l'historiographie et de considérer que les cités n'ont eu aucun impact sur l'art funéraire privé. Mais, nous avons cherché à redonner une voix aux familles grecques et à leur attribuer une consistance historique en les pensant capables d'influencer l'art funéraire diffusé par les *poleis*. Oui, lorsqu'il s'agit de représenter la mort de l'hoplite, il est question d'influences, mais seulement d'influences réciproques.

Selon nous, dès lors que l'historien se penche sur ces influences réciproques, il se dessine sous ses yeux – de manière évidente – l'image d'une communauté de citoyens et de filles de citoyens unis pour affronter la mort des guerriers et notamment des hoplites. Cités et familles semblent faire front face au deuil ou face à la mort d'un des leurs et semblent se servir de cette perte pour renforcer la communauté de citoyens qui fait la force de la *polis*. De ce fait, là où les historiens voyaient oppositions entre art privé et art public, nous préférons parler de complémentarités et de continuités magnifiées par l'épreuve du deuil.

Quoi qu'il en soit, que les images de la mort des hoplites soient issues de l'espace public ou bien des familles endeuillées, elles sont nécessairement des images menteuses. Les cités brandissent l'image de la « belle mort » et les stèles, ainsi que les lécythes privés, donnent à voir des hoplites apaisés lorsqu'il s'agit d'attendre le coup fatal ou de dire adieu à son *oikos*. Or, c'est une image qui est loin de la réalité de la guerre : les hoplites mourraient dans d'atroces souffrances, parfois loin de chez eux et rarement au cœur d'une bataille rangée telle qu'elle est souvent imaginée et fantasmée.

## **PARTIE III : MORTS D'HOPLITES ET EXPRESSIONS DU DEUIL**

L'histoire que nous avons tenté de reconstituer jusqu'ici est une histoire incomplète ; une histoire marquée par les discours officiels diffusés par les *poleis* grecques et par une historiographie parfois tronquée, voire trompée, par ces mêmes discours. Il est ici question d'une véritable instrumentalisation de la mort des hoplites par les cités et par les familles des époques archaïque et classique, qui masque les réalités et la matérialité de la mort des citoyens-soldats. Dans les faits, la « belle mort » n'existait pas sur le champ de bataille et elle ne reconfortait en rien les familles. Il s'agit d'une véritable construction, d'une représentation, d'un acte de discours, parfois éculé, qui masque les réalités de la mort et qui étouffe la douleur des vivants.

En étudiant méticuleusement les sources à notre disposition, nous nous rendons rapidement compte que la mort des hoplites est atroce par bien des aspects et qu'elle n'a rien à voir avec la manière dont elle est fantasmée par les cités. Pour cette raison, nous avons tenté d'écrire une histoire à hauteur d'homme et centrée sur l'individu. C'est-à-dire que la focale se porte sur de simples gens – des citoyens souvent – en mesure de s'acheter un équipement hoplitique et qui, un beau jour, ont perdu la vie en campagne. Là aussi, certaines sources auraient voulu nous faire croire que la majorité de ces hommes périrent en ayant reçu un coup – tantôt de lance, tantôt d'épée – alors qu'ils tenaient fermement et courageusement leur rang au sein de la phalange. Les aspects de la mort des hoplites étaient, en réalité, bien plus hétéroclites. Bien sûr, certains hoplites sont allés chercher la « belle mort » en combattant jusqu'à recevoir un coup de lance. Cela dit, de très nombreux hoplites sont tombés en souffrant le martyre, en agonisant dans leurs selles et en subissant parfois la perte d'un ou plusieurs membres. Les hoplites devaient affronter une myriade de dangers mortels dont les flèches, le poison ou encore la ruse faisaient partie. Parfois, la mort ne venait même pas d'une main ennemie et certains hoplites périrent comme le commun des mortels. En effet, la maladie, le froid et la faim étaient des dangers non moins importants qu'une phalange ennemie.

Après la mort des hoplites, les cités s'occupaient de tout et se consacraient à l'élaboration de la gloire et de la grandeur de leur sacrifice. C'est ainsi que les sources, laconiennes notamment, nous présentent des mères fières, voire joyeuses, à l'annonce du décès d'un fils tombé en brave. Il s'agit à nouveau d'un simple acte de discours qui a souvent masqué les réalités du deuil des familles. Or, peu nombreux sont les travaux qui se sont intéressés au deuil privé qui se construit après la mort des citoyens-soldats. Le dernier chapitre de ce mémoire

est ainsi une invitation à une enquête. Nous avons cherché, au travers de détails, de lapsus et de gestes apparemment anodins à comprendre comment réagissaient les familles des hoplites tombés au combat après l'annonce de leur mort. En nous intéressant à ces réactions, nous sommes nécessairement conduits à étudier, et à saisir, les liens unissant les membres des familles grecques.

## CHAPITRE 6. DES MORTS ATROCES ET DES CADAVRES PERDUS

Depuis que l'Histoire se veut « méthodiste » et universitaire, les historiens se sont attachés à étudier les faits et événements militaires de toutes les périodes<sup>1</sup>. Les modernes retrouvaient ainsi une forme de tradition héritée des historiens anciens comme Hérodote, Thucydide ou encore Xénophon qui consacrent une large part de leurs récits respectifs aux préparatifs et aux événements guerriers<sup>2</sup>. Ces cent-cinquante dernières années, les historiens se sont essentiellement intéressés à la stratégie et à la tactique militaires<sup>3</sup>. En un mot, l'historiographie a longtemps été dominée par ce que l'on appelle « l'histoire bataille ». Selon Nicolas Offenstadt, cette expression « généralement polémique<sup>4</sup> » désigne « une histoire centrée sur les événements les plus marquants et les plus politiques de l'Histoire<sup>5</sup> » dans laquelle « le récit des guerres occupe une large part<sup>6</sup> ». L'histoire militaire était alors rattachée à l'histoire politique. Or, cette histoire ne laissait qu'une faible place, voire pas de place du tout, à l'étude de l'expérience guerrière ainsi qu'à l'analyse de la vie et de la mort des soldats<sup>7</sup>. De plus, même dans les ouvrages censés être centrés sur les guerriers et les faits militaires, la composition des armes et des armées<sup>8</sup>, la tactique et la stratégie, « l'étude de la topographie du champ de bataille<sup>9</sup> », ainsi que l'analyse des « traités, alliances et ultimatums<sup>10</sup> » écrasaient, en réalité, cavaliers et hoplites<sup>11</sup>.

Sans rejeter totalement cette histoire qui s'est avérée utile pour bâtir de vastes chronologies, nous aimerions – dans la lignée des travaux de Victor Davis Hanson<sup>12</sup> – écrire

---

<sup>1</sup> OFFENSTADT 2010, p. 162.

<sup>2</sup> HANSON 1993, p. 7.

<sup>3</sup> « Longtemps cette histoire militaire se concevait avant tout comme une histoire de la stratégie et de la tactique. Les batailles et les combats y étaient étudiés et analysés d'un point de vue d'ensemble, surtout celui du commandement : les objectifs de la bataille, les plans qui étaient préparés, la réalisation des opérations à l'échelle d'ensemble, ou du moins à celle de larges unités, les résultats par rapport aux prévisions ou aux visées de ceux qui l'ont déclenché [...] l'évaluation du résultat » (OFFENSTADT 2010, p. 162). Notons tout de même que les historiens se sont également intéressés à la sociologie de la guerre (HANSON 1993, p. 7).

<sup>4</sup> OFFENSTADT 2010, p. 162.

<sup>5</sup> OFFENSTADT 2010, p. 162.

<sup>6</sup> OFFENSTADT 2010, p. 162.

<sup>7</sup> HANSON 1993, p. 7.

<sup>8</sup> À la fin du XX<sup>e</sup> siècle, les historiens s'intéressent particulièrement à l'armement pour tenter de comprendre et de situer « la réforme hoplitique » (DUCREY 2019, p. 20).

<sup>9</sup> PAYEN 2012, p. 75.

<sup>10</sup> PAYEN 2012, p. 75-76.

<sup>11</sup> PAYEN 2012, p. 76.

<sup>12</sup> Voir en particulier : *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, 1993. Dans cet ouvrage sous sa direction, il propose une histoire « du point de vue de l'hoplite qui combat ». Traduction personnelle ; texte original : « [une Histoire] from the vantage point of the hoplite infantrymen who did the actual fighting ». Voir également : *Le Modèle occidental de la guerre*, 2007. Dans ces deux ouvrages « l'analyse se concentre sur l'individu et ne fait plus de la guerre une abstraction, un invariant ou une institution » et « l'accent est mis sur la problématique de la violence » (PAYEN 2012, p. 74).

une histoire à taille humaine et à hauteur d'hoplite. Comme cet historien, nous pensons sincèrement « qu'aucune histoire militaire ne devrait oublier les éléments humains<sup>13</sup> », même si l'étude des interactions entre les humains et la sphère politique demeure possible et s'avère bienvenue<sup>14</sup>. En effet, quand la guerre frappe, ce sont des êtres humains qui meurent et d'autres qui pleurent<sup>15</sup>. Ignorer cet aspect de l'Histoire serait proposer une histoire incomplète et privée de la part de sensible qui la rend belle.

Pour écrire cette histoire, nous nous baserons essentiellement sur des sources littéraires : notamment les récits de Thucydide et de Xénophon que nous couplerons aux traces archéologiques. En effet, si cette histoire à hauteur d'hommes n'a pas été écrite plus tôt, ce n'est pas à cause d'une absence de sources, mais bien en raison des choix des historiens<sup>16</sup>. Par exemple, de nombreux lapsus marquent le récit de la Guerre du Péloponnèse proposé par Thucydide et révèlent le versant violent et misérable de la mort des hoplites<sup>17</sup>. De la même manière, Xénophon présente un récit cru de la guerre, notamment dans l'*Anabase* où il raconte l'expédition des Dix-Mille ainsi que les épreuves que ces derniers affrontent. Ces deux auteurs seront régulièrement mobilisés au fil de notre argumentation. Pour aborder et étudier ces sources, nous adopterons la méthode de l'historien, ni plus, ni moins. Nous critiquerons nos sources sans tomber dans une « surcritique » de ces dernières. Enfin, nous écrirons cette histoire en nous inspirant de travaux pionniers, mais sans tomber dans les excès qui entachent parfois l'historiographie anglo-saxonne.

En effet, les historiens anglais et américains semblent avoir ouvert la voie à une histoire plus humaine et plus sensible. Si ces ouvrages sont souvent particulièrement plaisants à lire et à découvrir, ils présentent tout de même trois biais considérables. D'abord, certains historiens français comme Pascal Payen considèrent que ces chercheurs ont tendance à accorder une confiance excessive envers les sources antiques<sup>18</sup>. Ainsi, séduit par les récits des Anciens, Hanson s'enferme dans le modèle de l'opposition hoplitique, alors que nous montrerons au cours de ce chapitre qu'il s'agit d'un seul aspect d'une vaste palette d'épreuves pouvant mener à la mort des hoplites et un seul mode d'opposition possible lors d'un conflit entre cités<sup>19</sup>. Ensuite, les historiens anglo-saxons proposent régulièrement des comparaisons entre des

---

<sup>13</sup> HANSON 1993, p. 3.

<sup>14</sup> À ce propos, voir ci-dessus, p. 121-157.

<sup>15</sup> HANSON 1993, p. 3.

<sup>16</sup> HANSON 1993, p. 8.

<sup>17</sup> Sur ce point, on peut se référer à l'excellent article de Brian Bosworth intitulé « *Thucydides and the unheroic dead* » publié dans *Art in Athens During the Peloponnesian War* 2009.

<sup>18</sup> PAYEN 2012, p. 111-133.

<sup>19</sup> PAYEN 2012, p. 111-112.

conflits modernes et des périodes plus anciennes<sup>20</sup>. Dans son excellent récit de la Guerre du Péloponnèse, Victor Davis Hanson écrit :

« J'établis des parallèles avec des batailles qui se sont déroulées à d'autres époques, y compris la nôtre. Ces quelques libertés prises avec les règles strictes de l'histoire ancienne choqueront peut-être, mais les lecteurs apprécieront qu'on leur rappelle que les hommes et les femmes de l'Antiquité n'étaient finalement pas si différents de nous »<sup>21</sup>.

Le principe même énoncé par Hanson lorsqu'il écrit « les hommes et les femmes de l'Antiquité n'étaient finalement pas si différents de nous » semble incertain. Nous sommes d'accord avec Hanson, les Grecs étaient des êtres humains, comme nous, mais la comparaison s'arrête là. Les Grecs étaient polythéistes et leur religion ne ressemblait nullement aux grandes religions monothéistes qui dominent aujourd'hui. Ils étaient esclavagistes, particulièrement misogynes, voire polygames. Ils vivaient dans un monde de cités fort peu peuplées : ils naissaient et vivaient sur la terre de leur père et mourraient pour elle. Enfin, peu nombreux étaient citoyens et ceux qui avaient cette chance se préparaient quasi quotidiennement à faire la guerre. Bref, aucune comparaison sérieuse ne semble possible entre les Grecs de l'Antiquité et un individu lambda de nos sociétés actuelles et occidentales.

Enfin, certains antiquisants mobilisent des thèses rédigées par des militaires de notre époque, voire des témoignages de vétérans des guerres ayant frappé le XX<sup>e</sup> siècle, pour tenter d'approcher et de comprendre les guerriers de l'Antiquité. Par exemple, Jason Crowley mobilise successivement « *The potential for Military Disintegration* » du Major Stephen Westbrook, puis le témoignage du combattant Franck Miller ayant participé à la guerre du Vietnam, pour tenter d'approcher la psychologie de l'hoplite athénien<sup>22</sup>. De ce fait, l'historien applique des théories militaires modernes aux sociétés anciennes à l'instar de la notion de groupe primaire rapportée aux *lochoi*<sup>23</sup>. Selon nous, cette méthode présente le risque

---

<sup>20</sup> Par exemple, dans *La Guerre du Péloponnèse*, Victor Davis Hanson compare le siège de Potidée avec le siège de Port-Arthur de 1904-1905 par les Japonais opposés aux Russes (HANSON, 2005, p. 253). De la même manière, Jason Crowley compare les hoplites athéniens aux soldats américains ayant participé à la Seconde Guerre mondiale, à la guerre du Vietnam ou encore à la guerre de Corée. En ce qui concerne ces comparaisons, lire notamment le premier chapitre intitulé « *The architecture of aggression* » (CROWLEY 2012, p. 5-21).

<sup>21</sup> HANSON 2005, p. 13.

<sup>22</sup> CROWLEY 2012, p. 3 et p. 5-11. Comme le dit très bien Isabelle Warin, Jason Crowley a cherché, par le biais de ces sources, à comprendre les raisons de l'engagement des hoplites athéniens dans le combat rapproché (WARIN 2014, p. 409).

<sup>23</sup> L'auteur admet lui-même que cette méthode a longtemps suscité des contestations : « L'absence de recherches analogues peut être attribuée à la tendance compréhensible des historiens anciens à résister à l'incursion des théories modernes, semi-abstraites, dans leur domaine ». Traduction personnelle ; texte original : « *The absence of analogous research may be attributed to the understandable tendency of ancient historians to resist the incursion of modern, semi-abstract, theories into their domain* » (CROWLEY 2012, p. 40). Il est à noter que les *lochoi* constituent la plus petite unité dans l'organisation militaire.

d'appliquer des pensées qui sont les nôtres à des hommes ayant vécu il y a plus de deux mille ans et qui n'éprouvaient pas les mêmes émotions que nous. cela conduit nécessairement à construire une argumentation sur d'évidents anachronismes. Comme le recommande Isabelle Warin, nous nous tournerons régulièrement vers l'historiographie française – peut-être plus scrupuleuse dans l'approche des sources – pour éviter ces biais et raconter la mort des hoplites de la manière la plus véridique possible<sup>24</sup>. En un mot, nous garderons la philosophie de l'historiographie anglo-saxonne ; non la méthode.

Comme nous l'avons dit plus haut, les hoplites ne mourraient pas uniquement lors d'un choc entre phalanges. Si cette opposition constituait une opposition violente et douloureuse, elle n'en demeurait pas moins une image fantasmée de la mort de l'hoplite. Le fil rouge de ce présent chapitre consistera donc à partir de l'image idéalisée de la guerre hoplitique pour nous en éloigner progressivement de manière à mettre en lumière les nombreuses menaces qui pèsent sur les hoplites des époques archaïque et classique.

## **I. Le fantasme de l'opposition de deux phalanges hoplitiques, ainsi que son revers violent et particulièrement létal**

### **A) De grandes batailles prisonnières de l'image de la bataille hoplitique par excellence**

Dans ses *Histoires*, Polybe semble regretter ce qu'il appelle une « antique conception de la guerre<sup>25</sup> » caractérisée par « le seul combat de pied ferme, au corps à corps<sup>26</sup> ». L'historien fait alors référence à la guerre hoplitique telle qu'elle peut être idéalisée. Il pense à de grandes batailles qui furent rares et exceptionnelles, à l'instar de la bataille de Marathon ou encore de celle de Mantinée.

Selon Hérodote, ce sont neuf-mille hoplites et pas un seul cavalier qui furent mobilisés à Marathon<sup>27</sup>. Il est nécessaire d'ajouter à ce chiffre mille hommes issus de Platées, mais aussi des esclaves. On s'éloigne déjà du mythe de la seule bataille hoplitique. En cette fin d'année 490 av. J.-C., les Grecs rencontrèrent les Perses dans une large plaine : celle de Marathon<sup>28</sup>. Celle-ci offrait – au moins en son centre – suffisamment d'espace pour permettre aux hoplites de se déplacer et de combattre<sup>29</sup>. Puis, les deux camps se rencontrèrent, comme le raconte Hérodote :

---

<sup>24</sup> WARIN 2014, p. 409.

<sup>25</sup> Polybe, *Histoires*, XIII, 3, 7 (annexes **POL 1**).

<sup>26</sup> Polybe, *Histoires*, XIII, 3, 2-4 (annexes **POL 1**).

<sup>27</sup> Hérodote, *Histoires*, VI, 112 (annexes **HER 5**).

<sup>28</sup> BRUN 2009, p. 23 et p. 30.

<sup>29</sup> BRUN 2009, p. 35.

« Les Athéniens, aussitôt donné le signal de l'attaque, se lancèrent au pas de course contre les Barbares ; l'intervalle qui les en séparait n'était pas de moins de huit stades. Les Perses quand ils les virent arriver sur eux en courant, se préparèrent à les recevoir ; constatant qu'ils étaient peu nombreux et que, malgré cela, ils se lançaient au pas de course, sans cavalerie, sans archers, ils les crurent atteints de folie, d'une folie qui causerait leur perte totale. C'était l'idée que se faisaient les Barbares ; mais les Athéniens après qu'ils eurent, en rangs serrés, pris contact avec eux, combattirent de façon mémorable »<sup>30</sup>.

La chorégraphie déroulée par Hérodote est absolument magnifique : les rangs sont serrés, les hoplites affichent une solidarité exemplaire, les courses sont homogènes et collectives. Tout est parfaitement huilé : c'est une phalange quasi-parfaite et infranchissable qui est ici présentée par l'historien. Ainsi, la bataille était dans l'esprit des Grecs – et peut-être aussi dans celui des modernes – l'archétype de la bataille hoplitique. Cela dit, le récit d'Hérodote pose question et n'est pas toujours satisfaisant<sup>31</sup>. Tout d'abord, la distance qui séparait les deux phalanges était d'environ mille-cinq-cents mètres<sup>32</sup>. Il est physiquement impossible que des hoplites aient pu courir plus d'un kilomètre, au pas de course, avec un équipement d'environ vingt-cinq kilos sans briser les lignes de la phalange<sup>33</sup>. En fait, Hérodote raconte une certaine idée de la bataille de Marathon déjà retravaillée « par un demi-siècle de mémoire collective<sup>34</sup> ». On le voit, même Marathon, symbole de la bataille d'hoplites, n'échappe pas à l'idéalisation de l'opposition hoplitique. Ainsi, on peut affirmer sans se tromper que l'antique conception du combat présentée et regrettée par Polybe n'a, en réalité, jamais vraiment existé. À partir de la bataille de Marathon, les Grecs, mais aussi les historiens pendant un temps, ont découpé l'opposition hoplitique en différentes étapes – chacune étant un passage obligé – qui ont été particulièrement bien présentées par Pascal Payen<sup>35</sup> :

« La phalange est formée sur huit rangs de profondeur et selon un alignement variable ; du moins l'écartement est d'un mètre d'épaule à épaule en formation serrée, davantage en simple déplacement ;

À l'aile droite sont placées les meilleures troupes, dont la mission est de déborder la phalange ennemie, tâche dévolue aussi aux troupes légères et à la cavalerie ;

La prise d'un repas est accompagnée d'une brève harangue ;

---

<sup>30</sup> Hérodote, *Histoires*, VI, 112 (annexes **HER 5**).

<sup>31</sup> BRUN 2009, p. 52-54.

<sup>32</sup> BRUN 2009, p. 55.

<sup>33</sup> « Des universitaires américains ont tenté avec certains de leurs étudiants, jeunes et bien entraînés, de tester les possibilités humaines. Pour cela, rien n'avait été négligé : des poids inférieurs à la panoplie hoplitique, un ersatz de bouclier – qui s'avéra l'élément le plus perturbateur pour la course – et des paramètres scientifiques élaborés [...]. Leurs conclusions furent sans appel. Ainsi harnachés, il leur fut strictement impossible de maintenir une vitesse de huit kilomètres par heure – qui n'est pourtant pas à proprement parler une allure de course – au-delà d'une distance de plus de deux-cents mètres » (BRUN 2009, p. 55).

<sup>34</sup> BRUN 2009, p. 57.

<sup>35</sup> PAYEN 2018, p. 119.

L'avancée se fait en silence à Athènes, avec l'aulos qui rythme les pas à Sparte, avec des cris pour d'autres cités. Les derniers mètres (parfois d'avantage) se font au pas de charge ;

Au point de contact entre les deux armées a lieu la « poussée » (*ôthismos*) ;

La défaite est reconnue par la fuite ou « déroute » (*tropè*) de l'un des belligérants ;

La poursuite ne s'accompagne d'aucune tuerie ;

La poursuite ne doit pas être longue, car l'objectif premier est de s'emparer des armes abandonnées par l'ennemi ;

On érige, pour finir, un trophée où sont placées des armes prises à l'adversaire ;

Lorsqu'une trêve (*spondai*) est réclamée, il s'agit de la pleine reconnaissance de la fin du combat<sup>36</sup>.

Mais, Pascal Payen le dit lui-même : ce schéma classique est en réalité complètement artificiel. S'il formait un cadre, il n'en demeure pas moins que toutes les batailles hoplitiques ne ressemblèrent pas à celle de Marathon et elles se conformaient encore moins systématiquement au schéma présenté ci-dessus<sup>37</sup>. Lorsqu'il se montre nostalgique en parlant de « l'antique conception de la guerre<sup>38</sup> », Polybe est en réalité retenu prisonnier dans l'image d'une guerre très profondément « idéalisée<sup>39</sup> ». En effet, ce schéma n'est pas acceptable dans la mesure où il enlève aux hoplites leur part d'audace et de singularité. Les hoplites n'étaient pas des automates acceptant de servir et de mourir sans avoir peur et sans quitter leurs rangs<sup>40</sup>. Ainsi, les batailles qui ressemblaient à ce schéma étaient bien rares. Pascal Payen cite seulement douze grandes batailles hoplitiques opposant une ou plusieurs cités grecques entre le début du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et la bataille de Chéronée<sup>41</sup>. Victor Davis Hanson, quant à lui, considère que les hoplites athéniens participèrent seulement à deux reprises à de grandes batailles hoplitiques – entendons, ressemblant de près au schéma présenté ci-dessus et opposant un nombre important d'hoplites – au cours de l'ensemble de la Guerre du Péloponnèse<sup>42</sup>. Ces

---

<sup>36</sup> PAYEN 2018, p. 119-120.

<sup>37</sup> PAYEN 2018, p. 119-120.

<sup>38</sup> Polybe, *Histoires*, XIII, 3, 7.

<sup>39</sup> PAYEN 2018, p. 216 et DUCREY 2019, p. 235.

<sup>40</sup> PAYEN 2018, p. 119-120.

<sup>41</sup> « Enfin, sur le plan matériel, l'affrontement de deux phalanges a peut-être été moins fréquent que quelques grands exemples – dont il faut retirer Marathon – ne le laissent penser : la guerre lélantine entre Chalcis et Érétrie (~725-700, ou un peu plus tard), Hysiae (669), Tégée (560), Sépéa (494), Dipaia (471), Oinophyta et Tanagra (457), Coronée (447), Délion (424), Mantinée (418), Leuctres (371), Mantinée (362), Chéronée (338) ». (PAYEN 2018, p. 120). Il faudrait ajouter à cela les oppositions entre Grecs et barbares à l'instar de la bataille de Marathon (PAYEN 2018, p. 120).

<sup>42</sup> CROWLEY 2012, p. 1-2. Jason Crowley adopte pour sa part une définition plus large et nettement moins restrictive de l'opposition hoplitique. Il considère ainsi que les oppositions hoplitiques furent en réalité nettement plus nombreuses. Ce débat historiographique démontre en creux que la bataille hoplitique telle qu'elle est souvent présentée et imaginée relève en réalité du fantasme.

batailles furent la bataille de Délion en 424 av. J.-C., puis en 418 av. J.-C., celle de Mantinée<sup>43</sup>. Or, même dans des batailles comme celles-ci, des mutations par rapport au schéma souvent présenté par les historiens sont perceptibles. À Mantinée, par exemple, « on voit apparaître les premiers signes annonçant la disposition en profondeur de l'infanterie, l'usage de réserves et de troupes de cavaleries, le souci de l'adaptation au terrain et les manœuvres secondaires<sup>44</sup> », mais aussi, des hoplites fuyant pour sauver leur vie, en totale opposition à ce qu'avaient fait leurs prédécesseurs à Marathon<sup>45</sup>.

On le voit, le modèle de la guerre hoplitique formait un cadre au sein duquel les Grecs se faisaient la guerre ou s'opposaient aux barbares. Cela dit, à l'intérieur de ce cadre, les hoplites et stratèges pouvaient modifier les règles pour remporter la victoire et sauver leur vie. De plus, il fallait composer avec la topographie, et il est évident que dans un pays comme la Grèce, toutes les batailles comprenant des hoplites ne se sont pas déroulées sur de larges plaines<sup>46</sup>. Bref, si certains hoplites sont morts en s'empalant sur les lances de l'ennemi ou en vacillant après le choc de la rencontre entre phalanges, ce ne fut pas le cas de la majorité des citoyens-soldats qui trouvèrent la mort en servant leur cité.

## **B) Mourir dans la phalange : une forme de guerre violente et douloureuse**

### **1) Schéma général de l'opposition entre deux phalanges et dérèglement**

Nous l'avons vu, les grandes oppositions hoplitiques ne sont pas systématiques. En revanche, elles sont toujours violentes et meurtrières. Être mobilisé au sein d'une phalange était la promesse pour les hoplites que la mort allait les frapper ou frapper autour d'eux. Peter Krentz a proposé, au travers d'une étude détaillée des sources littéraires, une estimation des pertes humaines lors de l'opposition entre deux phalanges<sup>47</sup>. Il estime les pertes « à environ 10% de l'effectif dans le cas d'un heurt entre deux armées d'hoplites : 5% dans les rangs des vainqueurs et 14% dans ceux des vaincus<sup>48</sup> ». Il y avait effectivement plus de chances de survivre en appartenant au camp des vainqueurs<sup>49</sup>. Selon Pierre Brûlé, les vainqueurs ne déploraient jamais

---

<sup>43</sup> CROWLEY 2012, p. 2. Ce sont également les deux seules batailles hoplitiques retenues par Pascal Payen pour l'ensemble de la Guerre du Péloponnèse (PAYEN 2018, p. 120).

<sup>44</sup> HANSON 2008, p. 186.

<sup>45</sup> HANSON 2008, p. 188.

<sup>46</sup> Sur la guerre en montagne et la faiblesse des hoplites en terrain accidenté, voir DUCREY 2019, p. 231-245 et notamment p. 238-240 sur le rôle joué par la montagne lors de la bataille des Thermopyles.

<sup>47</sup> Il reconnaît lui-même que les chiffres qu'ils proposent ne représentent qu'une estimation, dépendante de sources qui peuvent être fausses, marquées par l'exagération ou mensongères (KRENTZ 1985, p. 18).

<sup>48</sup> BERNARD 2000, p. 120. Nathan Arrington reprend lui aussi les estimations de Peter Krentz (ARRINGTON 2015, p. 22).

<sup>49</sup> RUNCIMAN 1998, p. 732.

plus de 10% de victimes dans leurs rangs<sup>50</sup>. Il se pouvait également, en de certaines circonstances, qu'un contingent hoplitique soit tout simplement anéanti<sup>51</sup>. La bataille de Potidée semble plutôt représentative des pertes régulièrement déplorées lors d'une opposition entre phalanges. Lors de cette bataille, les Athéniens perdirent cent-cinquante de leurs trois-mille hoplites, ce qui correspond à environ 5% des effectifs<sup>52</sup>. À l'inverse, les Potidéens et les Corinthiens perdirent environ 15,8% de leurs effectifs<sup>53</sup>. Pascal Payen soutient une moyenne plus haute. Selon lui, les pertes pourraient être comprises entre « 20% et 53% pour les vaincus<sup>54</sup> ». Bien sûr, certaines batailles pouvaient se révéler encore plus meurtrières. Ainsi, plus de la moitié des hoplites présents lors de la bataille de Leuctres perdirent la vie<sup>55</sup>. Il faut dire que les occasions de trouver la mort au sein de la phalange hoplitique étaient nombreuses.

L'image de l'opposition hoplitique repose sur l'idée que deux phalanges, composées de plusieurs rangées d'hoplites, s'écrasaient l'une contre l'autre. Le psychologue Dave Grossman – critiqué par Jason Crowley – parlait dans *On Killing* d'un « combat de poussée presque sans effusion de sang<sup>56</sup> ». La formule a l'intérêt d'illustrer la guerre hoplitique telle qu'elle est idéalisée et imaginée. Mais, en réalité, les poussées étaient imparfaites et menaient à la mort de nombreux hoplites. En effet, la collision entre deux phalanges représentait un danger en elle-même. Victor Davis Hanson rappelle que l'objectif de cette opposition était de créer une brèche au sein de la phalange opposée. De ce fait, au début du heurt entre les deux camps, les « fantassins derrière le troisième rang – c'est-à-dire dans la plupart des phalanges, du quatrième au huitième rang – s'appuyaient sans doute de tout leur corps sur les hommes placés devant eux<sup>57</sup> ». Cela avait pour conséquence de provoquer une mort terrible pour de nombreux hoplites placés aux premiers rangs. Ces derniers étaient tiraillés entre l'obligation de se jeter sur les lances et sur les boucliers de l'ennemi ou être piétinés par les membres de leur propre camp. La violence de cette première étape est formidablement bien illustrée par Victor Davis Hanson, que nous ne résistons pas à citer ici :

« La nature des pertes infligées après l'impact initial est un signe de la force terrible produite par cette masse de boucliers : l'on parle souvent d'hommes piétinés ou littéralement étouffés debout. Tout homme qui trébuchait ou tombait blessé courrait le risque d'être broyé quand les hommes de l'arrière avançaient lourdement, aveuglés par la poussière et la pression des corps et ignorant ce qui s'était exactement

---

<sup>50</sup> BRÛLÉ 2007, p. 57.

<sup>51</sup> ARRINGTON 2015, p. 22.

<sup>52</sup> KRENTZ 1985, p. 19.

<sup>53</sup> KRENTZ 1985, p. 19.

<sup>54</sup> PAYEN 2018, p. 184.

<sup>55</sup> BERNARD 2000, p. 120.

<sup>56</sup> Cité par CROWLEY 2012, p. 56.

<sup>57</sup> HANSON 2007, p. 225.

passé au moment où la bataille s'était enflammée. Il s'avérait difficile, pour des hoplites portant tout leur armement, de relever un guerrier à terre, ou de faire plus qu'un pas de côté, pour l'éviter »<sup>58</sup>.

Notons – malgré la qualité du récit – que Victor Davis Hanson ne cite aucune source antique sur ce point. Pascal Payen montre que l'historien adopte une « approche pragmatique<sup>59</sup> » basée sur « la reconstitution des armes et de la panoplie, des combats "pour rire" sous le soleil de Californie<sup>60</sup> ». Or, cette méthode a tendance à oublier les facteurs psychologiques et idéologiques qui façonnent l'hoplite au moment du heurt. Ici, l'analyse de la bataille est particulièrement bien narrée, mais réduite à une vision « mécaniste du corps humain, désormais caduque<sup>61</sup> ». Malgré tout, le fondement même du récit de Victor Davis Hanson n'a aucune raison d'être remis en question. En effet, un passage de Thucydide montre que le piétinement du corps des alliés était connu et redouté au moment de la poussée, mais aussi en cas de débâcle :

« Devant l'attaque Lacédémonienne, ils avaient aussitôt lâché et certains même se firent piétiner, dans leur crainte d'être gagnés de vitesse et pris sur place »<sup>62</sup>.

Ainsi, Victor Davis Hanson insiste avec raison sur un point fondamental et quasiment constitutif de la guerre hoplitique : une main alliée armée était au moins aussi dangereuse que les lances des ennemis. Les Anciens insistent régulièrement sur le fait que des massacres étaient parfois perpétrés accidentellement au sein des rangs d'une même colonne. En effet, les tenues hoplitiques étaient uniformes et discerner un ennemi d'un ami était une chose ardue<sup>63</sup>. La désorganisation des deux phalanges après l'étape de la poussée favorisait ce phénomène, comme le montre Thucydide à propos de la débâcle des Épipoles :

« D'où résultait finalement que sur de nombreux points de l'armée, les rangs une fois rompus, tombant pêle-mêle les uns sur les autres, amis contre amis, citoyens contre citoyens, ils n'étaient plus seulement à s'effrayer entre eux, ils en venaient aux mains et ne se dégageaient qu'à grand'peine »<sup>64</sup>.

De la même manière, le mouvement des colonnes pendant et après la collision des phalanges pouvait provoquer des situations où des poches ennemies se retrouvaient derrière un

---

<sup>58</sup> HANSON 2007, p. 226.

<sup>59</sup> PAYEN 2018, p. 112.

<sup>60</sup> PAYEN 2018, p. 112.

<sup>61</sup> PAYEN 2018, p. 112.

<sup>62</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, V, 72, 4 (annexes **THU 27**).

<sup>63</sup> HANSON 2007, p. 238.

<sup>64</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 44, 7 (annexes **THU 30**) et IV, 96, 3 (annexes **THU 25**). Pour un équivalent dans une opposition navale voir : I, 50, 1-2 (annexes **THU 1**).

groupe d'hoplite : « une telle confusion avait deux conséquences évidentes, ou bien, accident tragique, l'on frappait des soldats amis [...], ou bien c'était l'attaque soudaine, inattendue, d'un ennemi que l'on n'avait pas vu<sup>65</sup> ».

Une fois le choc de la poussée passé et la brèche effectuée, ou non, dans la ligne de défense adverse, les hoplites devaient faire ce pour quoi ils étaient là : tuer et tenter de survivre. Selon Jason Crowley, nombreux étaient les hommes qui foulaient le champ de bataille après un entraînement superficiel, voire, sans entraînement du tout, ce qui favorisait les massacres<sup>66</sup>. Ainsi, certaines sources mentionnent du désordre au sein de la phalange<sup>67</sup>. Or, dans une bataille hoplitique, l'ordre et la cohésion étaient deux éléments primordiaux. En effet, une rupture de l'ordre était synonyme de massacre, ou tout du moins de défaite, comme le montre Thucydide, à propos du désastre de Sicile<sup>68</sup>. Ce passage intervient après la présentation du désordre des troupes sous l'autorité de Démosthène<sup>69</sup> :

« Toujours est-il qu'après avoir passé la journée à tirer de tous les côtés sur les Athéniens et leurs alliés, quand ils les virent dès ce moment épuisés, tant par leurs blessures que par leurs autres épreuves, Gylippe, les Syracusains et leurs alliés font une déclaration officielle [...] Un accord intervient également avec le reste des troupes de Démosthène, étant spécifié qu'elles livreraient leurs armes, mais qu'il ne serait touché à la vie de personne par la mort violente, prison, ou privation des moyens de subsistance les plus indispensables »<sup>70</sup>.

Dans cet extrait, la désorganisation au sein de la colonne n'a pas permis à Démosthène de résister aux Syracusains. Sans le dire clairement, Thucydide indique que le tumulte a coûté la vie à de nombreux hommes. En effet, l'historien parle « du reste des troupes », ce qui laisse entendre que beaucoup d'hommes sont morts. Désorganisés, les survivants sont contraints de se rendre, ce qui n'est pas toujours une garantie de survie, comme on le verra par la suite<sup>71</sup>.

---

<sup>65</sup> HANSON 2007, p. 239.

<sup>66</sup> CROWLEY 2012, p. 81.

<sup>67</sup> Dans l'extrait qui va suivre, Thucydide insiste sur le désordre lors du repli des troupes athéniennes en Sicile : « Ayant donc allumé un grand nombre de feux, ils marchaient de nuit, quand, par une de ces frayeurs ou paniques auxquelles sont sujettes toutes les armées, les armées nombreuses en particulier, surtout lorsqu'elles marchent la nuit, en pays hostile, avec l'ennemi tout proche, du désarroi se produit. Tandis que la division de Nicias, dirigeant toujours la marche, restait ferme et prenait une forte avance, celle de Démosthène – la moitié environ, et plus, de la colonne – s'était détachée du reste et avançait en moins bon ordre ». Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 80, 3-4 (annexes **THU 35**).

<sup>68</sup> « L'ordre (*Eutaxia*), pour l'hoplite, était la base tactique nécessaire à la victoire, alors que son antonyme, la rupture de l'ordre (*Ataxia*), n'était rien d'autre que le signe avant-coureur de la défaite et du massacre ». Traduction personnelle ; texte original : « *Eutaxia for the hoplite, was the tactical foundation required for victory, while its antonym, ataxia, was nothing less than the harbinger of defeat and massacre* » (CROWLEY 2012, p. 51-52).

<sup>69</sup> « Aussitôt pris le contact avec les troupes de Démosthène, qui venaient les dernières plus lentement et en moins bon ordre – vu toujours ce désarroi de la nuit – tout de suite ils tombent sur elles et livrent bataille ». Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 81, 2 (annexes **THU 35**).

<sup>70</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 82, 1-2 (annexes **THU 36**).

<sup>71</sup> **Voir ci-dessous, p. 194-196.**

Mais, pour le moment, descendons dans l'enfer de la phalange après la rupture des rangs où la mort frappe à l'allure des coups portés par les hoplites.

## 2) Après l'ouverture d'une brèche : violences guerrières, zones visées et amoncellement de cadavres

Sur ce point, nous sommes particulièrement dépendant des travaux de Victor Davis Hanson. Nous reprendrons ses principales conclusions au prisme de la mort des hoplites en y ajoutant, lorsque cela est possible, des exemples précis, tout en prenant de la distance vis à vis de certaines sources auxquelles Hanson accorde beaucoup de crédit. De nombreux hoplites des époques archaïque et classique étaient tués au corps à corps. Dans les batailles hoplitiques, point d'artillerie, ni d'aviation. Les hoplites tuaient et mourraient en plein cœur d'une sanglante mêlée générale. À titre d'exemple, les corps des guerriers exhumés à Chéronée sont marqués par la lutte et illustrent parfaitement la violence démesurée inhérente à la guerre hoplitique. De nombreux cadavres des membres du Bataillon Sacré portent des traces de contusions violentes et certains ont été enterrés avec l'arme à l'origine de leur trépas encore profondément ancrée dans leur corps<sup>72</sup>.

D'abord, nombre d'hoplites perdirent la vie après avoir reçu un coup de lance, car dans la bataille hoplitique classique, les deux phalanges courraient l'une contre l'autre en baissant leur lance avant l'impact<sup>73</sup>. Vraisemblablement, l'une des zones régulièrement touchées était l'aine, ou plus globalement le haut de la cuisse<sup>74</sup>. Si l'on en croit les Anciens, il s'agissait d'une blessure particulièrement douloureuse et meurtrière. Pour les hoplites, un ou plusieurs coups reçus dans l'aine, voire dans la partie basse de l'estomac, « étaient presque toujours fatals<sup>75</sup> ». Il arrivait également que les hoplites frappent un adversaire au niveau de la poitrine ou du thorax à l'aide de leur lance<sup>76</sup>. C'est de cette manière que l'un des Spartiates tombés à Athènes en 403 av. J.-C. et enterrés au sein du Cimetière du Céramique a perdu la vie<sup>77</sup>. Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, Larue Van Hook remarquait que l'un des squelettes comportait, au moment de la découverte, une lance de fer entre les côtes<sup>78</sup>. De la même manière, un soldat exhumé à Himère porte les stigmates de plusieurs coups de lance qui lui ont été adressés avec une extrême

---

<sup>72</sup> BERARD 2015, p. 2.

<sup>73</sup> HANSON 2007, p. 211-212.

<sup>74</sup> HANSON 2007, p. 211.

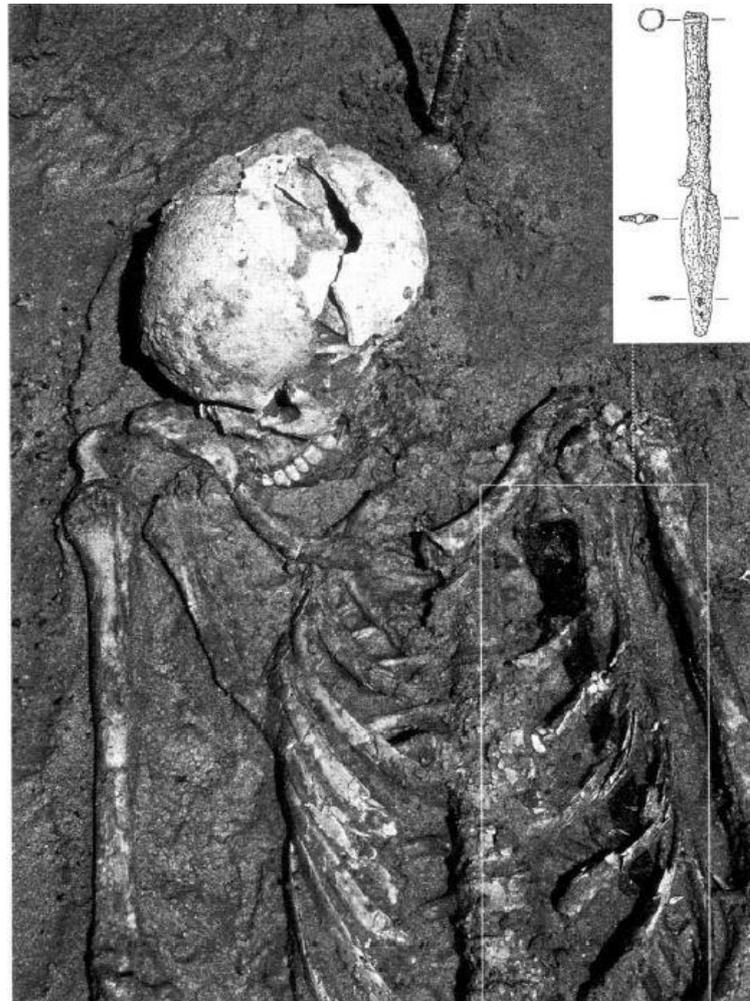
<sup>75</sup> HANSON 2007, p. 268. Notons tout de même que les hoplites ne meurent pas forcément immédiatement après avoir reçu un coup dans cette partie du corps. Ils pouvaient survivre quelques temps avant de mourir, comme on le verra par la suite. (**Voir ci-dessous p. 188-194**).

<sup>76</sup> HANSON 2007, p. 266-268.

<sup>77</sup> BERNARD 2000, p. 148 et HANSON 2007 p. 266.

<sup>78</sup> VAN HOOK 1932, p. 291.

violence<sup>79</sup>. Le squelette porte encore en lui deux pointes de lance : l'une d'elle est entrée avec tellement de force par le dos de la victime qu'elle a traversé tout son corps pour terminer sa course dans l'abdomen. De plus, le squelette découvert dans la tombe W2764 exhibe, encore aujourd'hui, une pointe de flèche fichée dans la partie supérieure de son épaule ainsi que dans une partie du thorax<sup>80</sup> (**Figure 8**).



*Figure 8 : Squelette de la tombe W2764 qui présente une pointe de lance fichée dans l'épaule et dans le thorax. D'après VASSALLO 2010, p. 30.*

Par ailleurs, en raison de la vaste protection qu'offrait l'équipement hoplitique, il n'était pas rare que les guerriers visent le visage de leurs adversaires<sup>81</sup>. Dans le récit qu'il consacre à Aristide engagé dans la guerre contre Xerxès, Plutarque montre que les hoplites n'hésitaient pas à tuer un adversaire d'un coup violent au visage :

<sup>79</sup> Il s'agit du squelette W336 (VASSALLO 2010, p. 29 et 2016, p. 53).

<sup>80</sup> Le coup semble avoir été porté du haut vers le bas. C'est peut-être le fait d'un cavalier qui a frappé un guerrier à pied (VASSALLO 2010, p. 29 et 2016, p. 53).

<sup>81</sup> HANSON 2007, p. 213-214 et p. 259.

« Le cheval de Masistios, frappé d'une flèche, jeta à bas son cavalier. Ses armes, par leur poids, l'empêchèrent de se relever mais les Athéniens avaient beau s'acharner sur lui et le frapper, elles rendaient toute prise difficile, car il avait non seulement la tête et la poitrine, mais encore les membres cuirassés d'or, de bronze et de fer. Enfin, un soldat enfonça un javelot dans la visière de son casque et le tua »<sup>82</sup>.

Dans ce passage, Plutarque semble exagérer le déroulement de la bataille. Le cavalier est trop beau et trop fort. Mais, le simple fait que l'auteur des *Vies Parallèles* mentionne un coup à la tête indique qu'il devait s'agir d'une pratique courante. D'ailleurs, Plutarque s'inspire d'Hérodote qui mentionne, quant à lui, une attaque contre l'œil de Masistios<sup>83</sup>. Dans les deux cas, c'est bien le visage qui est touché. À l'inverse de Plutarque, Hérodote ne mentionne pas l'arme avec laquelle Masistios fut achevé. À ce propos, l'exemple des cadavres mis au jour à Himère est particulièrement éclairant. Un guerrier semble avoir perdu la vie en 480 av. J.-C. après avoir subi une terrible blessure à la tête alors qu'il défendait la cité contre les Carthaginois. En effet, une analyse approfondie de ce cadavre reposant dans la tombe W576 a révélé « une dépression de l'arcade sourcilière<sup>84</sup> », ainsi que des incisions provoquées par un coup d'épée sur la tempe et sur le tibia<sup>85</sup>. Un autre crâne évoqué par Stefano Vassallo porte les traces d'un « coup d'épée dans la région occipitale : l'os a explosé sous l'impact<sup>86</sup> ». Ici, le corps meurtri de ces guerriers est la preuve que ces derniers pouvaient être frappés au visage et avec une extrême violence.

De plus, les armes – conventionnelles ou non – pour tuer un hoplite étaient nombreuses. En de certaines circonstances, il arrivait que de nombreux fers de lance se brisent après les premiers impacts. Après avoir cassé leur arme principale, de nombreux hoplites pouvaient utiliser leur épée courte qui constituait leur deuxième et dernière arme offensive, à l'exception de l'*hoplon* qui est à la fois un élément défensif et offensif<sup>87</sup>. En se basant notamment sur un court extrait de la *Vie d'Aristide* racontée par Plutarque, Victor Davis Hanson considère que « l'on pouvait même se servir de fers de lance brisés<sup>88</sup> » pour tuer un adversaire. Or, l'historien américain semble surinterpréter fortement les propos de Plutarque. En effet, la traduction de la *Vie d'Aristide* proposée par Anne-Marie Ozanam indique seulement : « Ces hommes saisirent

---

<sup>82</sup> Plutarque, *Vie d'Aristide*, 14, 6 (annexes **PLU 6**).

<sup>83</sup> Hérodote, *Histoire*, IX, 22 (annexes **HER 14**).

<sup>84</sup> VASSALLO 2016, p. 53.

<sup>85</sup> VASSALLO 2016, p. 53.

<sup>86</sup> VASSALLO 2016, p. 53.

<sup>87</sup> « Les armes du citoyen-soldat sont de deux sortes, les unes offensives : la lance (2 à 2,5 mètres) et l'épée courte ; les autres défensives, plus nombreuses : casque, cuirasse, pectorale et parfois dorsale, jambières (cnémides) et bouclier rond » (PAYEN 2018, p. 113). Pour l'étude minutieuse de l'équipement hoplitique, voir également HANSON 2007, p. 87-125.

<sup>88</sup> HANSON 2007, p. 215.

leurs armes en hâte et se lancèrent à l'attaque au pas de course<sup>89</sup> ». Dans le texte grec comme dans sa traduction, rien ne mentionne clairement l'existence de débris qui seraient devenus des armes une fois arrivés dans les mains des hoplites. Cela dit, nous rejoignons Victor Davis Hanson autour de l'idée que le champ de bataille devient rapidement un charnier où chaque hoplite cherche à survivre. Ainsi, les sources ne peuvent pas évoquer les multiples façons dont des centaines d'hoplites ont trouvé la mort en combattant au cours des époques archaïque et classique. Selon nous, les historiens ne connaissaient qu'une version superficielle voire officielle des combats hoplitiques, et donc, de la mort des hoplites. Certains historiens anciens, à l'exception peut-être de Thucydide, ont souvent raconté la « belle mort » hoplitique. Il suffit de penser à la manière dont Hérodote raconte la bataille des Thermopyles pour s'en convaincre. De plus, le père de l'Histoire s'intéresse à quelques individus particuliers – ce qui est contraire à la logique et à l'image de l'opposition hoplitique – comme s'ils étaient en train d'accomplir des actions héroïques. Hérodote raconte, par exemple, les exploits et la mort d'un certain Sophanès de la manière suivante :

« Sophanès a accompli aussi un autre brillant exploit, lorsque, pendant le siège d'Egine par les Athéniens, il tua à la suite d'un défi l'Argien Eurybatès, champion du pentathlon. Lui-même, par la suite, alors qu'il commandait les Athéniens avec Léagros fils de Glaucon, mourut en brave sous les coups des Édoniens à Daton, dans un combat livré pour les mines d'or »<sup>90</sup>.

Ici, l'historien ne raconte pas les actions méritoires d'un homme mais bien celles d'un brave, voire, d'un héros. Dans ce cadre, les historiens ne pouvaient pas narrer longuement la violence des combats et les détails sordides qui les accompagnaient. Trop occupés à construire des « héros » et des hoplites courageux, les Anciens n'ont jamais su, ni pu, raconter l'histoire de chaque coup, de chaque blessure et de chaque mort.

Bref, les rangs de la phalange perdaient rapidement des hommes qui succombaient après avoir reçu un coup de lance, un coup d'épée, ou qui mourraient d'une quelconque manière que nous ne pouvons même pas imaginer. Les hommes tombaient et les corps des hoplites jonchaient rapidement le sol. Pamela Vaughn estime que la dynamique de la bataille hoplitique – au moins dans ses premières manœuvres – provoquait un macabre entassement de corps où il était ardu de distinguer alliés et adversaires, voire la position initiale de chacun<sup>91</sup>. L'historienne reprend ici les travaux de Victor Davis Hanson pour qui l'entassement des corps des hoplites

---

<sup>89</sup> Plutarque, *Vie d'Aristide*, 14, 5 (annexes **PLU 5**).

<sup>90</sup> Hérodote, *Histoires*, I, 30, 15-25 (annexes **HER 1**).

<sup>91</sup> VAUGHN 1993, p. 38-39.

pouvait former « jusqu'à deux ou trois couches<sup>92</sup> ». Rapidement, le champ de bataille « était un spectacle qui soulevait le cœur<sup>93</sup> » et les cadavres ensanglantés rythmaient le paysage qui s'offrait à la vue du spectateur. Pour soutenir son propos, Pamela Vaughn s'appuie sur le récit de Diodore de Sicile racontant la mort de Cléombrotos – roi de Sparte – au combat. Le récit proposé par l'auteur de la *Bibliothèque historique* est haletant et la fin de la vie de Cléombrotos est formidablement mise en scène :

« Mais, lorsque, malgré son intrépidité, il [Cléombrotos] ne fut plus capable de repousser ses adversaires et qu'il périt, couvert de blessures, en combattant héroïquement, alors de toutes parts on accourut vers son corps et les cadavres s'amoncelèrent autour de lui »<sup>94</sup>.

La « belle mort » hoplitique domine le récit de Diodore. C'est en héros qu'est tombé Cléombrotos et c'est fidèlement que ses hommes périrent, en braves, autour de lui. C'est le tableau de la guerre fantasmée que dépeint l'historien. Mais alors, faut-il remettre en doute la possible accumulation des corps présentée par les historiens anglo-saxon ? Selon nous, rien ne semble pouvoir contredire cette thèse. En effet, de nombreuses sources vont dans le sens de l'amoncellement des corps, où alliés et ennemis se recouvrent mutuellement. Plutarque, par exemple, évoque à propos de la bataille de Mantinée « un monceau de morts<sup>95</sup> ». Certes, Mantinée est une bataille extraordinaire et il est évident que l'amoncellement des corps est favorisé par les proportions démesurées de la bataille. Il était donc probable que lors de batailles de moindre intensité, l'accumulation de corps morts était moins importante.

En cas de situation désespérée comme en Sicile en 409 av. J.-C., les survivants pouvaient être contraints de superposer les cadavres des guerriers. À la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les habitants d'Himère sont à nouveau opposés aux Carthaginois. En 480 av. J.-C., les Himériens et leurs alliés avaient, au prix d'un coût humain terrible<sup>96</sup>, obtenu une victoire éclatante contre les combattants de Carthage. En 409 av. J.-C., les Carthaginois menés par Hannibal viennent venger leur honneur. Après avoir détruit la colonie de Sélinonte, les troupes d'Hannibal dressent un siège autour d'Himère. Après quelques jours, les assaillants réussissent à faire une brèche dans les fortifications, pénètrent dans la ville et massacrent les militaires autant que les civils<sup>97</sup>.

---

<sup>92</sup> VAUGHN 1993, p. 38 et HANSON 2007, p. 250.

<sup>93</sup> HANSON 2007, p. 250.

<sup>94</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XV, 55, 5 (annexes **DIOa 3**).

<sup>95</sup> Plutarque, *Vie de Pélopidas.*, 4, 7 (annexes **PLU 11**). Pour une analyse de cette citation, voir HANSON 2007, p. 250.

<sup>96</sup> Diodore de Sicile évoque, sans doute avec excès, plus de cent cinquante mille morts (VASSALLO 2010, p. 31).

<sup>97</sup> VASSALLO 2016, p. 56. Après cela, Himère fut abandonnée et, à l'exception de quelques traces d'occupation sporadiques, aucune organisation humaine importante n'est venue altérer la qualité des traces archéologiques (VASSALLO 2010, p. 17 et 2016, p. 52).

L'organisation des cadavres au sein de deux fosses communes étudiées par Stefano Vassallo témoigne de la violence de la situation et révèle un entassement anarchique de cadavres. Une première fosse commune à proximité des sépultures en l'honneur des morts de 480 av. J.-C. a révélé quatre couches de cadavres<sup>98</sup>. Tous les corps sont ceux de soldats<sup>99</sup>, très certainement grecs<sup>100</sup>, qui ont tenté de défendre la cité lors du siège<sup>101</sup>. Les recherches archéologiques ont montré que les cadavres de la couche inférieure sont ordonnés les uns à côté des autres, à l'instar de ceux présents dans la fosse creusée en 480 av. J.-C. En revanche, les corps des niveaux supérieurs sont « entassés dans le plus grand désordre<sup>102</sup> ». Stefano Vassallo pense que ces cadavres furent enterrés dans l'urgence pendant qu'Himère était assiégée et que les nombreux cadavres – au moins cinquante-neuf – furent entassés pour tirer profit de la faible place disponible dans la fosse<sup>103</sup>. Notons, par ailleurs, que l'entassement des cadavres n'était pas seulement le lot des hoplites et des combattants. Une autre fosse commune mise au jour dans la partie la plus à l'ouest de la nécropole a révélé des centaines de squelettes entassés<sup>104</sup>. Il s'agissait sans doute des corps de citoyens massacrés après la chute de la ville.

Enfin, la forme que prenait la bataille influait sur l'aspect du champ de bataille une fois le conflit terminé. En effet, Victor Davis Hanson et Pamela Vaughn restent prisonniers du fantasme d'une bataille hoplitique opposant systématiquement une phalange à une autre ; ce qui est loin d'être une règle incontournable. Avec ce modèle, l'opposition mutuelle sur une unique ligne de front favorisait cette accumulation de cadavres. Or, les hoplites pouvaient être tués de loin – d'une pointe de flèche par exemple – ce qui rendait l'accumulation de cadavres moins systématique et moins impressionnante. Selon nous, il devait exister des amoncellements d'hoplites tombés au combat, mais aussi des cadavres solitaires gisant à l'écart du cœur de la bataille.

### **C) Les flèche ennemies : quand la guerre tue loin de la phalange**

Tous les hoplites ne sont pas morts d'un coup de lance ou d'un coup d'épée dans une virile confrontation au cœur du tumulte de la bataille hoplitique. Lorsque l'historien sort du

---

<sup>98</sup> Il s'agit de la fosse numéro neuf (VASSALLO 2010, p. 26 et p. 33).

<sup>99</sup> Tous les cadavres sont ceux d'individus de sexe masculin et qui sont morts entre 25 et 30 ans. Il ne peut donc pas être question de civils, ni même, de victimes d'une épidémie qui aurait poussé les vivants à creuser une fosse commune (BERARD 2015, p. 6).

<sup>100</sup> VASSALLO 2016, p. 53.

<sup>101</sup> VASSALLO 2016, p. 56.

<sup>102</sup> VASSALLO 2016, p. 56.

<sup>103</sup> VASSALLO 2010, p. 33. Reine-Marie Bérard évoque une mesure d'urgence prise dans des circonstances tragique et n'ayant d'autre objectif qu'enterrer les cadavres au plus vite (BERARD 2015, p. 7).

<sup>104</sup> VASSALLO 2016, p. 53.

mirage de la « belle mort » et lorsqu'il accepte d'être déçu par ce qu'il va trouver, il devient évident que nombre d'hoplites sont tombés bien loin du cœur de la bataille et sans même pouvoir se défendre.

Beaucoup d'hoplites, et de guerriers en général, ont perdu la vie après avoir reçu une ou plusieurs flèches dans le corps. Sur ce sujet, les corps meurtris des soldats apparaissent comme les preuves d'une forme de combat alternative au choc entre phalanges. Le Spartiate enterré au sein du céramique marqué d'un fer de lance dans le thorax était entouré de ses compagnons. L'un d'eux a, aujourd'hui encore, deux têtes de flèche en bronze qui traversent sa jambe droite<sup>105</sup>. Xénophon a raconté dans quelles circonstances ces hommes ont trouvé la mort et mentionne clairement la présence d'hoplites, mais aussi, d'archers :

« Là se trouvaient, en train de s'armer, tous les peltastes et les hoplites du parti du Pirée. L'infanterie légère sort aussitôt et attaque à coups de lances, de javelots, de flèches, de pierres les Lacédémoniens, dont beaucoup étaient blessés, se retiraient pied à pied, très malmenés ; les autres cependant accentuaient leur pression. Là furent tués Chairon et Tibrachos, tous deux polémarques, Lacratès, le vainqueur des jeux olympiques, et d'autres - ce sont les Lacédémoniens dont le tombeau se trouve devant la porte du Céramique »<sup>106</sup>.

L'histoire racontée par Xénophon est loin d'être un cas isolé et les archers étaient régulièrement mobilisés pour déstabiliser l'organisation militaire adverse. Dans l'*Anabase*, l'historien raconte comment les Dix-Mille ont été harcelés par les Cardouques chez qui ils venaient de pénétrer. Xénophon propose alors un parallèle entre la mort de deux hommes – tombés en braves – et la présence d'archers :

« Et en cette occasion fut tué un brave, Cléonymos de Laconie, atteint à travers son bouclier et sa casaque d'une flèche dans les flancs, et Basias d'Arcadie, qui eut la tête transpercée »<sup>107</sup>.

Or, quelques lignes au-dessus, Xénophon indique qu'il évoluait avec « les hoplites de l'arrière-garde, sans un seul gymnète<sup>108</sup> ». Il est donc fort à parier que de nombreux hoplites ont été harcelés par les archers, voire que certains ont perdu la vie après avoir reçu une ou plusieurs flèches à l'instar de Cléonymos et de Basias d'Arcadie<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> VAN HOOK 1932, p. 291.

<sup>106</sup> Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 33 (annexes **XEN 17**).

<sup>107</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, 1, 18 (annexes **XEN 4**).

<sup>108</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, 1, 6 (annexes **XEN 3**).

<sup>109</sup> Notons cependant qu'il n'est pas certain que les deux hommes aient servi comme hoplites.

Par ailleurs, l'archéologie a confirmé la présence d'archers dans de nombreuses batailles. Reprenons l'exemple des fosses communes creusées après les batailles d'Himère de 480 et de 409 av. J.-C.<sup>110</sup>. Certains cadavres enterrés à l'intérieur ont été tués après avoir reçu une flèche et furent inhumés avec l'arme qui leur fut fatale encore profondément enfoncée dans le corps<sup>111</sup>. Or, un nombre important de pointes de flèches aujourd'hui découvertes jonchaient les niveaux de surface et la majorité des armes retrouvées dans diverses parties du corps des victimes étaient des pointes de flèches en bronze<sup>112</sup>. Par exemple, « une pointe de flèche était logée entre deux des vertèbres de l'individu inhumé dans la tombe W2219<sup>113</sup> » (**Figure 9**), tandis que « dans les tombes W3855 et W3834, deux défunts avaient eu le thorax transpercé du côté droit, soit celui qui n'était pas protégé par le bouclier. Une pointe de flèche était en outre fichée dans la face postérieure de la clavicule du premier d'entre eux, témoignant d'une attaque dans le dos<sup>114</sup> ».



*Figure 9 : Pointe de flèche logée dans les vertèbres du squelette de la tombe W2219. D'après VASSALLO 2010, p. 31.*

---

<sup>110</sup> Sept fosses concernaient la première bataille, contre une seule pour la seconde (BERARD 2020, p. 18).

<sup>111</sup> VASSALLO 2010, p. 27-29 et BERARD 2015, p. 6.

<sup>112</sup> VASSALLO 2010, p. 29.

<sup>113</sup> BÉRARD 2020, p. 18 (note 64). Voir auparavant : VASSALLO 2010, p. 32 et 2016, p. 54.

<sup>114</sup> BÉRARD 2020, p. 18 (note 64).

Plus tôt encore, à Marathon, « les fouilles organisées autour du tumulus érigé après la bataille ont permis de découvrir des pointes de flèches, preuve de leur utilisation sur place<sup>115</sup> ». De plus, Hérodote évoque la présence de Saces – un peuple scythe – au sein de l’armée perse<sup>116</sup>. Or, lorsqu’ils étaient confrontés à des « barbares », les hoplites pouvaient parfois subir des attaques de flèches empoisonnées<sup>117</sup>. D’après le Pseudo-Aristote, les Scythes, par exemple, préparaient un poison à l’aide de vipères et de sang humain avec lequel ils enduisaient leurs flèches<sup>118</sup>. Il est évident que les propos du Pseudo-Aristote sont exagérés et qu’ils déforment la réalité. Il n’en demeure pas moins qu’il incite à penser que les Scythes empoisonnaient bel et bien leurs flèches. Cela devait provoquer une mort lente et douloureuse sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin. Marine Remblière indique d’ailleurs que les traités hippocratiques sont dominés par des cas de blessures produites par des flèches et que les cas d’hoplites blessés par des lances sont secondaires<sup>119</sup>. Nous pouvons ainsi citer le cas d’un guerrier ayant reçu une flèche en plein visage :

« L’homme blessé à l’œil avait été atteint à la paupière ; la pointe (de la flèche) avait pénétré assez profondément, mais la barbe (de la flèche) demeurait en saillie. Après incision de la paupière, tout fut extrait ; il n’y eut aucun accident fâcheux, car l’œil fut conservé et (le blessé) guérit promptement ; du sang avait jailli avec violence, en abondance suffisante »<sup>120</sup>.

Que les hoplites meurent d’un coup de lance ou après avoir reçu une flèche dans le corps, ils se conforment à l’idéal de l’homme tombant en combattant. Leur mort se conformait ainsi aux images véhiculées au sein des cités grecques. Or, il arrivait que les hoplites trouvent la mort sans même avoir eu le temps de combattre.

---

<sup>115</sup> BRUN 2009, p. 44.

<sup>116</sup> BRUN 2009, p. 44.

<sup>117</sup> GRMEK 1979, p. 143.

<sup>118</sup> GRMEK 1979, p. 144. « On dit que le poison dans lequel les Scythes trempent leurs flèches est préparé avec la vipère. Les Scythes, à ce qu’il paraît, guettent les femelles portant déjà des petits, et, les ayant prises, les font macérer pendant quelques jours. Lorsque le tout leur semble suffisamment putréfié, ils versent du sang d’homme dans une petite marmite qui, fermée avec un couvercle, est enfouie en plein fumier. Lorsque ce sang est à son tour putréfié, le liquide séreux qui reste à la surface est mêlé au putrilage de la vipère : c’est ainsi qu’ils rendent leur poison mortel ». Pseudo-Aristote, *De mirabilibus auscultationibus*, CXLI (annexes **PSE-ARI 1**).

<sup>119</sup> REMBLIERE 2019. Il n’en demeure pas moins que des cas d’hommes blessés par un coup de lance existent, comme cet homme frappé dans le bas du dos et qui meurt à la suite de ses blessures : Hippocrate, *Épidémies*, V, 21 (annexes **HIP 2**).

<sup>120</sup> Hippocrate, *Épidémies*, V, 49 (annexes **HIP 4**), voir également V, 46 (annexes **HIP 3**).

## II. L'*arété* de l'hoplite dans la phalange comme voile pudique pour masquer des oppositions caractérisées par la ruse, la maladie et la fortune

### A) Une image de courage, mais une affaire de stratégie et de ruse

Les parties précédentes ont permis de montrer que la mort des hoplites était belle car celle-ci relevait du courage. Le sacrifice des guerriers et des hoplites était sublimé par leur abnégation et par une forme de don de soi qui permettait de fixer leur *arété* pour l'éternité. Bref, nos sources dépeignaient une guerre où il était affaire de courage, de virilité et de bravoure.

En réalité, tuer un hoplite était avant tout une affaire technique où il était question de stratégie, de tactique, mais aussi de ruse. Sur ce point, nous nous opposons à Victor Davis Hanson. L'historien américain estime que la stratégie était limitée à la levée et au déploiement des troupes, au choix de la route utilisée pour lancer l'invasion et à l'organisation d'une attaque contre les fermes et les espaces agricoles de manière à provoquer l'adversaire et le pousser au combat<sup>121</sup>. Victor Davis Hanson estime également que la tactique était « banale » et limitée à l'organisation des troupes dans la phalange<sup>122</sup>. Selon nous, Victor Davis Hanson reste prisonnier du fantasme de la « belle mort » et de la « belle guerre » caractérisée par le choc entre deux phalanges. Lorsque l'on prend en compte les multiples manières de faire la guerre, la mort de l'hoplite devient une affaire de courage et de bravoure autant que de ruses et de plans préparés à l'avance.

La question de la ruse de guerre – c'est-à-dire l'art de tromper, d'induire l'adversaire en erreur pour le vaincre – est souvent négligée par les Antiquisants. Pourtant, l'excellent article de Mirko Drazen Grmek intitulé « les ruses de guerre biologiques dans l'Antiquité » aurait pu dynamiser les recherches autour de ce sujet d'étude. L'historien a montré – entre autres – que la ruse pouvait se mêler à la stratégie au travers de l'exemple de l'expédition de Sicile. Il a émis l'hypothèse selon laquelle « les Syracusains avaient pris des mesures particulières pour amener les Athéniens dans un endroit malsain et surtout pour les y retenir pendant les deux périodes qu'ils savaient critiques, c'est-à-dire pendant la saison estivo-automnale de deux années successives<sup>123</sup> ». Il propose donc une relecture de l'épisode de la diffusion d'une étrange maladie décrite par Thucydide non plus au prisme de la malchance mais à celui de la ruse et du

---

<sup>121</sup> HANSON 1993, p. 4.

<sup>122</sup> HANSON 1993, p. 5.

<sup>123</sup> GRMEK 1979, p. 151.

stratagème<sup>124</sup>. Si l'hypothèse de l'antiquisant est bonne – ce que nous défendons<sup>125</sup> – il devient évident qu'une large partie du désastre athénien en Sicile est le fait de la ruse et non plus du courage, de l'*arété* ou de la bravoure des Syracusains. En effet, une lecture approfondie du récit de Thucydide semble indiquer qu'au cours de l'été 414 av. J.-C., les Syracusains ont tout fait pour faire traverser aux soldats la plaine marécageuse entre les Épipoles et le grand port, à un moment de l'année propice à la diffusion de la « fièvre tierce maligne », c'est-à-dire, de la malaria<sup>126</sup>. Ensuite, les Syracusains auraient tiré en longueur les tractations avec les Athéniens pour obliger leur présence dans des espaces infectieux<sup>127</sup>. Lors de l'automne de cette même année, les Syracusains ont réussi à reprendre le dessus et à repousser les Athéniens sur leur ancien campement dont l'insalubrité était connue de tous<sup>128</sup>. Ici, c'est bien la ruse qui a permis aux alliés de Sparte de reprendre le dessus sur les Athéniens en les isolant dans un espace où la maladie tuait et affaiblissait les organismes<sup>129</sup>. Ensuite, ils n'avaient plus qu'à anéantir sur terre et sur mer des hommes ainsi que des hoplites éprouvés et affectés moralement<sup>130</sup>.

Les Antiquisants les plus critiques considéreront peut-être que les conclusions de Mirko Drazen Grmek – reprises et soutenues ici – reposent sur une surinterprétation du récit de Thucydide. Or, l'historien évoque à propos du printemps 413 av. J.-C. – c'est-à-dire après les événements évoqués ci-dessus – le cas de malades abandonnés par les Athéniens<sup>131</sup>. De plus, certaines sources indiquent que la ruse faisait partie intégrante de la guerre et de ses préparatifs. Parmi les auteurs antiques, Énée le Tacticien souligne régulièrement dans son traité de poliorcétique que la ruse était un moyen efficace de prendre une cité et de tuer ses défenseurs<sup>132</sup>. Dans l'extrait qui va suivre, Énée le Tacticien raconte la prise de Chalcis grâce aux ruses d'un exilé d'Érétrie :

---

<sup>124</sup> Pour l'auteur, cette maladie est « certainement la malaria et probablement une variété paludéenne particulièrement virulente, à savoir la fièvre tierce maligne ou paludisme à *Plasmodium falciparum* » (GRMEK 1979, p. 151).

<sup>125</sup> En effet, l'usage de la ruse était courante dans le monde grec.

<sup>126</sup> GRMEK 1979, p. 153.

<sup>127</sup> GRMEK 1979, p. 153.

<sup>128</sup> GRMEK 1979, p. 154.

<sup>129</sup> Nous verrons par la suite que bon nombre d'hoplites sont morts de maladie et d'épuisement sans même avoir le temps de combattre.

<sup>130</sup> GRMEK 1979, p. 157.

<sup>131</sup> « Comme les morts n'avaient pas été ensevelis, qui apercevait à terre le corps d'un de ses camarades, une douleur mêlée de crainte le saisissait, et ceux qu'on laissait derrière soi vivants, les blessés, les malades, étaient bien plus que les morts cause de peine pour les vivants, bien plus à plaindre aussi que ceux qui avaient péri » Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 75, 3-4 (annexes THU 33).

<sup>132</sup> Je remercie mon collègue et ami Grégoire Méazza – spécialisé dans l'étude de la poliorcétique et des portes des cités grecques – de m'avoir conseillé la lecture d'Énée le Tacticien et de m'avoir indiqué les extraits les plus éloquentes pour ce sujet.

« Voici en effet ce qui s'est produit : Chalcis sur l'Euripe, a été prise par un exilé parti d'Érétrie, l'un des habitants ayant machiné ce qui suit. Il renouela sans cesse un peu à feu dans le coin le plus désert de la ville contre une porte jamais ouverte. En l'y conservant jour et nuit, il arriva une nuit, à l'insu de tous, à brûler entièrement la barre et faire entrer des soldats par cette porte. Deux mille hommes environ s'étaient rassemblés sur l'agora quand l'alarme fut donnée et beaucoup de Chalcidiens furent tués faute d'avoir reconnu les leurs. Tous effrayés, en effet, ils se rangeaient en armes auprès des ennemis, les prenant pour des amis, chacun pensant qu'il arrivait en retard »<sup>133</sup>.

Sur l'ensemble des hommes tués, la présence d'hoplites est très probable. Or, encore une fois, les hommes n'ont pas eu le temps de combattre et la ruse des adversaires a rapidement eu raison d'eux. La stratégie était simple : se fondre dans la masse et adopter la posture des alliés pour tuer des hommes par surprise.

## **B) Quand la maladie, le froid et la faim frappent**

L'expédition de Sicile, manquée par les Athéniens, nous a permis de montrer que les hoplites pouvaient mourir après avoir contracté une maladie. En fait, les hoplites étaient avant tout des hommes et il n'était pas rare qu'ils meurent pour des raisons élémentaires, c'est-à-dire, de maladie, d'épuisement ou de faim.

### **1) La maladie**

Les maladies, bactéries et autres virus étaient des fardeaux avec lesquelles devaient composer les hoplites, qu'ils soient en pleine expédition ou au sein de leur propre cité. En effet, les hommes servant comme hoplites pouvaient contracter diverses maladies sans qu'ils soient manipulés par l'adversaire. L'exemple de la peste athénienne au cours de la Guerre du Péloponnèse permet de montrer à quel point la « belle mort » encensée par la cité masquait en réalité une mort atroce et horripilante. La peste commença à frapper Athènes en 430 av. J.-C., vraisemblablement à la fin du mois de mai<sup>134</sup>. Grâce à Thucydide, nous savons que la maladie était caractérisée par les symptômes suivants : « fièvre, chaleur brûlante, inflammation des yeux, gorge douloureuse et sanguinolente, éternuements, enrouement, douleurs à la poitrine, toux, douleurs intestinales, nausées, diarrhées, éruptions cutanées, ulcères, soif et déshydratation, état de faiblesse générale et d'épuisement, gangrène aux extrémités des

---

<sup>133</sup> Énée le Tacticien, *Poliorcétique*, IV, 1-3 (annexes **ÉNE 1**).

<sup>134</sup> HANSON 2008, p. 99.

membres, atteintes cérébrales<sup>135</sup> ». Ainsi, en raison des symptômes présentés par l'historien, il apparaît évident qu'il ne s'agit pas de la « peste noire » de l'époque médiévale et qu'elle n'a peut-être rien à voir avec la présence de rats. De ce fait, les historiens s'interrogent toujours sur ce qu'était réellement cette maladie et proposent d'y voir une « épidémie de typhus, de typhoïde, de grippe, de rougeole, de variole, de scarlatine<sup>136</sup> », voire « diverses fièvres accompagnées d'hémorragies<sup>137</sup> ». En un mot, il n'était pas question de peste, mais il est évident que cette épidémie était terriblement douloureuse et particulièrement létale, et ce, quel que soit son nom. Les symptômes étaient si violents et les chances de survie si faibles que Thucydide – qui, pour sa part, a survécu – indique que le découragement frappait aussitôt les victimes<sup>138</sup>. Bref, la peste athénienne était synonyme d'une scène d'horreur qui n'avait rien de la « belle mort ». Si l'on en croit Thucydide et les symptômes qu'il met en avant, les victimes de la maladie devaient ressembler à des êtres mi-morts mi-vivants, voire à de pauvres bougres perdant leurs membres ainsi que leurs sexes. C'est de la « mort atroce » dont il est ici question. Or, les hoplites – comme tous les autres Athéniens – ont payé un lourd tribut. D'ailleurs, la longue description des symptômes de la peste – qui fauche aussi les hoplites – proposée par Thucydide fait dire à Brian Bosworth que Thucydide dépeint dans son récit les morts non héroïques voire – si le mot existait – « anhéroïque ». C'est-à-dire, les morts honteuses, opposées à la « belle mort », héroïque par certains aspects<sup>139</sup>.

Dans son récit, Thucydide indique que la peste a tué « quatre-mille-quatre-cents hommes dans le corps des hoplites et trois-cents parmi les cavaliers<sup>140</sup> » entre l'arrivée de la peste et 425 av. J.-C., date à laquelle la cité parvient à sortir doucement et péniblement de la crise sanitaire. Nadine Bernard, toujours en s'appuyant sur Thucydide, a indiqué que la maladie a fauché environ « 30% de la population des citoyens en âge de combattre<sup>141</sup> ». Une maladie qui tue un tiers des hommes, ce n'est pas rien. Pourtant, la cité n'en parle jamais, ou très peu, et cherche à masquer la mort honteuse du malade sanguinolent par les idéaux de courage, de bravoure et de don de soi. Sur ce point, le cas des hommes tombés devant Potidée est

---

<sup>135</sup> HANSON 2008, p. 102. Pour voir la description de la maladie par l'auteur de la *Guerre du Péloponnèse* voir : Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 48-50.

<sup>136</sup> HANSON 2008, p. 101.

<sup>137</sup> HANSON 2008, p. 101.

<sup>138</sup> « Mais le pire, dans ce mal, était d'abord le découragement qui vous frappait quand on se sentait atteint (l'esprit passant d'emblée au désespoir, on se laissait bien plus aller, dans réagir ». Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 51, 4 (annexes **THU 17**).

<sup>139</sup> L'article de Brian Bosworth est intitulé : « *Thucydides and the unheroic dead* » (BOSWORTH 2009, p. 168-187).

<sup>140</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, III, 87, 3 (annexes **THU 21**).

<sup>141</sup> BERNARD 2000, p. 94.

particulièrement éclairant. Dans *Inscriptions historiques grecques*, Jean-Marie Bertrand propose une traduction d'une base en marbre de Potidée :

Ces Athéniens sont morts à Potidée [Trois lignes difficilement restituables]  
Morts, ils ont apporté le témoignage d'un grand exploit guerrier. L'air (aithèr) a reçu leurs âmes (psychai), la terre a reçu leur corps ; ils sont tombés devant les portes de Potidée. De leurs ennemis, certains ont connu la destinée du tombeau, les autres ont fui et fait de la muraille le plus sûr espoir de leur vie. La cité et le peuple d'Erechtée pleurent ces hommes, morts dans des combats (promachoi), devant Potidée. Enfants d'Athéniens, eux qui mirent leur vie (psychai), dans la balance, ils reçurent l'honneur (aretè) en échange et apportèrent la gloire à leur patrie »<sup>142</sup>.

L'heureux passant ignorant tout des ravages de la peste devait penser que ces hommes étaient tombés lors d'illustres combats. En effet, l'inscription évoque des « exploits guerriers » ainsi que des « combats », et il devait aisément imaginer de violentes confrontations constitutives de la « belle mort »<sup>143</sup>. Or, l'inscription masque le fait que bon nombre de ces hommes sont morts comme le commun des mortels. Ils sont morts comme les femmes, comme les enfants et comme les vieillards en affrontant une longue agonie, et leur trépas n'a pas relevé du courage mais bien de la malchance. En effet, l'inscription fait référence au siège entrepris par les Athéniens contre Potidée entre 432 et l'hiver 430 av. J.-C., date à laquelle les Potidéens se rendent<sup>144</sup>. Cette victoire relativement rapide fut très chèrement payée par les Athéniens. Thucydide livre un récit nettement moins glorieux que celui proposé par l'inscription. L'historien indique qu'au cours de l'été de la deuxième année de guerre, Hagnon fils de Nicias et Cléopompos prirent le commandement des opérations et mirent en place des machines pour précipiter la chute de Potidée. Mais les choses ne se passèrent pas comme prévu pour les assiégeants et c'est le versant chaotique et réaliste du siège de Potidée que propose Thucydide :

« [Hagnon et Cléopompos] n'aboutirent, ni pour la prise de la ville ni pour le reste, à des résultats dignes de leurs moyens. La maladie, en effet, survint et accabla complètement les Athéniens à ce moment-là, semant la mort dans le corps expéditionnaire, au point que même les anciennes troupes athéniennes jusque-là en bonne santé, furent contaminées par les hommes d'Hagnon [...]

Hagnon s'en revint donc à Athènes avec ses navires, ayant perdu, de maladie, mille cinquante hoplites sur quatre-mille, en l'espace (autant qu'on puisse dire) de quarante jours »<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> *IG*. I<sup>3</sup>, 1179.

<sup>143</sup> ARRINGTON 2015, p. 99.

<sup>144</sup> HANSON 2008, p. 17.

<sup>145</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 53, 2-3 (annexes **THU 18**).

Voilà comment sont morts les hoplites. Pour beaucoup, ils ne sont pas morts dans les illustres combats présentés par l'inscription. Il ne fut pas question de courage et l'honneur des hoplites de Potidée a été d'affronter une longue et terrible agonie à plusieurs centaines de kilomètres de chez eux. En se basant sur les chiffres de Thucydide qu'elle juge « d'une grande cohérence<sup>146</sup> », Nadine Bernard remarque, à nouveau, un rapport d'un mort pour trois hommes. L'historienne estime – en comptant les troupes de réserve – que « le chiffre des disparus s'élève à un total variant entre 8 000 et 10 000 hoplites environ<sup>147</sup> », métèques compris<sup>148</sup>. Bref, l'exemple du siège de Potidée rappelle que, dans le monde grec à la médecine balbutiante, la maladie frappait fortement et largement les combattants. Les hoplites ne sont pas des surhommes et ils n'échappaient pas à cette réalité, comme le montre une étude minutieuse de l'*Anabase* de Xénophon.

Lire attentivement l'*Anabase* relève parfois de la visite du musée des horreurs : de nombreux hoplites meurent régulièrement de froid et de faim, mais aussi, plus rarement, de maladie. Xénophon raconte qu'une fois l'armée arrivée à Cérasonte<sup>149</sup>, « on passa en revue les soldats avec leur armement et on les compta<sup>150</sup> ». Ils étaient alors huit-mille-six-cents survivants. Ces derniers étaient ceux qui avaient échappé aux ennemis, au froid et à la maladie<sup>151</sup>. Ainsi, chez Xénophon comme dans le récit de Thucydide, la maladie s'avère létale. Pourtant, Paul Masqueray, à l'origine de la traduction, indique en note de bas de page : « on remarquera comme en général les malades sont rares parmi les Dix-Mille. À la fin de l'expédition, (VII, 2, 6), après vingt mois de campagne, quand on a réuni à Byzance tous les éclopés que l'armée traînait après-elle, on en compte quatre-cents : c'est le chiffre le plus élevé qui soit donné<sup>152</sup> ». Or, un rapide calcul permet de montrer que quatre cents malades représentent environ 3,5% des Dix-Mille enrôlés au service de Cyrus. C'est-à-dire que pour ce simple et unique passage et sur une période extrêmement courte, un guerrier sur vingt-cinq engagé aux côtés de Xénophon est durement frappé après avoir contracté une maladie

---

<sup>146</sup> BERNARD 2000, p. 94.

<sup>147</sup> BERNARD 2000, p. 94.

<sup>148</sup> Nadine Bernard rappelle qu'il faut ajouter à ce chiffre les thètes ayant perdu la vie, mais pour lesquels nous ne savons que peu de choses (BERNARD 2000, p. 94).

<sup>149</sup> Selon Xénophon, cette cité est une « colonie de Sinope, dans le pays des Colques » (Xénophon, *Anabase*, V, III, 2).

<sup>150</sup> « Ceux-ci avaient échappé ; l'ennemi, la neige avait fait périr les autres, et quelques-uns aussi la maladie ». Xénophon, *Anabase*, V, III, 3 (annexes **XEN 11**).

<sup>151</sup> « Ceux-ci avaient échappé ; l'ennemi, la neige avait fait périr les autres, et quelques-uns aussi la maladie ».

<sup>152</sup> MASQUERAY 1931, p. 56 (note 1). La remarque – inappropriée à nos yeux – de Paul Masqueray s'explique sans doute par le fait qu'il cherche à soutenir l'idée selon laquelle le mode de vie à l'antique serait moins éprouvant pour les corps et que ces derniers seraient ainsi plus aptes à résister aux maladies. Or, la comparaison semble fragile.

quelconque. Or, pour être tout à fait complet, il faudrait ajouter à ce chiffre les guerriers tombés plus tôt, à l'instar de ceux évoqués lors de l'arrêt à Cérasonte. Ainsi, contrairement à ce qu'indique Paul Masqueray, ce chiffre est loin d'être anodin et permet de montrer que les maladies frappent tous les guerriers. Le simple fait que Xénophon évoque le cas des malades montre que les maladies étaient suffisamment virulentes pour préoccuper stratèges et têtes pensantes de l'armée. Il fallait composer avec la maladie comme on compose avec la stratégie de l'ennemi, mais aussi avec les autres fléaux de la guerre : le froid et la fatigue.

## 2) Le froid, la faim et la fatigue

À plusieurs reprises au cours de son récit, Xénophon évoque la dangerosité du froid et ses effets néfastes sur le corps de guerriers. Le froid et la neige sont alors si importants que Xénophon décide de consacrer la première partie du chapitre V du livre IV à « la neige ». La décision de l'historien est logique dans la mesure où la neige et le froid pouvaient tuer en quelques heures. Nous avons déjà évoqué plus haut les hommes morts de froid avant d'atteindre Césaronte, mais ils sont loin d'être les seuls. Un peu plus tôt, les Dix-Mille fuyant Tiribaze et ses hommes étaient morts de froid en marchant en direction de l'Euphrate :

« La dernière étape fut dure : on avait, soufflant en plein visage, le vent Borée qui littéralement brûlait le visage et gelait les hommes. Alors donc un devin conseilla de sacrifier au vent ; le sacrifice a lieu et tous virent que le souffle de l'air avait diminué de violence. La neige avait six pieds d'épaisseur, si bien qu'un grand nombre de bêtes de somme, d'esclaves succombèrent, et une trentaine de soldats »<sup>153</sup>.

Ici, ce sont une trentaine de soldats qui perdent la vie, mais les deux nuits suivantes s'avèrent tout autant meurtrières. Lors de la première nuit, les soldats luttent ou négocient pour s'approcher des rares feux et ainsi prolonger leur espoir de survie<sup>154</sup>. La nuit suivante semble encore plus éprouvante car Xénophon intitule sa partie « tristes effets du froid<sup>155</sup> ». Lors de cette seconde nuit, de nombreux guerriers et hoplites périssent, emportés par le froid et les souffrances qui l'accompagnent. Avec la simplicité qui caractérise ses récits, Xénophon raconte cette nuit d'horreur :

---

<sup>153</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, 5, 3-4 (annexes **XEN 6**).

<sup>154</sup> « On passa la nuit en faisant du feu. Le bois était abondant à l'étape, mais les derniers venus n'en trouvaient plus. Ceux donc qui étaient arrivés depuis longtemps et qui faisaient du feu n'en laissaient pas approcher les retardataires, à moins que ceux-ci ne leur donnassent du blé ou tout autre chose qu'ils avaient, qui pût se manger ». Xénophon, *Anabase*, IV, 5, 5 (annexes **XEN 7**).

<sup>155</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, V, 11-14.

« Chrisophe donc et tous ceux de l'armée qui en eurent la force campèrent dans le village ; Les autres soldats qui ne purent achever la route passèrent la nuit sans nourriture et sans feu, là encore il périt quelques hommes. Des banes d'ennemis talonnaient l'armée ; elles enlevaient les attelages qui ne pouvaient plus avancer et se battaient entre elles à qui les auraient. On abandonna ceux des soldats que la neige avait rendus aveugles et ceux à qui le froid avait gangréné les doigts des pieds. On se protégeait la vue contre l'effet de la neige, en tenant quelque chose de noir devant les yeux pendant la marche. Quant aux pieds, il fallait les remuer, ne jamais rester en repos et pour la nuit délier ses chaussures. Chaque fois qu'on se couchait sans être déchaussé, les courroies entraînaient dans les chairs, et les semelles se recroquevillaient autour des pieds, car les hommes portaient, les vieilles chaussures ayant été usées, des sandales rustiques faites avec des peaux de bœufs récemment écorchés »<sup>156</sup>.

Ce passage de l'*Anabase* montre toutes les atrocités de la guerre. Certes, ici, le froid et la neige constituent des dangers imminents, mais la mort pouvait frapper les Dix-Mille – et les guerriers en général – de diverses manières. D'abord, les hoplites sont très affamés. Dans le passage cité plus haut, les guerriers étaient prêts – dans un froid glacial – à céder leur place près du feu contre un peu de blé. De la même manière, Xénophon indique ci-dessus que les hommes « passèrent la nuit sans nourriture<sup>157</sup> ». De plus, l'historien consacre un passage à ce qu'il appelle « la boulimie<sup>158</sup> » qui frappe ses hommes, dans lequel il montre que les soldats meurent littéralement de faim car les hommes attendent de pouvoir manger pour se remettre en mouvement. C'est sur ces corps meurtris par le froid et affaiblis par la faim que venaient s'installer de redoutables maladies<sup>159</sup>. Oui, bon nombre d'hoplites et une multitude de guerriers ont perdu la vie sans même avoir le temps de combattre ou sans avoir l'occasion de se défendre. Or, les cités ne parlent jamais de ces morts-là : douloureuses et banales. Elles se refusaient de célébrer la peste et ne pouvaient encenser l'agonie des hoplites mourant et délirant à cause de la fièvre dans leurs propres excréments. Elles ne pouvaient pas non plus auréoler de gloire la mort de soldats tétanisés par le froid ou abattus par la faim. Pour faire rejaillir la gloire des hoplites sur la cité, il fallait avant tout que leur mort soit belle et celles-ci ne le sont pas.

### 3) Fuites et gestes suicidaires

Enfin, il existe, aux yeux de la cité, une manière plus honteuse encore de trouver la mort lorsque l'on sert comme hoplite : se suicider ou fuir pour échapper aux coups et aux mains de

---

<sup>156</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, 5, 11 (annexes **XEN 8**).

<sup>157</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, 5, 11 (annexes **XEN 8**).

<sup>158</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, 7-9. En réalité, les hommes en question ne souffrent pas réellement de boulimie au sens moderne : « ici il ne s'agit pas de maladie car plus le boulimique mange, plus il veut manger. Les Grecs sont si exténués par la fatigue qu'ils n'ont plus la force de se tenir debout. Ils ont un besoin impérieux de prendre de la nourriture » (MASQUERAY 1981, p. 179).

<sup>159</sup> Sur la maladie, voir ci-dessus, p. 180.

l'ennemi apparaît comme une violente contradiction aux injonctions des cités et une terne opposition aux idéaux partagés dans l'ensemble du monde grec. En effet, nous avons montré précédemment que pour que la mort des hoplites soit belle, il était attendu et socialement attendu qu'ils devaient mourir en première ligne, sans jamais tourner le dos à l'adversaire. Pourtant, il pouvait arriver que les hoplites choisissent de se donner la mort pour échapper à un sort plus cruel encore. L'exemple de l'expédition de Sicile est, à nouveau, particulièrement éclairant et montre que les hoplites étaient prêts à se lancer dans des courses suicidaires pour échapper à l'ennemi.

Au cours de l'été 413 av. J.-C., les Athéniens se retrouvèrent confrontés aux Syracusains près des Épipoles sur un plateau aux pentes « qui dominant largement la ville<sup>160</sup> ». Prisonniers du plateau, les « hoplites des deux partis allaient et venaient nombreux sur un terrain resserré<sup>161</sup> ». La situation fut aggravée par le fait que le choc entre les phalanges eut lieu en pleine nuit avec le clair de lune pour seules lueurs<sup>162</sup>. L'avancée athénienne, mais aussi la désorganisation et la panique nées d'un combat nocturne, provoquèrent la dislocation des rangs<sup>163</sup>. Cet inquiétant désordre poussa de nombreux hoplites à chercher à redescendre vers la plaine. Les plus éclairés parvinrent à se réfugier, mais de nombreux hoplites décidèrent – lors d'un macabre pari – de se jeter dans le vide dans l'espoir de vivre encore un peu. En menant une réflexion sur le nombre d'armes pris par les Syracusains aux Athéniens, Thucydide indique – en creux – que de nombreux hoplites firent, en réalité, une chute fatale voire suicidaire.

« Bien que leurs pertes en homme, à eux et à leurs alliés, eusse été sérieuse, le nombre des armes qu'on leur prit était encore trop grand pour le chiffre des morts. C'est que parmi ceux qui avaient dû abandonner les leurs pour se jeter du haut des escarpements, si une partie sans doute avait péri, les autres avaient pu sauver leur vie »<sup>164</sup>.

Ici, les hoplites se comportent en totale contradiction avec ce qui est attendu d'eux. S'ils étaient allés chercher la « belle mort », ils seraient restés sur le plateau des Épipoles pour se battre jusqu'au bout et tuer un maximum de Syracusains avant de succomber. De nouveau, Thucydide décrit des morts honteuses et « anhéroïques ». Selon Brian Bosworth, la description des morts honteuses est particulièrement détaillée par Thucydide lors du récit qu'il propose de l'expédition de Sicile. En effet, Thucydide évoque, un peu plus tard, l'histoire des hommes

---

<sup>160</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VI, 96, 1.

<sup>161</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VII, 45, 2 (annexes **THU 31**).

<sup>162</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VII, 45, 2 (annexes **THU 31**).

<sup>163</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VII, 45, 2 (annexes **THU 31**).

<sup>164</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 45, 2 (annexes **THU 31**).

morts après avoir voulu traverser le fleuve trop rapidement ou encore le cas des Athéniens « abattus par les Syracusains alors qu'ils buvaient l'eau de la rivière rouge de sang<sup>165</sup> ». Bref, le suicide ou la mort ridicule sont des morts honteuses dont la cité ne parle jamais, mais que l'on retrouve également dans l'œuvre de Xénophon.

Dans l'*Anabase*, l'historien propose un récit développé d'un siège visant à soumettre les Taoques<sup>166</sup>. Xénophon raconte alors ce qu'il appelle des « scènes horribles<sup>167</sup> ». Une fois le fort pris, il indique que les hommes, mais aussi les femmes – leurs enfants avec eux – se jetaient dans le vide pour échapper à l'ennemi. Durant cette scène, un des camarades de l'historien trouve la mort dans une action à la fois stupide et suicidaire<sup>168</sup> :

« Ænéas de Stymphale voyant l'un d'eux qui prenait son élan pour se précipiter, couvert d'un beau vêtement, le saisit pour l'arrêter ; l'autre l'entraîne avec lui, et tous deux emportés roulèrent dans les rochers où ils se tuèrent »<sup>169</sup>.

Ici, la frontière entre suicide et acte suicidaire est extrêmement mince. Quoi qu'il en soit, le récit de Xénophon permet de montrer qu'il existe, derrière l'image de la « belle mort », des suicides, mais aussi des morts absurdes auxquelles les hoplites n'échappent pas.

Enfin, la majorité des extraits d'auteurs antiques cités dans cette partie traduisent et mettent par écrit une certaine envie de vivre propre aux guerriers. Nous avons rencontré des hommes qui voulaient échapper au froid pour retourner chez eux ou des hommes fuyant pour éviter à la mort. Nous avons même vu des hommes se donner la mort dans un acte qui traduisait, en réalité, un immense désir de vivre. En effet, les hoplites suicidaires des Épipoles ne se jetèrent dans le vide que dans l'espoir de survivre. Une part, sans doute, de ces hommes se blessèrent au cours de la chute.

---

<sup>165</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *[Athenians] were slaughtered in the act of drinking the bloodstained water* » (BOSWORTH 2009, p. 169). Voir également Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 84, 5 (annexes **THU 38**). Le texte de Thucydide permet de comprendre que ce sont des hommes apeurés et en fuite qui trouvent la mort et non de vaillants guerriers : « Mais, quand ils [les Athéniens] l'ont une fois atteint [la rivière] ils s'y précipitèrent sans plus garder aucun ordre. Leur impatience à vouloir tout passer chacun le premier, la pression de l'ennemi s'y joignant, rendait la traversée dès ce moment difficile. Obligés de n'avancer que par masses, ils tombaient les uns sur les autres et se foulaient aux pieds, ou encore, s'abattant sur leurs javelines et tout leur armement, tantôt ils se tuaient sur le coup, tantôt ils s'empêtraient et étaient emportés par le courant ». Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 84, 3 (annexes **THU 37**).

<sup>166</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, 7, 1-14.

<sup>167</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, 7, 8-14.

<sup>168</sup> La remarque de Paul Masqueray à propos de ce passage met en avant tout l'absurde de cette situation : « Si ce malheureux n'avait pas eu de beau vêtement sur le corps, Ænéas aurait-il essayé de lui sauver la vie ? Inconsciemment Xénophon note ici la rapacité de ses compatriotes » (MASQUERAY 1931, p. 39. Note 1).

<sup>169</sup> Xénophon, *Anabase*, IV, 7, 13-14 (annexes **XEN 9**).

### C) Mourir loin du champ de bataille : être blessé ou prisonnier

Nombreux sont les héros de l'*Illiade* qui ont perdu la vie dans la plaine de Troie, à l'instar de Sarpédon dont le cadavre étendu est vite recouvert du corps d'autres guerriers<sup>170</sup>. Dans le mythe comme dans la réalité, tomber sur le champ de bataille est constitutif de la « belle mort ». Pourtant, cela est loin d'être le cas pour les hoplites. Beaucoup succombèrent loin du champ de bataille et à l'écart de la gloire et des honneurs. Certains sont morts au sein de leur cité voire de leur *oikos* à la suite de leurs blessures, ou bien, entre les mains d'un ennemi qui les a emportés loin du champ de massacre. Or, c'est là une mort honteuse que les cités – voire les familles – répugnent.

#### 1) Les hoplites blessés à la guerre : voile pudique sur des hommes qui agonisent loin du champ ou qui meurent bien après la fin des combats

Nadine Bernard a montré dans *À l'épreuve de la guerre*, que « les blessés sont rarement évoqués par les sources. Les textes littéraires, peu disert sur le nombre de morts, sont encore plus discrets lorsqu'il s'agit d'aborder cette autre réalité<sup>171</sup> ». Pour appuyer son propos, l'historienne mobilise un extrait de Thucydide où il semble plaindre les blessés plus encore que les morts :

« Comme les morts n'avaient pas été ensevelis, qui apercevait à terre le corps d'un de ses camarades, une douleur mêlée de crainte le saisissait, et ceux qu'on laissait derrière soi vivants, les blessés, les malades, étaient bien plus que les morts cause de peine pour les vivants, bien plus à plaindre aussi que ceux qui avaient péri »<sup>172</sup>.

La remarque de Thucydide peut sembler étrange pour le lecteur moderne ignorant tout de l'Antiquité grecque. En effet, nous vivons, depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, dans un monde caractérisé par « le grand refus de la mort<sup>173</sup> ». Dans nos sociétés industrialisées, les mourants sont devenus, selon Philippe Ariès, « des clandestins, *marginal men*<sup>174</sup> » relégués dans les cliniques et hôpitaux à l'écart du monde des vivants<sup>175</sup>. Or, pour les Grecs de l'Antiquité, le

---

<sup>170</sup> « Tous s'enfuient, dès l'instant qu'ils ont vu leur roi, vie brisée étendu à terre, au milieu des neufs. Sur lui maints guerriers sont tombés, dès l'instant où le fils de Cronos a déployé la brutale querelle ». Homère, *Illiade*, XVI, 660-675 (annexes **HOM 12**).

<sup>171</sup> BERNARD 2000, p. 145-146.

<sup>172</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 75, 3-4 (annexes **THU 33**).

<sup>173</sup> ARIES 1975, p. 60.

<sup>174</sup> ARIES 1975, p. 217.

<sup>175</sup> Cette mise à l'écart s'explique sans doute par le fait que dans les sociétés industrialisées, « la mort a pris la place de la sexualité comme interdit majeur » (ARIES 1975, p. 213). Par ailleurs, nous ne résistons pas à l'envie de citer George Duby commentant, avec une extraordinaire justesse, l'approche de la mort par nos sociétés

statut de « *marginal men* » était le lot des blessés plutôt que celui des morts dans la mesure où la mort pouvait être belle. De plus, les blessés étaient très vraisemblablement perçus comme des lâches en lieu et place où les hoplites tombés au combat étaient des hommes vaillants dont le souvenir de leurs actes était immortel. À Sparte, la « propagande » de la cité diffuse des textes et des images de mères joyeuses « à qui l'on apprend la « belle mort » (le *kalos thanatos*) au combat d'un fils<sup>176</sup> ». À l'inverse, un homme, vivant ou non, présentant des blessures de dos était une source de honte pour ces mêmes femmes<sup>177</sup>. Élien, dans *Histoire variée*, écrit :

« Si les blessures frontales étaient plus nombreuses, c'était avec fierté et avec le regard digne et grave qu'elles emportaient le corps de leur enfant dans les tombes familiales. S'ils avaient été blessés de l'autre côté, elles s'empressaient de quitter les lieux à la hâte et, dans la mesure du possible, à la dérobée, honteuses et en pleurs. Elles abandonnaient les cadavres sur place pour qu'ils fussent enterrés dans le tombeau commun ou bien les portaient en cachette dans les tombeaux de famille »<sup>178</sup>.

Cet extrait nous montre que la blessure était – selon l'idéologie officielle – un indicateur de l'attitude des hommes au combat. Un hoplite blessé retrouvant sa cité était un hoplite qui n'était pas allé jusqu'au bout de la tâche incombée par les siens. Il devenait, en d'autres termes, un lâche. Ainsi, les oraisons funèbres athéniennes n'évoquent jamais le cas des blessés<sup>179</sup>. Dans la guerre hoplitique telle qu'elle est imaginée, l'hoplite qui reçoit une flèche ou un coup dans le dos est un homme qui a tourné les talons pour fuir l'ennemi et qui a rompu avec le code d'honneur des héros de l'*Illiade*<sup>180</sup>. Dans le même ordre d'idée, on se plaît à diffuser au sein de Lacédémone le récit d'hoplites qui veulent absolument tenir leur rang au sein de la phalange malgré des blessures particulièrement invalidantes<sup>181</sup>. En réalité, de nombreux hoplites et guerriers devaient chercher – avant toute autre chose – à préserver leur vie. Un célèbre passage de l'*Anabase* montre que les hommes – estropiés ou non – souhaitaient retrouver leur foyer au plus vite :

« De ces soldats, en effet, la plupart ne s'étaient pas embarqués par insuffisance de ressources, pour avoir une solde, mais entendant parler du mérite de Cyrus, ils étaient venus les uns lui amenant des recrues, les autres, les ayant payées même avec leurs propres deniers ; il y en avait aussi qui avaient fui père et mère, d'autres qui avaient laissés derrière eux des enfants, dans l'espoir de revenir au foyer

---

contemporaines : « [Nous] ne savons plus ce qu'est la mort somptueuse, nous qui cachons la mort, qui la taisons, l'évacuons au plus vite comme une affaire gênante, nous pour qui la bonne mort doit être solitaire, rapide, discrète » (DUBY 1984, p. 9).

<sup>176</sup> RICHER 2018, p. 254.

<sup>177</sup> RICHER 2012, p. 153.

<sup>178</sup> Élien, *Histoire variée*, XII, 21 (annexes **ELI 1**).

<sup>179</sup> REMBLIERE 2019.

<sup>180</sup> Selon Marine Remblière, aucune blessure de dos n'est décrite dans l'*Illiade* (REMBLIERE 2019).

<sup>181</sup> SAMAMA 2010, p. 42.

les mains pleines, parce qu'ils entendaient dire que les gens auprès de Cyrus étaient vraiment bien traités. De tels hommes ne demandaient qu'une chose : revenir en Grèce sains et saufs »<sup>182</sup>.

Il est ici évident que 'es hoplites sous l'autorité de Xénophon et de Chirisophe voulaient échapper à la mort et aux blessures. Cela dit, il est aujourd'hui particulièrement difficile de quantifier le nombre de blessés pour chaque bataille, mais il est à peu près certain qu'ils étaient nombreux voire très nombreux<sup>183</sup>. Évelyne Samama pense, en effet, que les armes et les techniques propres à la guerre antique favorisaient l'apparition de « lésions défigurantes ou invalidantes<sup>184</sup> » sur le corps des hoplites. Il est impossible d'établir une moyenne exacte du nombre de blessés après une bataille hoplitique. Cela dit, certains calculs érudits nous permettent de saisir l'ampleur des blessés après la bataille. Des historiens anglo-saxons ont ainsi estimé que l'on peut considérer qu'il existait, en moyenne, cinq blessés pour un mort au sein des troupes d'Alexandre le Grand<sup>185</sup>. Nous pouvons légitimement penser que le rapport morts/blessés était sensiblement le même pour la période qui nous intéresse. Dans le même ordre d'idée, Victor Davis Hanson écrit qu'après la bataille, « il y avait peut-être plus de blessés, d'hommes "presque morts" que de morts »<sup>186</sup>. La remarque de l'historien américain est sujette à débat mais il n'en demeure pas moins que les blessés de guerres sont régulièrement évoqués dans les écrits d'Hippocrate<sup>187</sup>. À ce propos, les textes mentionnent essentiellement l'existence de « boiteux<sup>188</sup> » et de « malvoyants<sup>189</sup> ». Certains hoplites pouvaient, en effet, devenir aveugles à cause des combats. On peut citer l'exemple de l'hoplite Épizèlos qui a perdu la vue au cours de la bataille de Marathon<sup>190</sup>. De plus, dans *Le Modèle occidental de la guerre*, Victor Davis

---

<sup>182</sup> Xénophon, *Anabase*, VI, 4, 8 (annexes **XEN 12**).

<sup>183</sup> En s'appuyant sur les travaux de Jean-Nicolas Corvisier, Éveline Samama estime que la proportion d'infirmités était d'environ 10 %, voire un peu plus, dans le monde grec. Cela dit, il est très difficile de distinguer « les affections congénitales des conséquences des accidents, civils ou militaires » (SAMAMA 2010, p. 28-29).

<sup>184</sup> SAMAMA 2010, p. 28-29.

<sup>185</sup> SAMAMA 2010, p. 30 (note 18).

<sup>186</sup> HANSON 2007, p. 265.

<sup>187</sup> HANSON 2007, p. 268-269. Certains blessés périssent à cause de leurs blessures : Hippocrate, *Épidémies*, V, 21, (annexes **HIP 2**), V, 61 (annexes **HIP 5**), V, 62 (annexes **HIP 6**), V, 95 (annexes **HIP 7**) et V, 98 (annexes **HIP 9**). D'autres, par chance ou grâce à l'intervention de médecins survivent : Hippocrate, *Épidémies*, V, 46 (annexes **HIP 3**), V, 49 (annexes **HIP 4**) et V, 96 (annexes **HIP 8**).

<sup>188</sup> Les coups portés aux jambes constituaient sans doute une cause importante (SAMAMA 2010, p. 28-29).

<sup>189</sup> SAMAMA 2010, p. 31.

<sup>190</sup> Les causes de l'atteinte physique sont mal comprises car Hérodote livre un récit irréaliste. Contrairement à ce qu'indique l'historien, il semble très probable que l'homme soit devenu aveugle après avoir été blessé : « un Athénien, Épizèlos, fils de Couphagoras, pendant qu'il combattait dans la mêlée et se comportait vaillamment, perdit la vue, sans avoir été blessé de près ni frappé de loin dans aucune partie de sa personne ; et dès lors, pendant tout le reste de sa vie, il demeura aveugle. On m'a dit qu'en parlant de son accident il racontait ceci : il lui avait semblé voir en face de lui un homme de grande taille et pesamment armé, dont la barbe ombrageait tout le bouclier ; ce spectre l'avait dépassé et avait tué son voisin dans le rang ». Hérodote, *Histoires*, VI, 117, 1-14 (annexes **HER 7**).

Hanson indique qu'il existait deux grands types de blessés : les hommes qui « avaient subi des blessures mineures<sup>191</sup> » et « les blessés plus graves qui gisaient sur le sol<sup>192</sup> ». Tous ces hommes, même ceux ayant subi des contusions plus légères, étaient menacés d'une mort douloureuse et honteuse à l'écart du champ de bataille. En effet, dans un monde à la médecine balbutiante, une petite blessure pouvait rapidement devenir une infection mortelle<sup>193</sup>. Il n'était pas rare qu'une hémorragie ou une infection provoque une mort en quelques jours voire en quelques heures. Par exemple, Hippocrate raconte la mort d'un homme, qui, après avoir reçu un javelot dans le dos, décède en à peine une semaine :

« L'homme d'Enos, à Délos, frappé d'un javelot par-derrrière au flanc dans la partie gauche. À sa plaie, il n'avait pas mal. Mais le troisième jour, au ventre douleur terrible ; il n'allait pas à la selle, mais après qu'il eut un lavement, il y eut des excréments. Pendant la nuit, souffrance sans intermission ; le siège (de la douleur) était aux testicules. Au quatrième jour, souffrance atteignant aussi le pubis et le ventre avec violence ; il ne pouvait pas rester tranquille ; il vomit des matières bilieuses foncées ; les yeux étaient ceux des gens qui s'évanouissent. Après les cinq jours, il mourut. Il y avait une chaleur légère »<sup>194</sup>.

Nous savons, en revanche, que les hoplites étaient en mesure de soigner plus ou moins correctement les plaies ouvertes lorsqu'elles étaient situées sur des parties éloignées des organes vitaux<sup>195</sup>. D'ailleurs, de nombreux guerriers et hoplites ont survécu à de multiples blessures. Nadine Bernard évoque, par exemple, le cas d'Agésilas dont « le nombre de cicatrices est au moins égal à celui des faits d'arme<sup>196</sup> ». Pour survivre comme Agésilas, les guerriers devaient particulièrement éviter l'infection de la plaie et repousser tout virus ou bactérie qui chercheraient à s'y installer. Si infection il y avait, une simple plaie superficielle pouvait provoquer une mort lente et douloureuse. Ainsi, Hippocrate raconte le cas d'un soldat ayant été écorché par une flèche et qui meurt lors de terribles convulsions<sup>197</sup>. Miltiade lui-même meurt

---

<sup>191</sup> HANSON 2007, p. 268-269.

<sup>192</sup> HANSON 2007, p. 266.

<sup>193</sup> « Des blessures, même bénignes, pouvaient être mortelles à courte échéance, car les moyens mis en œuvre pour secourir les infortunés laissaient beaucoup à désirer » (BERNARD, 2000, p. 146-147). Voir également HANSON 2007, p. 274 et SAMAMA 2010, p. 32.

<sup>194</sup> Hippocrate, *Épidémies*, V, 61 (annexes **HIP 5**).

<sup>195</sup> Voir HANSON 2007, p. 273 pour un descriptif détaillé de l'ensemble des remèdes qui vont d'une compresse en lin à des « emplâtres de gomme et de farine ». Voir également : Hippocrate, *Épidémies* V, 46 (annexes **HIP 3**), V, 49 (annexes **HIP 4**) et V, 96 (annexes **HIP 8**).

<sup>196</sup> BERNARD 2000, p. 146.

<sup>197</sup> « Tychon, lors du siège de Datos, fut blessé, par un trait lancé par une catapulte, à la poitrine ; et peu après, un rire tumultueux s'empara de lui. Il me semblait que le médecin, en retirant le bois, avait laissé une partie du trait dans le diaphragme. Comme le blessé souffrait, le médecin lui fit prendre le soir, un lavement et un évacuant par le bas. Le blessé passa la première nuit dans des conditions pénibles. Mais au lever du jour, il semblait au médecin et aux autres qu'il allait mieux. Le pronostic était qu'après l'apparition d'une convulsion il ne tarderait pas à mourir. La nuit suivante, le blessé était dans un état pénible, ne trouvait pas le sommeil, étant couché la plupart du temps

de la gangrène après avoir été touché à la jambe<sup>198</sup>. En fait, les complications étaient nombreuses et les médecins étaient particulièrement démunis pour aider les éclopés<sup>199</sup>. Ainsi, Hippocrate raconte le cas d'un pauvre bougre touché, par une lance, dans le bas du dos.

« À Larisa, un homme fut blessé par une lance large tenue à la main qui l'atteignit par-derrrière. La pointe pénétra à une hauteur située en dessous de nombril. Plaie livide, gonflée. La pointe s'était enfoncée très avant. Quand il fut blessé, alors la douleur se fit sentir, violente au début, et le ventre gonfla. À cet homme il fut donné le lendemain un évacuant par le bras, il ne sortit qu'un peu de matière sanguinolente, et l'homme mourut. Il semblait que les intestins de cet homme n'étaient pas en bon état et que la cavité (d'en bas) était pleine de sang »<sup>200</sup>.

Ici, l'homme de Larisa a vu sa plaie profondément s'aggraver et aucun médecin n'a réussi à le sauver. Le choc reçu dans le bas du dos a, en réalité, perforé les intestins et le foie, ce qui a provoqué une longue agonie. Jacques Jouanna, à l'origine de la traduction du texte grec, estime qu'il s'agissait « d'une hémorragie interne massive avec un début de péritonite<sup>201</sup> ». Bref, l'homme est mort en quelques jours, c'est-à-dire, bien après avoir quitté le champ de bataille. Les guerriers meurent aussi comme tout le monde après l'émergence de lentes et douloureuses complications. Parfois, l'agonie des guerriers peut durer très longtemps. Hippocrate raconte le cas d'un certain Aristippe frappé d'une flèche et qui souffre durant sept jours et sept nuits :

« Aristippe fut atteint au ventre par une flèche qui pénétra dans la partie supérieure avec force, dangereusement. Douleur au ventre terrible ; et le ventre s'enflamma rapidement. Il n'évacuait pas par le bas ; il avait la nausée. Il vomissait des matières bilieuses foncées ; chaque fois qu'il vomissait, il paraissait aller mieux, mais peu de temps après, à nouveau les douleurs étaient terribles et son ventre (était) comme dans les iléus ; chaleurs, soifs. Dans les sept jours, il mourut »<sup>202</sup>.

Les guerriers étaient parfaitement conscients que les lances, flèches et armes tranchantes étaient loin d'être leurs seuls atouts ou seuls fléaux. En effet, ils savaient qu'aggraver la blessure d'un adversaire avec du poison ou avec toute autre substance pourrait les aider à prendre le dessus. Ainsi, les soldats savaient tremper leurs flèches dans des mélanges infectieux comme nous avons pu le montrer plus haut<sup>203</sup>. Mirko Grmek estime à raison que « l'introduction sous-

---

sur le ventre. Le troisième jour, au lever du jour, il était pris de convulsions ; vers le milieu de la journée, il mourut ». Hippocrate, *Épidémies*, V, 95, (annexes **HIP 7**).

<sup>198</sup> BERNARD 2000, p. 146-147 et HANSON 2007, p. 274.

<sup>199</sup> HANSON 2007, p. 274-275.

<sup>200</sup> Hippocrate, *Épidémies*, V, 21 (annexes **HIP 2**).

<sup>201</sup> JOUANNA 2000, p. 134, (note 11).

<sup>202</sup> Hippocrate, *Épidémies*, V, 98 (annexes **HIP 9**).

<sup>203</sup> Voir ci-dessus, p. 174-178 et p. 178-180.

cutanée d'un mélange pareil, savamment incubé à la douce température du fumier, devait provoquer non seulement un envenimement ordinaire mais, de surcroît, une gangrène gazeuse, un tétanos ou une autre infection foudroyante<sup>204</sup> ». Bref, les soldats savaient que si l'adversaire survivait à l'impact de la flèche, il finirait par mourir, de toute façon, après la bataille.

Il est clair, au vu des nombreux exemples exploités ci-dessus, que de nombreux soldats et hoplites mourraient bien après la fin de la bataille, voire, potentiellement au sein de leur cité. Ils devaient mourir quelques heures, quelques jours ou quelques semaines après leurs camarades tombés le jour de la bataille. Or, il s'agissait peut-être d'un problème logistique lorsqu'il devenait nécessaire de graver la liste de victimes sur une stèle de marbre. Victor Davis Hanson émet l'hypothèse selon laquelle les noms rajoutés à l'écart des autres *a posteriori* étaient ceux des hommes morts à la suite de leurs blessures<sup>205</sup>. Enfin, il est tout à fait possible que des hommes blessés aient survécu à leurs plaies et autres contusions. Ces derniers pouvaient potentiellement être handicapés à vie, voire, paralysés<sup>206</sup>. La « différence de leurs corps<sup>207</sup> » rappelait à l'ensemble de la cité – jusqu'au dernier jours de leur vie – qu'ils n'étaient pas morts en braves sur le champ de bataille. Les affres de leurs blessures les suivaient partout et montraient à tous que ces lâches n'étaient pas morts avec les autres. Jamais ils ne furent de « beau morts » et, pourtant, tout porte à croire qu'ils n'étaient pas mis au ban de la société. Au cours du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à Athènes, à Tarente ou encore à Rhodes, la cité accordait une pension aux invalides de guerre afin qu'ils ne vivent et ne périssent pas dans le dénuement le plus complet<sup>208</sup>. En fait, ils ne formaient pas un groupe mis à l'écart de la société – comme ce fut parfois le cas en d'autres moments, espaces et sociétés<sup>209</sup> – ils composaient, à l'inverse, un maillon intégré à l'effort de guerre auquel ils participaient à leur manière<sup>210</sup>. Lorsque les batailles se faisaient trop nombreuses, les morts trop importants et les hoplites trop rares, les cités grecques pouvaient envisager de mobiliser des hommes blessés ou handicapés en mesure de tenir leur rang<sup>211</sup>. Faute de pouvoir se défendre avec vigueur, beaucoup devaient mourir rapidement.

---

<sup>204</sup> GRMEK 1979, p. 144.

<sup>205</sup> HANSON 2007, p. 275. Voir notamment *IG*. I<sup>2</sup>, 929.

<sup>206</sup> HANSON 2007, p. 269.

<sup>207</sup> REMBLIERE 2019.

<sup>208</sup> SAMAMA 2010, p. 46 et DELATTRE 2018, p. 69-71. « À Samos, en mer Égée, les blessés de guerre et les infirmes sont nourris aux frais de la cité » (DELATTRE 2018, p. 69-71).

<sup>209</sup> Pour un rapide retour historique – qui dépasse le cadre de la Grèce des cités – sur l'exclusion des blessés et des handicapés voir : DELATTRE 2018, p. 139-177.

<sup>210</sup> SAMAMA 2010, p. 48.

<sup>211</sup> DELATTRE 2018, p. 206.

## 2) Une mort honteuse : l'exécution des hoplites prisonniers

Lorsque l'on sert comme hoplite, il existe une autre manière de mourir dans l'ombre, sans gloire et à l'écart du champ de bataille. Contrairement à ce qui est attendu des soldats, il arrivait qu'hoplites et autres guerriers décident de se rendre ou qu'ils soient faits prisonniers. Ces derniers étaient dits *aikmalôtos*, littéralement « pris à la pointe de la lance<sup>212</sup> ». Les cités ne parlent jamais des prisonniers pour les mêmes raisons qu'elles n'évoquent jamais les blessés. Ces hommes sont une honte car ils ont préféré la vie misérable à la mort glorieuse. Or, le choix de se rendre n'était jamais pour les combattants la promesse de leur survie. En effet, trois choix s'offraient aux vainqueurs une fois les ennemis fait prisonniers : échanger ces derniers contre des alliés capturés, les réduire en esclavage ou procéder à leur élimination pure et simple dans l'indifférence générale<sup>213</sup>. En plus de mourir, les prisonniers ne jouissaient pas de la « belle mort » obtenue vaillamment par leurs camarades.

Dans cette partie, nous suivrons essentiellement les conclusions de Pascal Payen qui les défend avec autorité : « il faut le noter d'emblée avec force : le massacre de combattants après leur capture est une pratique courante. Une statistique fiable permet de constater que, pour l'ensemble des sources conservées, ces faits sont attestés de façon certaine dans environ 25% des cas<sup>214</sup> ». Or, les hoplites n'échappent pas à cette rude réalité. Au début du livre II de *La Guerre du Péloponnèse*, Thucydide raconte la défense héroïque de Platées par ses habitants surpris dans un premier temps par les Thébains<sup>215</sup>. Décrivant cette résistance acharnée des Platéens, l'historien semble insinuer la présence d'hoplites<sup>216</sup>. En effet, Thucydide évoque un « groupe important » et « serré »<sup>217</sup>, ce qui semble s'apparenter à une triste survivance d'une phalange. Or, ces hoplites thébains sont finalement faits prisonniers par les Platéens. Dès lors, c'est une mort atroce qui les attend, comme le raconte Thucydide :

« Quoi qu'il en soit, les Thébains se retirèrent du pays sans causer aucun tord ; et les Platéens, après avoir vite fait rentrer ce qu'ils avaient dans la campagne tuèrent les prisonniers immédiatement. Ils en avaient fait centre quatre-vingts, dont Eurymaque, avec qui avaient négociés les traitres<sup>218</sup> »

---

<sup>212</sup> PAYEN 2012, p. 114.

<sup>213</sup> « Le fait d'avoir été capturé vivant ne préserve nullement d'une mise à mort à moyen terme » (BONNARD 2014, p. 18). Pour le choix entre égorgement, échange et réduction en esclavage, voir MULLER 2014, p. 56.

<sup>214</sup> PAYEN 2012, p. 119.

<sup>215</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 1, 6.

<sup>216</sup> Il est vrai cependant que l'ensemble des Platéens, hommes et femmes, participèrent à la défense de la cité (Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 4).

<sup>217</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 4.

<sup>218</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 5, 7 (annexes **THU 2**).

Nous pouvons imaginer que ces hommes furent égorgés. En effet, Pascal Payen indique que l'égorgement était une des principales méthodes utilisées par les vainqueurs pour éliminer les prisonniers<sup>219</sup>. L'historien ajoute que les sources indiquent souvent « tuer » dans les traductions – comme c'est le cas dans notre extrait – mais qu'il faut plutôt « entendre le plus souvent que les victimes sont égorgées<sup>220</sup> ». En l'absence d'armes à feu, l'égorgement – quoique violent – était alors une méthode rapide et efficace dépourvue de tortures et de brutalités inutiles<sup>221</sup>. Il n'était pas rare, en effet, que les vaincus aient la tête séparée de leur corps après leur égorgement. Notons tout de même avec Jean-Baptiste Bonnard que l'égorgement pouvait se muer en décapitation même si les auteurs Grecs présentent toujours la mutilation des corps comme une abomination<sup>222</sup>. En contradiction totale avec les discours officiels, les guerriers pouvaient se montrer cruels et adopter des méthodes de mise à mort plus violentes : mutilations, crucifixions et scènes d'étranglement pouvaient exister<sup>223</sup>. Les Anciens indiquent très régulièrement que ce sont les barbares qui se rendent coupables de ce genre d'atrocités : les Taures<sup>224</sup>, les Chalybes, les Mossynèques ou encore les Massagètes sont présentés comme des adeptes invétérés de la mutilation<sup>225</sup>. Xénophon raconte par exemple que les Chalybes et les Mossynèques – « deux peuples de la côte sud-ouest du Pont-Euxin<sup>226</sup> » - découpaient la tête de leurs prisonniers<sup>227</sup>, des Grecs en l'occurrence, et les exhibaient tels des trophées<sup>228</sup>. Cela dit, les Hellènes pouvaient eux-aussi être tentés par les mutilations et par une violence démesurée à l'encontre de leurs adversaires et de leurs prisonniers. À la fin de la

---

<sup>219</sup> PAYEN 2012, p. 122.

<sup>220</sup> PAYEN 2012, p. 122.

<sup>221</sup> PAYEN 2012, p. 122-123.

<sup>222</sup> BONNARD 2014, p. 18. Les Grecs sont régulièrement présentés comme étant respectueux des corps de leurs ennemis et lorsqu'ils se montrent coupables d'atrocités les auteurs anciens s'efforcent de passer rapidement sur les détails morbides et s'empressent de justifier les horreurs des Grecs des cités (MÜLLER, p. 61).

<sup>223</sup> PAYEN, p. 126-127.

<sup>224</sup> Les Taures égorgaient puis décapitaient régulièrement leurs prisonniers (BONNARD 2014, p. 15 et p. 22-24). « Quant aux ennemis dont ils se sont emparés, voici comme ils les traitent : le vainqueur leur coupe la tête, qu'il emporte chez lui, la fiche sur une longue perche, et dresse cette perche bien haut au-dessus de son habitation, de préférence au-dessus du trou par où s'échappe la fumée ». Hérodote, *Histoires*, IV, 103 (annexes **HER 3**). Voir également IV, 62, 11-24 (annexes **HER 2**).

<sup>225</sup> « Sur les 28 cas de mutilations d'ennemi recensés, 24 ont été pratiqués par des populations non grecques » (MÜLLER 2014, p. 52 et p. 43-47 pour le recensement).

<sup>226</sup> MÜLLER 2014, p. 45.

<sup>227</sup> La traduction du texte grec proposé par Paul Masqueray mentionne « ceux dont ils pouvaient se rendre maîtres ». Xénophon, *Anabase*, IV, 7, 15-16 (annexes **XEN 10**). Cela laisse penser qu'il est ici question de prisonniers de guerre.

<sup>228</sup> « De là ils firent à travers le pays des Chalybes sept étapes, cinquante parasanges. Ces gens étaient les plus belliqueux de ceux chez lesquels passèrent les Grecs et ils en vinrent aux mains avec eux [...] Ils avaient aussi des jambières, des casques et autour de la ceinture une dague, analogue au poignard lacédémonien, avec laquelle ils égorgaient ceux dont ils pouvaient se rendre maître, puis ils leur coupaient la tête, qu'ils portaient ensuite en paradant, chantant, dansant, toutes les fois que leurs ennemis pouvaient les voir ». Xénophon, *Anabase*, IV, 7, 15-16 (annexes **XEN 10**).

Guerre du Péloponnèse, à un moment d'extrême tension de l'histoire d'Athènes, un décret indiquant que les prisonniers de guerre devaient avoir la main droite coupée fut adopté<sup>229</sup>. Ce dernier n'a jamais vraiment été appliqué mais il témoigne de la tentation de la violence. Ensuite, les Grecs marquèrent parfois leurs prisonniers à leur insu et cela peut être vu comme une forme de mutilation du corps humain<sup>230</sup>. Vers 440 ou 439 av. J.-C., Périclès aurait ordonné de faire marquer une chouette sur le front des Samiens pour les punir de leur révolte<sup>231</sup>. Enfin, les Grecs eurent parfois recours à la crucifixion : véritable atrocité habituellement présentée par nos sources comme une pratique barbare. Après le siège de Motyé, par exemple, Denis l'Ancien – tyran de Syracuse – fit crucifier ou exposer les soldats grecs qui décidèrent de combattre au service de l'armée carthaginoise<sup>232</sup>.

### III. Relever le corps des hoplites morts au combat : une affaire délicate

#### A) De l'obligation morale de relever les corps

Les corps de ces hommes morts dans l'ombre n'étaient sans doute jamais relevés. Leur identification aurait – de toute façon – été extrêmement délicate. L'exemple des guerres médiques permet de toucher du doigt le regard des Grecs sur les Perses, mais aussi celui qu'ils portaient sur leurs propres hoplites tombés au combat. Ils voyaient les Perses comme des barbares ou des êtres sans cœur incapables d'enterrer et d'ôter de la vue des vivants le corps de leurs camarades. En effet, les Grecs considéraient que relever les cadavres et honorer ceux tombés au combat était un véritable devoir religieux et culturel<sup>233</sup>. Ainsi, Pausanias raconte « que les Athéniens auraient, par piété, donné une sépulture aux Perses tombés sous leurs coups à la bataille de Marathon<sup>234</sup> » :

« Dans la plaine [de Marathon] se trouve le tombeau des Athéniens ; et dessus, des stèles avec les noms des morts répartis par tribus ; il y en a un second pour les Béotiens de Platées et des esclaves ; car des esclaves combattirent là pour la première fois [...] À Marathon, ceux qui moururent au combat sont l'objet d'un culte : on les nomme des héros [...] On y a élevé aussi un trophée de marbre blanc. Les Athéniens disent aussi qu'ils enterrèrent les Mèdes, puisque d'une manière

---

<sup>229</sup> Le but était sans doute d'empêcher les hommes mutilés de redevenir des soldats ennemis d'Athènes après leur libération. MULLER 2014, p. 53. Rappelons également que la main droite jouit d'une symbolique forte à Athènes. C'est avec cette main droite que la *dexiôsis* était réalisée entre les membres de la communauté civique.

<sup>230</sup> MULLER 2014, p. 43.

<sup>231</sup> MULLER 2014, p. 44.

<sup>232</sup> COUVENHES 2014, p. 38.

<sup>233</sup> MULLER 2014, p. 53. Le devoir d'enterrer les morts peut aussi être stratégique. En effet, la présence de cadavres voire de blessés pourrait décourager les vivants (BERARD 2020, p. 10).

<sup>234</sup> ARRINGTON 2015, p. 24 et BERARD 2020, p. 13. « Il existait d'ailleurs en Attique une loi non écrite obligeant à mettre de la terre sur un cadavre abandonné » (MULLER 2014, p. 53).

générale c'est une règle sainte que de recouvrir de terre le cadavre d'un homme ; mais je n'ai pu trouver le moindre tombeau. C'est qu'on ne pouvait y voir le moindre tumulus, aucune trace ; car ils les portèrent dans une fosse et les jetèrent ainsi pêle-mêle »<sup>235</sup>.

Après la bataille des Thermopyles, les Perses outragèrent le cadavre de Léonidas<sup>236</sup>. Hérodote raconte que Xerxès fit décapiter le cadavre de Léonidas et ordonna d'empaler sa tête sur un pieu<sup>237</sup>. Ce traitement fut jugé absolument inacceptable par l'ensemble des Grecs. Bref, ces deux exemples nous montrent que les Grecs avaient pour obligation morale et culturelle de relever les corps de leurs camarades tombés au combat pour lancer le début des rites en l'honneur de leurs sacrifices. Or, le relèvement des corps, puis leur identification, était une affaire particulièrement difficile. Cela était encore plus délicat dans le cas des hoplites morts en mer.

## **B) Les épibates morts en mer : une impossible récupération des corps**

Aussi étrange que cela puisse paraître au premier abord, les hoplites meurent bel et bien en mer. On appelle les hoplites servant dans la marine des épibates. Ces derniers étaient vêtus comme des hoplites ou un tout petit plus légèrement. Par exemple, Démoklédès fils de Démétrios a perdu la vie durant le premier quart du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., en servant, sans doute, en tant qu'hoplite, au cours d'un engagement naval (**B1**)<sup>238</sup>. L'homme porte ou est placé tout près d'éléments faisant partie de l'équipement hoplitique<sup>239</sup>. Comme de nombreux hoplites rencontrés jusqu'ici, il porte un *chiton* à manches courtes et il est assis sur sa chlamyde. Il possède également « son casque d'hoplite posé derrière lui<sup>240</sup> » et, surtout, un bouclier<sup>241</sup>. Pour Pierre Ellinger, cet homme est l'incarnation même du citoyen-soldat<sup>242</sup>. Pourtant, de nombreux historiens comme Nathan Arrington estiment possible voire très probable que Démoklédès ait

---

<sup>235</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 32, 3-5 (annexes **PAU 5**).

<sup>236</sup> BRUN 2009, p. 62.

<sup>237</sup> « Après qu'il eut ainsi parlé, Xerxès passa au milieu des cadavres ; et au cadavre de Léonidas, de qui il avait entendu dire qu'il était roi et commandant des Lacédémoniens, il fit couper la tête, qu'il ordonna de fixer à un pieu [...] L'ordre fut donc exécuté par ceux qui l'avaient reçu ». Hérodote, *Histoires*, VII, 238, 1-4 (annexes **HER 13**). Pour un commentaire et un parallèle avec l'attitude des Grecs devant le cadavre de Mardonios, voir BRUN 2009 p. 96, BONNARD 2014, p. 17-20 et MULLER 2014, p. 45.

<sup>238</sup> ARRINGTON 2015, p. 223. Nous décrirons et analyserons cette stèle plus en détail au cours du chapitre suivant car Démoklédès semble porter son propre deuil (**voir ci-dessous, p. 218-219**).

<sup>239</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 139.

<sup>240</sup> ELLINGER 1998, p. 23.

<sup>241</sup> **CAT 1. 330**.

<sup>242</sup> « L'homme n'est pas armé, mais en tunique, en habit de citoyen, prêt à exercer ses droits politiques, la mer devant lui, le casque et le bouclier derrière, prêt aussi à se battre pour la cité, comme elle l'exigera aussi bien sur mer que sur terre » (ELLINGER 1998, p. 23).

perdu la vie au cours d'un engagement naval<sup>243</sup>. En effet, l'homme est assis sur un navire et la peinture – aujourd'hui disparue – devait représenter la mer derrière lui<sup>244</sup>. En fait, il n'était pas rare que les hoplites perdent la vie en mer comme l'a très bien montré Brian Bosworth en s'appuyant sur le récit de Thucydide<sup>245</sup>. Lorsqu'il raconte l'expédition désastreuse, de Démosthène en Aitolie, l'historien évoque la mort de nombreux hoplites. Il note d'abord la présence de trois-cents hoplites de marine<sup>246</sup>. Parmi ces hommes, au moins cent-vingt perdirent la vie<sup>247</sup>.

Oui, les hoplites – incarnations de la phalange – meurent aussi en mer. Or, relever les corps après une bataille navale était une tâche particulièrement ardue et beaucoup de cadavres dérivèrent jusqu'à leur totale décomposition<sup>248</sup>. Ces hommes, morts pour la cité, n'étaient alors qu'un souvenir dans l'esprit des vivants, puis, plus rien du tout. Disparus de l'histoire, sans voix et sans corps, ils n'existent qu'au travers de la résonance des batailles auxquelles ils participèrent et au cours desquelles ils perdirent tout<sup>249</sup>. Cela était intolérable aux yeux des Grecs. Pour eux, les âmes des hommes perdus en mer étaient incapables de trouver le repos : « loin d'être un lieu de quiétude où les morts vont se reposer, les ombres dispersées dans les profondeurs de la mer sont condamnées au déchiquetage violent ou à l'errance continue<sup>250</sup> ». Le cas de la bataille navale de 406 av. J.-C. qui opposa Athéniens et Lacédémoniens près des îles Arginuses illustre bien la répugnance des Grecs à voir les corps de leurs être perdus en mer. Les Athéniens remportèrent cette bataille navale mais le bilan humain fut particulièrement lourd. Diodore de Sicile indique que les Athéniens perdirent vingt-cinq navires ainsi qu'une grande partie de l'équipage<sup>251</sup>. Surtout, les généraux ne parvinrent pas à récupérer le corps des leurs. Les Athéniens jugèrent cet échec absolument intolérable et firent exécuter six des généraux en charge ce jour-là<sup>252</sup>.

---

<sup>243</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 139 et ARRINGTON 2015, p. 224-225. Pierre Ellinger, sans rejeter complètement cette interprétation, se montre plus réservé (ELLINGER 1998, p. 23).

<sup>244</sup> CAT 1. 330.

<sup>245</sup> Thucydide ne parle jamais longuement des rameurs, mais il s'étend volontiers sur le cas des hoplites servant dans la marine (BOSWORTH 2009, p. 170).

<sup>246</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, III, 95, 2. Pour un commentaire : BOSWORTH 2009, p. 170.

<sup>247</sup> « Les pertes, lourdes aussi chez les alliés, furent chez les Athéniens d'environ cent vingt hoplites, autant qu'on puisse dire. Tel fut le nombre des morts, et tous du même âge, les meilleures troupes que la cité d'Athènes ait perdues dans cette guerre ; le second stratège, Proclès, était tombé aussi ». Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, III, 98, 4 (annexes THU 22).

<sup>248</sup> ARRINGTON 2015, p. 24.

<sup>249</sup> En règle générale, le nom et le nombre des disparus sont connus (HOFFMANN 2011b, p 51-52).

<sup>250</sup> HOFFMANN 2011b, p. 53-54.

<sup>251</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIII, 100. 3. Les pertes des Lacédémoniens furent encore plus importantes (HANSON 2008, p. 310).

<sup>252</sup> VAUGHN 1993, p. 44 et HANSON 2008, p. 310.

On le voit, retrouver, relever, puis honorer les cadavres des hommes morts au combat était, notamment à Athènes, un devoir absolu<sup>253</sup>. En réalité, c'était une tâche compliquée voire impossible. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison que lors des funérailles publiques, « on porte un lit vide, tout dressé, celui des disparus dont on n'a pas retrouvé les corps pour les recueillir<sup>254</sup> ».

### C) « Fiction de l'identification<sup>255</sup> » des corps, ou le témoignage de la violence guerrière

Soyons honnêtes, la récupération des corps n'était pas nécessairement une affaire délicate. Thucydide indique régulièrement au cours de son récit qu'une trêve fut conclue après la bataille pour relever les morts<sup>256</sup>. Par exemple, au début de son récit, l'historien raconte la bataille qui eut lieu entre les Béotiens et les Athéniens soutenus par leurs alliés. Il conclut ainsi :

« Il y eut quelques morts chez les Thessaliens et Athéniens ; toutefois, ils purent les reprendre le jour même, sans convention spéciale ; après quoi, les Péloponnésiens, le lendemain, dressèrent un trophée »<sup>257</sup>.

Ici, comme souvent, le relèvement des corps a été relativement aisé. Malgré tout, même dans les situations favorables au relèvement des corps, l'identification des hommes ayant perdu la vie pouvait s'avérer ardue<sup>258</sup>. De plus, les conditions météorologiques, la mer, la violence du combat ou bien encore la cruauté humaine pouvait rendre le relèvement des corps ainsi que leur identification particulièrement difficile. Cette question a été étudiée par l'historienne Pamela Vaughn qui a travaillé à partir de récits d'historiens antiques tels que Diodore de Sicile ou encore – et surtout – Xénophon. D'abord, le climat caractéristique de la Grèce ainsi que son soleil estival pouvaient grandement accélérer la putréfaction des corps<sup>259</sup>. Cela avait pour conséquence immédiate de rendre la reconnaissance des hommes au sol par leurs camarades très difficile. Dans l'*Anabase*, Xénophon illustre parfaitement les effets conjugués du soleil et du temps qui s'écoule sur les corps morts :

« Le lendemain du rassemblement de l'armée Xénophon sacrifia pour savoir si elle pouvait sortir. Il y avait, en effet, nécessité d'aller chercher des vivres et il

---

<sup>253</sup> « Pour célébrer les funérailles civiques, obligation est donc faite aux stratèges de ramener les restes des morts dans la cité et les Athéniens accompagnent leurs reliques de l'agora jusqu'au cimetière du Céramique, dans un cortège solennel » (HOFFMANN 2011b, p. 51).

<sup>254</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 34, 3 (annexes **THU 5**).

<sup>255</sup> L'expression est celle de Reine-Marie Bérard (BERARD 2020 p. 16-20).

<sup>256</sup> En plus d'être une réalité historique, il s'agit là d'un véritable *topos* littéraire. Dans l'*Illiade*, Victor demande une trêve pour retrouver le corps de ses camarades (VAUGHN 1993, p. 38).

<sup>257</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 22, 2 (annexes **THU 4**).

<sup>258</sup> VAUGHN 1993, p. 38.

<sup>259</sup> ARRINGTON 2015, p. 23. Notons d'ailleurs que la majorité des batailles grecques eurent lieu en été alors que les températures oscillent entre 32 et 37° Celsius (VAUGHN 1993, p. 51).

pensait aussi à enterrer les morts. Les victimes étant favorables, les Arcadiens aussi les suivirent et la plupart des morts furent inhumés à l'endroit où chacun était tombé. On était déjà, en effet, au cinquième jour et on en pouvait plus les relever. On en réunit aussi quelques-uns trouvés dans les chemins. Avec ce dont on disposait, on leur fit les plus belles funérailles qu'on put. Ceux qu'on ne trouve pas, on leur éleva un grand cénotaphe et on y déposa des couronnes »<sup>260</sup>.

Ce terrible passage de l'*Anabase* illustre plusieurs réalités. D'abord, il semble évident que relever les morts était un véritable devoir car Xénophon « songeait à donner une sépulture aux morts » malgré le danger. Ensuite, la fin de cet extrait montre avec beaucoup de simplicité que retrouver tous les corps n'était quasiment pas possible et que beaucoup d'hoplites – et de guerriers en général – n'eurent jamais de sépulture faute d'avoir été retrouvés. Ces derniers n'eurent le droit qu'à un simple cénotaphe. Enfin, Xénophon montre à quel point le temps était précieux pour identifier les hommes morts, mais aussi pour pouvoir les enterrer. Ici, nous imaginons difficilement dans quel état devaient se trouver les corps pour que Xénophon et ses hommes ne puissent pas les déplacer de quelques mètres pour pouvoir les enterrer dans une fosse commune. Ces hommes ont eu affaire à des corps putréfiés et décomposés. Pourtant, cinq jours, c'est une durée relativement courte par rapport aux dix-sept jours durant lesquels les corps des hommes tombés à Délion eurent le temps de se décomposer<sup>261</sup>. Reine-Marie Bérard illustre parfaitement cette terrible réalité : « on n'ose alors imaginer dans quel état se trouvaient les corps des quelque mille Athéniens finalement rendus – ou rendus accessibles – par les Thébains dix-sept jours après la bataille de Délion<sup>262</sup> ».

De plus, la violence du combat pouvait rendre le relèvement des corps mais surtout l'identification des victimes particulièrement difficile. Comme nous l'avons montré plus haut, l'essence même de l'opposition phalange contre phalange provoquait rapidement un tas de cadavres comme ce fut le cas lors de la bataille de Leuctres en 371 av. J.-C. par exemple<sup>263</sup>. Ces cadavres étaient ensuite piétinés et malmenés par leurs camarades, ou par leurs adversaires, luttant pour sauver leur peau. À cela s'ajoutaient les humeurs en tout genre qui recouvraient rapidement les corps gisants sur le sol. En effet, les corps frappés par une lance au niveau de l'intestin, de l'estomac ou de la vessie devaient se vider rapidement de leurs contenus<sup>264</sup>. Ainsi,

---

<sup>260</sup> Xénophon, *Anabase*, VI, 4, 9 (annexes **XEN 13**).

<sup>261</sup> ARRINGTON 2015, p. 105.

<sup>262</sup> BERARD 2020, p. 15. « Délion était tombée seize jours après la bataille : le héraut envoyé par Athènes revint peu après à propos des morts, sans être au courant de rien : les Béotiens les rendirent et ne maintinrent pas leur point de vue. Il était mort dans la bataille, du côté béotien, un peu moins de cinq cents hommes ; du côté athénien, un peu moins de mille, dont le stratège Hippocrate, sans compter un grand nombre de soldats des troupes légères et de valets d'armée ». Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, IV, 101, 1-2 (annexes **THU 26**).

<sup>263</sup> VAUGHN 1993, p. 38.

<sup>264</sup> HANSON 2007, p. 256.

les corps des hoplites étaient fréquemment recouverts d'excréments mais aussi de sang. Lors d'une bataille hoplitique, ce sont des centaines, voire des milliers de litres de sang qui se déversaient sur le sol du champ de bataille<sup>265</sup>. Xénophon a d'ailleurs illustré cette réalité en évoquant le sang des hommes, morts ou blessés, imbibant le sol après la bataille de Coronée<sup>266</sup> :

« Quand le combat eut pris fin, on put voir là où ils s'étaient heurtés, les uns contre les autres la terre inondée de sang, les morts gisant, amis et ennemis entremêlés, des boucliers brisés, des lances fracassées, des poignards sans leur fourreau, les uns par terre, d'autres dans le corps, d'autres encore dans les mains »<sup>267</sup>.

Xénophon raconte là les effets d'une bataille classique. Or, il pouvait arriver, certes rarement, que les hoplites cherchent à mutiler le corps de leurs ennemis. L'historien raconte au début de l'*Anabase* que les Grecs décidèrent de mutiler le corps des hommes de Mithradatès tombés au combat dans le but de terroriser l'ennemi<sup>268</sup>. On le voit, les corps des hoplites étaient rapidement tuméfiés, blessés, putréfiés, gonflés, potentiellement mutilés, sanguinolents et recouverts de toutes sortes de liquides<sup>269</sup>. De plus, certains cadavres d'hoplites se retrouvaient empalés ou pour être tout à fait précis : « exposés à un pieu, court et épointé<sup>270</sup> ». Ce sont ces corps là que l'on devait identifier le plus rapidement possible. Devant l'ampleur de la tâche, il se dessinait en réalité ce que Reine-Marie Bérard appelle une « fiction de l'identification<sup>271</sup> ». C'est-à-dire que les Grecs faisaient comme s'ils « étaient en mesure, même plusieurs mois après, de reconnaître leurs morts et de leur donner les honneurs qu'ils méritent<sup>272</sup> », alors que c'était, bien souvent, une chose impossible pour toutes les raisons évoquées jusqu'ici. Ainsi, à partir de l'exemple du « récit rapporté par Diodore de Sicile à propos du conflit qui opposa les deux généraux syracusains Hermocrate et Dioclès après la seconde bataille d'Himère, en 409<sup>273</sup> », l'historienne juge probable que des ossements appartenant aux ennemis, voire, à des

---

<sup>265</sup> Pour soutenir son argumentation, Victor Davis Hanson prend l'exemple des Macédoniens morts à Pydna : « si chacun des hommes sur le sol perdait seulement trois litres de sang, soit dans les derniers moments de son agonie, soit après que son cadavre gisait dans la poussière, il pouvait y en avoir plus de quarante mille litres qui imbibaient le champ de bataille » (HANSON 2007, p. 256).

<sup>266</sup> Pamela Vaughn souligne qu'il est bel et bien question d'hoplites dans ce passage de Xénophon (VAUGHN 1993, p. 38).

<sup>267</sup> Xénophon, *Agésilas*, II, 14 (annexes **XEN 1**).

<sup>268</sup> « Pendant la poursuite les barbares perdirent beaucoup de fantassins et on leur prit dans le ravin jusqu'à dix-huit cavaliers en vie. Quant aux morts, les Grecs sans en avoir reçu l'ordre les mutilèrent pour que leur vue inspirât à leurs ennemis le plus grand effroi ». Xénophon, *Anabase*, III, 4-5 (annexes **XEN 2**).

<sup>269</sup> Nathan Arrington souligne que les corps des hommes perdus en mer puis retrouvés devaient être plus horribles encore (ARRINGTON 2015, p. 24).

<sup>270</sup> BONNARD 2014, p. 19.

<sup>271</sup> BÉRARD 2020, p. 16-20.

<sup>272</sup> BÉRARD 2020, p. 17.

<sup>273</sup> BÉRARD 2020, p. 17. Lors de cette opposition, Hermocrate, tombé en disgrâce décide de relever les cadavres des hommes tombés dans la défense de la cité dans l'espoir de réintégrer sa place au sein de la *polis*.

bestiaux furent ramassés<sup>274</sup>. Pour toutes ces raisons, il semble particulièrement pertinent de parler de « fiction de l'identification ».

Enfin, lors de certaines situations désespérées, il pouvait arriver que les hoplites encore en vie ne prennent pas la peine de relever le corps de leurs camarades. Lors du désastre de Sicile, les hoplites prennent la décision d'abandonner les corps des leurs et de les concéder aux charognards dans l'espoir de sauver leur peau :

« Les Athéniens, eux, devant l'ampleur de leur désastre, ne s'inquiétaient même pas de demander à relever leurs morts ou épaves : ils se proposaient de partir, sans tarder, la nuit même »<sup>275</sup>.

Le comportement des survivants tranche clairement avec le code de conduite et avec les devoirs qui leurs étaient assignés. De bons soldats auraient répondu aux désirs de la cité et ils n'auraient pas craint la mort puisque mourir en arme relève de la « belle mort ». Bref, les hoplites morts au combat étaient à peu près certains d'être honorés, mais ils étaient nettement moins sûrs de recevoir une sépulture. La guerre hoplitique était particulièrement, elle marquait profondément le corps des hommes tombés au combat et il pouvait arriver que leur corps dérive au gré des vagues ou qu'ils soient dévorés par des charognards après avoir été abandonnés par leurs camarades.

Au terme de ce chapitre, il apparaît évident que la guerre hoplitique était une guerre violente, horrible et particulièrement létale. Les corps de certains hoplites portaient les traces de la rudesse des combats, tandis que d'autres dérivait en pleine mer ou se décomposaient dans l'ombre de la « belle mort » et à mille lieux de leur cité d'origine. Les familles amputées d'un de leurs membres devaient alors construire leur deuil autour d'un cadavre mutilé, ou bien, en l'absence de corps. Dans notre dernier chapitre, nous proposerons de nous intéresser à ces familles endeuillées pour tenter de découvrir ce que représentait, au travers de leurs yeux, la mort d'un des leurs. Nous verrons si mourir pour la cité relevait de la « belle mort » ou si cela représentait une tristesse tellement importante que les honneurs des cités n'étaient d'aucun réconfort.

---

<sup>274</sup> BERARD 2020, p. 17.

<sup>275</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VII, 72, 2 (annexes **THU 32**).

## CHAPITRE 7. APRES LA MORT DE L'HOPLITE : INJONCTIONS DE LA CITÉ, FAMILLES ENDEUILLÉES ET EXPRESSION DES ÉMOTIONS

Lorsque les hoplites mouraient, ils laissaient derrière eux parents, frères, sœurs, épouses et enfants qui étaient, d'une manière ou d'une autre, affectés par la disparition de cet hoplite. Ainsi, ce chapitre propose de partir en quête des situations, sentiments et émotions nées de la perte d'un hoplite qui était avant tout un homme. En étudiant les liens qui unissaient les vivants et les morts, nous comprendrons également avec justesse ceux qui unissaient les vivants entre eux<sup>1</sup>.

Il ne sera pas question ici d'adopter une approche trop psychologique de l'histoire comme peut le faire Jason Crowley. Notre étude reposera plutôt sur une analyse scrupuleuse des sources, en particulier iconographiques. Ces dernières seront essentiellement des stèles funéraires ainsi que des lécythes à fond blanc. Ces vases ont déjà été étudiés dans ce mémoire pour mettre en avant les liens unissant espaces privés et espaces publics<sup>2</sup>. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un type de source exceptionnel pour approcher les représentations de la mort des hoplites, mais aussi pour observer, en historien, l'appréhension de la mort par les proches des défunts. En effet, les lécythes à fond blanc attirent irrémédiablement l'observateur vers la sphère privée, voire familiale<sup>3</sup>. Il est à noter que les scènes domestiques d'abord développées sur les vases et sur les lécythes à fond blanc ont finalement influencé l'iconographie des stèles funéraires dès la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., c'est-à-dire durant la Guerre du Péloponnèse<sup>4</sup>. Déposés devant les stèles, les lécythes à fond blanc pouvaient constituer une porte d'entrée vers l'intime. Cécile Jubier-Galinier estime que ces derniers témoignaient « des soins, de l'affection et du respect dus au mort par les membres de l'*oikos*,

---

<sup>1</sup> « Cet être humain – le vivant qu'il a été puis le défunt qu'il est devenu dans sa tombe -, honoré ou délaissé, voire injurié par ses contemporains, livre ainsi de nombreux indicateurs culturels permettant de jauger la qualité des liens unissant les membres d'un groupe constitué. Si par ses pratiques funéraires une population gère les problèmes inhérents à la mort et à ses morts, elle fournit aussi une réponse qui peut intégrer les liens tissés entre vivants » (DELATTRE 2018, p. 13).

<sup>2</sup> Voir ci-dessus, p. 138-142.

<sup>3</sup> Donna Carol Kurtz rappelle que les sujets funéraires, mythologiques, mais aussi et surtout, domestiques dominent l'iconographie des lécythes à fond blanc (KURTZ 1975, p. xx). Par ailleurs, Alan Harvey Shapiro estime que l'on peut étudier les lécythes à fond blanc comme le témoignage d'une résistance des familles contre la gestion de la mort des hoplites par la cité (SHAPIRO 1991, p. 649).

<sup>4</sup> HUMPHREYS 1980, p. 113. La famille n'était pas exclue des funérailles archaïques, car elle participait activement à l'élaboration des monuments funéraires et cénotaphes, mais l'iconographie n'était pas dominée par les représentations de l'unité familiale (HUMPHREYS 1980, p. 104). Par ailleurs, Nadine Bernard rappelle que « l'institutionnalisation de funérailles publiques très codifiées » a eu pour effet inattendu le développement de monuments célébrant « les vertus privées des Athéniens ordinaires, dans une atmosphère familiale et domestique » (BERNARD 2000, p. 132).

en conformité avec les lois (*nomizoména*) de la cité<sup>5</sup> ». Par ailleurs, Lucia Nováková et Monika Pagáčová rappellent que les représentations de *dexiôsis* sur ces vases étaient réservées aux membres de la famille proche<sup>6</sup>. Les analyses de poignées de main unissant deux individus rythmeront régulièrement ce chapitre. Nous verrons cependant que ces dernières n’auront pas toujours le même sens : la *dexiôsis* est tantôt le symbole d’une scène d’adieux, tantôt l’expression de la solidarité familiale<sup>7</sup>. Ce geste peut aussi représenter le refus de la mort de l’hoplite, voire une forme de *philia* qui peut parfois être entendue comme « sentiment et amour<sup>8</sup> ». Comme Fransesco Mari, nous pensons que tenter d’appréhender le sens de la poignée de main « du point de vue de la proxémique<sup>9</sup> » peut s’avérer particulièrement pertinent. Depuis les travaux de Donald Lateiner, il est établi que chaque grec évoluait au sein de plusieurs sphères qui allaient de la sphère intime à l’espace public<sup>10</sup>. En un mot, la signification de la poignée de main se transformait en fonction de la sphère où celle-ci avait lieu et en fonction de l’endroit où elle était affichée. La *dexiôsis* revêt ainsi un sens particulièrement intime sur les lécythes à fond blanc, là où le geste de la poignée de main représentée sur les stèles funéraires mettait régulièrement en avant le lien unissant les vivants et les morts<sup>11</sup>. Ajoutons enfin que la signification de la *dexiôsis* évolue tout au long des époques archaïque et classique, et notamment à partir du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., où elle ne signifie plus seulement « accueil, attention, accord<sup>12</sup> ».

Lorsque cela sera possible, nous chercherons à coupler ces sources iconographiques aux inscriptions<sup>13</sup>. Après les ravages de la peste, les inscriptions accompagnant les stèles funéraires tendent à remplacer les accomplissements et les vertus civiques du défunt par les qualités intimes de celui-ci<sup>14</sup>. À partir de la fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les inscriptions ne cherchent

<sup>5</sup> JUBIER-GALINIER 2014, p. 51.

<sup>6</sup> NOVAKOVA et PAGACOVA 2016, p. 211.

<sup>7</sup> « Interprétée initialement comme un adieu entre mari et femme, la *dexiôsis* est devenue dans l’étude fondamentale de Karl Friis Johansen, l’expression d’une solidarité familiale entre les vivants et les défunts que même la mort ne saurait rompre » (HOFFMANN 2006, p. 62).

<sup>8</sup> DAMET 2011, p. 36. Il n’en demeure pas moins que la *philia* « terme polysémique, est un sentiment et un lien qui président, dans la Grèce antique, aux relations de parenté, de conjugalité, d’amitié, mais aussi d’hospitalité et de supplication » (DAMET et MOREAU 2017, p. 61).

<sup>9</sup> MARI 2018, p. 118-119.

<sup>10</sup> « Dans un article paru en 2005, Lateiner appréhende le territoire personnel de chaque individu en le divisant en sphères concentriques, qu’il qualifie de 1) intime, 2) personnelle, 3) sociale et 4) publique. Dans chacune de ces sphères se déroulent des types d’interaction différents, qui se distinguent par différents niveaux d’implication émotive et d’attention » (MARI 2018, p. 119).

<sup>11</sup> PEMBERTON 1989, p. 49. Notons tout de même que la *dexiôsis* peut revêtir d’autres significations sur les stèles funéraires.

<sup>12</sup> MARI 2018, p. 109. Voir également p. 106 et p. 127.

<sup>13</sup> Michela Costanzi écrivait que les inscriptions n’ont jamais été étudiées sous l’angle du langage du couple (COSTANZI 2016, p. 125). Les travaux d’Élise Pampanay sont pionniers dans ce domaine (PAMPANAY 2020).

<sup>14</sup> Sally Humphreys estime que le retour de monuments funéraires imposants, mais aussi le succès des scènes intimes sur les stèles, seraient une réaction au dérèglement des funérailles en raison de la virulence de la peste.

généralement plus à souligner la grandeur du lignage, mais dépeignent plutôt « les relations intimes de la famille nucléaire<sup>15</sup> » représentée « dans un présent idéalisé et intemporel<sup>16</sup> »<sup>17</sup>. De plus, les inscriptions de l'époque classique exhibent des « textes de couple<sup>18</sup> » en lieu et place où celles de l'époque classique ne manifestaient pas les sentiments de ses membres. Parmi l'ensemble des inscriptions anciennes, les épigrammes funéraires occupent une place de choix. Dès les années 1980, Georges Raepsaet indiquait que « douleur et tendresse conjugale<sup>19</sup> » n'étaient jamais évoquées avec autant de clarté que dans les épigrammes funéraires<sup>20</sup>. Nous soutenons les propos de l'historien pour qui les inscriptions funéraires nous donnent « une image du couple athénien à la fois très différente de celle à laquelle nous a habitués l'historiographie contemporaine, et, paradoxalement, très proche de notre propre sensibilité<sup>21</sup> ». Enfin, Angelos Chaniotis estime que les inscriptions peuvent parfois faire ressentir au lecteur contemporain les émotions des Anciens à l'origine du message<sup>22</sup>.

Les lécythes à fond blanc, les stèles funéraires et d'autres sources encore pouvaient donner à voir les relations familiales et privées dans l'ensemble de l'espace public. Nous utiliserons ici le mot famille entendu comme « la troisième version de la famille grecque<sup>23</sup> » ; c'est-à-dire, une définition prenant en compte la présence de femmes et d'enfants, mais aussi les relations affectives pouvant exister entre eux<sup>24</sup>. Cette version proposée par Sarah Pomeroy se rapproche fortement de l'*oikos*, entendu comme « noyau familial et ensemble des proches<sup>25</sup> ». Cela dit, en l'absence de définition légale, il est difficile de tracer une définition stricte de cette notion<sup>26</sup>. L'*oikos* n'est pas limité à la seule famille nucléaire et est, en réalité, « une unité en mouvement où passent des *syngeneis* (des parents liés par le sang), des *kèdestai* (alliés par le mariage), des *prosèkontes* (des proches), et même des amis, des *philoï*<sup>27</sup> ». On le voit, la réalité sous-entendue par le terme *oikos* pouvait être plus ou moins large et allait de

---

Face au nombre important de morts, il n'était plus possible de conduire les rites conformément à ce qui était socialement attendu (HUMPHREYS 1980, p. 112-113).

<sup>15</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *They portray the intimate relationships of the nuclear family in an idealised, timeless present* » (HUMPHREYS 1980, p. 114).

<sup>16</sup> HUMPHREYS 1980, p. 114.

<sup>17</sup> Dès le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, Charles Picard remarquait que l'art du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. se faisait plus « expressif ». (PICARD 1948, p. 10-13).

<sup>18</sup> COSTANZI 2016, p. 126.

<sup>19</sup> RAEPSET 1981, p. 683.

<sup>20</sup> RAEPSET 1981, p. 683.

<sup>21</sup> RAEPSET 1981, p. 683.

<sup>22</sup> CHANIOTIS 2012a, p. 310.

<sup>23</sup> POMEROY 1998, p. 18.

<sup>24</sup> POMEROY 1998, p. 18. Sarah Pomeroy rappelle que ces relations affectives sont régulièrement représentées sur les vases, mais aussi sur les stèles funéraires.

<sup>25</sup> DAMET et MOREAU 2017, p. 32.

<sup>26</sup> DAMET et MOREAU 2017, p. 32-33.

<sup>27</sup> DAMET et MOREAU 2017, p. 32.

l'archétype de la famille moderne à l'ensemble des membres vivant au sein de la maisonnée<sup>28</sup>. En un mot, nous suivrons la définition de Robert Sutton pour qui l'*oikos* est à la fois une unité de production et de procréation composée d'individus reliés par des liens familiaux, de confiance, voire par des liens affectueux<sup>29</sup>. Cette définition de la famille semble parfaitement s'appliquer au cas athénien, mais aussi à des cités comme Sparte<sup>30</sup>. Sarah Pomeroy a écrit qu'il existait, derrière une famille artificielle à l'échelle de la *polis*, une famille composée d'individus liés par le sang ou par le mariage<sup>31</sup>. Cette seconde version, plus intime, de la famille lacédémonienne devait sensiblement ressembler à l'*oikos* athénien. Quels que soient la cité ou le cas étudiés, nous essaierons d'établir, au cas par cas, ce qui relève de la famille dite « nucléaire » ou, au contraire, d'une famille plus large aux contours plus fluctuants. Cela dit, nous ne mobiliserons jamais la notion de *génos* et nous ne sous-entendrons jamais l'existence d'une parenté linéaire défendue par Fustel de Coulange<sup>32</sup>. Pour tenter d'avoir une vision homogène de la famille tout au long de ce chapitre, nous proposerons de la saisir au travers des liens qui unissaient ses différents membres. En suivant cette méthode, c'est la version la plus intime et la plus secrète de la famille grecque que nous retrouverons au fil des pages de ce chapitre<sup>33</sup>. Depuis plusieurs décennies, les historiens ont démontré que des relations cordiales et affectives pouvaient exister. En se basant sur des sources littéraires – le théâtre et les discours des orateurs attiques notamment – ainsi que sur les traces épigraphiques, Georges Raepset s'est attaché à montrer que la *philia* était le maître-mot unissant les époux des époques archaïque et classique<sup>34</sup>. Avec cet ultime chapitre, nous partons donc à la rencontre des familles durement éprouvées par la mort d'un proche tombé en hoplite.

<sup>28</sup> « Les termes habituellement traduits ainsi, *oikos*, ou *oikia*, désignent en fait la maison et les personnes qui y résident, qu'elles soient libres ou esclaves, mais aussi les terres, les biens mobiliers, bref le patrimoine dans son ensemble » (WILGAUX 2006, p. 336).

<sup>29</sup> SUTTON 2004, p. 327-328 et p. 347.

<sup>30</sup> « Il y avait une version privée de la famille spartiate basée sur l'*oikos* » Traduction personnelle ; texte original : « *There was a private version of the Spartan family that was based on the oikos system* » (POMEROY 1998, p. 54).

<sup>31</sup> Chaque spartiate ayant reçu une part égale du territoire civique était membre de cette grande famille artificielle qui fut souvent mise en avant par le discours officiel spartiate (POMEROY 1998, p. 48).

<sup>32</sup> L'historien pensait qu'il existait un culte familial et commémoratif autour des tombes d'ancêtres destiné à souligner la grandeur du lignage. Cela a été vivement contesté par d'autres chercheurs (HUMPHREYS 1980, p. 96-97 et p. 122-123). On lit d'ailleurs dans la préface de la réédition de *La cité Antique* que « le *génos* ou la *gens* de Fustel n'ont jamais existé sous cette forme » (HARTOG 2009, p. XXII).

<sup>33</sup> Sarah Pomeroy rappelle très bien que les Athéniens appartenaient en réalité à plusieurs familles : « Un homme athénien était simultanément membre de trois types de famille : une était composée de ses paires dans les affaires politiques, une autre était largement composée des hommes de sa famille, la dernière de l'ensemble des hommes et des femmes de sa parenté » traduction personnelle ; texte original : « *An Athenian man was a member of three types of family simultaneously : One consisted of his associates in political activities, another largely of male kinsmen, and the third of all his male and female kin* » (POMEROY 1998, p. 19).

<sup>34</sup> RAEPSET 1981, p. 677-684. D'ailleurs, les réflexions de Platon et d'Aristote sur le couple grec sont organisées autour de la notion de *philia* (RAEPSET 1981, p. 677-683).

## I. De la confiscation du deuil à l'exposition publique de la souffrance

### A) Confiscation du deuil ou deuil public

Dans un célèbre passage de *la Guerre du Péloponnèse*, Thucydide raconte avec force détails l'agitation qui touche Athènes après que les habitants ont eu vent du fiasco que représentait l'expédition de Sicile :

« De toute part tout allait mal pour eux et, sous le coup de l'événement, ils étaient remplis d'une peur et d'une consternation extrêmes. Car en cette même heure où chacun personnellement et l'État tout entier étaient accablés de la perte de temps d'hoplites, de cavaliers, d'une jeunesse qu'ils ne voyaient comment remplacer »<sup>35</sup>.

Thucydide montre bien que la perte des hoplites, qui étaient avant tout des pères, des époux et des fils, est à l'origine de la colère ou de l'abattement des Athéniens. Or, la cité, au même titre que les familles, est également touchée par la disparition des guerriers. La *polis* se précipite, accapare la mort des hoplites et leur offre des funérailles éclatantes : l'affaire est vite réglée et la guerre peut recommencer à l'été<sup>36</sup>. En un mot, la cité prend la place des familles dans les affaires touchant de près ou de loin à la mort et aux funérailles des hoplites. La *polis* éjecte même la famille nucléaire de tout le processus qui s'étend du relèvement des corps à l'inhumation comme le montre très clairement Platon :

« Aux morts eux-mêmes elle [la cité] ne cesse jamais de rendre hommage : chaque année, c'est elle qui organise pour tous en public les cérémonies qu'il est d'usage de célébrer pour chacun en particulier ; elle y ajoute des jeux gymniques et hippiques, des concours musicaux de toute nature. Bref, à l'égard des morts, elle prend le rôle de l'héritier et du fils »<sup>37</sup>.

La dernière phrase du disciple de Socrate peut sembler anodine, mais elle démontre à quel point la gestion de la mort des hoplites par la cité s'immiscait jusque dans le for privé des Athéniens. En effet, l'héritier, en plus de recevoir richesses et biens du défunt, devait répondre, en tant que proche parent, à un certain nombre de devoirs imposés par la cité mais aussi par l'ensemble de la société<sup>38</sup>. Parmi ces devoirs, le traitement du corps mort prenait une place importante<sup>39</sup>. Ici, Platon montre que la cité jouait donc le rôle du fils, du frère ou du père frappé par la mort. Comme une famille endeuillée, la cité athénienne enterre et honore ses guerriers.

---

<sup>35</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VIII, 2 (annexes **THU 39**).

<sup>36</sup> Sur la gestion de la mort des hoplites par les cités, voir ci-dessus, p. 95-121.

<sup>37</sup> Platon, *Ménexène*, 249b (annexes **PLA 2**).

<sup>38</sup> L'obligation pour les proches du défunt d'accomplir les rites funéraires était étroitement liée à l'héritage (HUMPHREYS 1980, p. 98-99).

<sup>39</sup> HUMPHREYS 1980, p. 98-99.

Nadine Bernard indique ainsi que les hoplites « confondus dans l’anonymat de cercueils collectifs, étaient libérés de toute attache domestique pour ne plus être que des Athéniens, dissociés de leur famille et de leur foyer<sup>40</sup> ». Or, la récupération de la mort des hoplites par la cité maintes fois évoquée jusqu’ici pouvait générer une situation de mal-être pour les familles ayant perdu un de leurs membres.

Les familles endeuillées – et notamment les femmes – pouvaient regretter une situation dans laquelle elles devaient respecter un certain nombre de règles ou postures avant, pendant et après les funérailles publiques. Tout d’abord, les endeuillés devaient attendre plusieurs mois pour faire leurs aurevoirs à l’hoplite mort au combat<sup>41</sup>. En effet, les funérailles publiques athéniennes n’avaient lieu qu’une fois par an<sup>42</sup>. Ce temps d’attente était sans nul doute vécu comme une douloureuse période par les familles<sup>43</sup>. Elles ne pouvaient ni pleurer librement ni afficher sur la place publique la profondeur de leur chagrin<sup>44</sup>. Dans un célèbre passage de l’oraison funèbre, Périclès rappelle aux femmes comment se conduire :

« Enfin, s’il me faut, d’un mot, évoquer aussi des mérites féminins, pour celles qui vont maintenant vivre dans le veuvage, j’exprimerai tout avec un bref conseil : si vous ne manquez pas à ce qui est votre nature, ce sera pour vous une grande gloire ; et de même pour celles dont les mérites ou les torts feront le moins parler d’elles parmi les hommes<sup>45</sup> »

Périclès conclut son discours en imposant le silence aux femmes athéniennes : ni pleurs, ni hurlement, ni manifestation de chagrin incontrôlé ne sauraient être acceptés au sein de la polis. Pascal Payen compare cette règle aux injonctions subies par les femmes lacédémoniennes à l’instar de celles qui ne peuvent pas exprimer leur désarroi après la mort de nombreux hoplites à la bataille de Leuctres<sup>46</sup>. Xénophon indique à ce propos que les épheores « recommandèrent aux femmes de ne pas faire de lamentations et de supporter leur chagrin en silence »<sup>47</sup>. À Thasos, de lourdes amendes sont prévues contre quiconque manifesterait de manière trop

---

<sup>40</sup> BERNARD 2000, p. 130.

<sup>41</sup> ARRINGTON 2015, p. 37.

<sup>42</sup> BERARD 2020, p. 35.

<sup>43</sup> Reine-Marie Bérard évoque à propos de la période séparant la bataille des funérailles publique « une invitation à oublier progressivement le défunt » (BERARD 2020, p. 35).

<sup>44</sup> « Pour Nicole Loraux, les législations funéraires ont pour objet de canaliser avant tout les émotions féminines » (DAMET et MOREAU 2017, p. 136).

<sup>45</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 45, 2 (annexes **THU 15**).

<sup>46</sup> L’historien remarque tout de même que le respect de ces consignes amenait les veuves de guerre à jouir d’une place de choix au sein de la cité (PAYEN 2012, p. 227-228).

<sup>47</sup> Xénophon, *Helléniques*, VI, 4, 16 (annexes **XEN 19**).

ostentatoire ses pleurs et ses souffrances<sup>48</sup>. En effet, le fragment A de la stèle des braves publié par Jean Pouilloux est traduit ainsi par Julien Fournier et Patrice Hamon<sup>49</sup> :

« Que l'agoranome ne commette aucune négligence, le jour où l'on procédera au convoi funèbre, avant que ce convoi ait eu lieu ; que personne ne manifeste son deuil, de quelque façon que ce soit, en l'honneur des Braves, pendant plus de cinq jours ; que personne n'ait le droit de célébrer en leur honneur des cérémonies funèbres (sc. à caractère privé) ».

En aucune cité du monde grec, les pleurs des endeuillés ne devaient embrumer la gloire des hoplites tombés au combat. De nombreuses oraisons funèbres demandaient aux endeuillés et tout particulièrement aux femmes de ne pas se laisser aller aux gémissements et aux manifestations d'un d'œil incontrôlé. En plus du Périclès, dans l'œuvre de Thucydide, Lysias et Hypéride ont rappelé aux Athéniens et aux Athéniennes les codes qu'ils devaient respecter<sup>50</sup>. Thucydide invite les endeuillés à « être fermes<sup>51</sup> » et conseille aux femmes de ne pas faire parler d'elles<sup>52</sup>. Lysias, quant à lui, demande « pourquoi gémir ainsi<sup>53</sup> ? » après avoir reconnu la peine de parents. Cela générerait une situation où la gloire et les pleurs ne pouvaient coexister. Nadine Bernard a très bien montré que la gloire des soldats était une source de souffrance pour les familles qui ne pouvaient pas afficher pleinement leur deuil.

Hérodote raconte dans *Histoires* qu'un certain Tellos était le plus heureux des hommes, car il était tombé à la guerre et qu'il avait reçu pour ses actions méritoires de grandioses funérailles publiques<sup>54</sup>. Or, à aucun moment de son récit, l'historien n'évoque les souffrances de la famille de Tellos. En fait, presque tous les discours officiels – qu'ils soient originaires de Sparte, d'Athènes ou de toute autre cité – « passent sous silence les éléments affectifs et religieux liés au deuil des braves, pour accentuer la dimension civique de la mort au combat,

---

<sup>48</sup> BERARD 2020, p. 35.

<sup>49</sup> « D'après les clauses conservées, nous savons seulement que la cité s'efforçait de restreindre strictement, à l'occasion de ces funérailles publiques, les manifestations personnelles de deuil et la célébration de rites funéraires à titre privé (I. 1-7). Les excès éventuels étaient ordinairement le fait des femmes, ce qui explique que les gynéconomes – magistrats de création récente à Thasos à cette époque – aient été explicitement chargés, avec l'agoranome (qui supervisait l'agora et l'espace public en général), les archontes et les polémarques, du respect de l'ordre public dans cette circonstance » (FOURNIER et HAMON 2007, p. 318-319).

<sup>50</sup> Pour une liste, exhaustive voir BERNARD 2000, p. 131.

<sup>51</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 44, 3 (annexes **THU 14**).

<sup>52</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 45, 2. (annexes **THU 15**).

<sup>53</sup> Lysias, *Oraison funèbre*, 77 (annexes **LYS 7**).

<sup>54</sup> « « Pour quelle raison estimes-tu donc que Tellos soit le plus heureux ? » Et Solon : « Tellos, dans une ville fortunée, a eu des fils beaux et bons, il a vu naître des enfants de tous ses fils, et tous ses enfants rester en vie ; fortuné lui-même, pour un homme de chez nous, il eut une fin de vie très brillante ; dans un combat livré à Eleusis par les Athéniens à leurs voisins, il marcha à l'ennemi, le mit en déroute, et périt glorieusement ; les Athéniens l'ensevelirent aux frais du public là même où il était tombé, et lui rendirent de grands honneurs ». Hérodote, *Histoires*, I, 30, 15-25. On ne peut ignorer ici le fait qu'avoir une famille semble être, tout autant que la mort glorieuse, un signe de réussite sociale voire – peut-être – une clé menant au bonheur. Notons tout de même qu'avoir des enfants était aussi la promesse d'un soutien important au moment où approche et s'installe la vieillesse.

mort citoyenne par excellence<sup>55</sup> ». L'implication de la cité est tellement importante que Reine-Marie Bérard parle d'une véritable « confiscation du deuil<sup>56</sup> ». La cité s'occupe de tout et impose un code de conduite aux familles qui n'ont même plus de corps auxquels dire adieu<sup>57</sup>.

En définitive, la cité a tout fait pour camoufler les cris de douleur des familles brisées et a modelé une image noble à laquelle toute personne devait se conformer. Mais, dans le même temps, les orateurs ne pouvaient nier l'existence de souffrances réelles éprouvées par les familles ayant perdu un membre. Quelques bribes transmises par les orateurs nous permettent de toucher du doigt la tristesse des familles des braves. À la fin de son *oraison funèbre*, Lysias insiste lourdement sur l'affliction des pères et des vieillards ayant perdu un fils :

« Mais je plains les parents, trop vieux pour oublier jamais leur infortune. Est-il un mal plus incurable, après avoir mis au monde et élevé ses enfants, que de les ensevelir ? De se voir, dans la vieillesse, sans force, privé de toute espérance, sans ami, sans ressources, et, pour les mêmes raisons qui naguère provoquaient la jalousie, d'inspirer aujourd'hui la pitié ? De trouver enfin la mort plus désirable que la vie ? Le mérite même des disparus augmente la douleur de ceux qui restent »<sup>58</sup>.

Dans ce passage, l'orateur attique montre bien que les hommes – au même titre que les femmes souvent évoquées lorsqu'il s'agit de leur dicter un code de conduite dans l'épreuve du deuil – pouvaient être dévastés par la perte d'un fils, mort en hoplite. Lysias reconnaît même que se remettre de la mort des braves pouvait prendre du temps. À la fin de ce passage, l'orateur indique que seule la mort pourra mettre un terme à la peine des pères. D'aucuns diront que l'orateur parle à des parents égoïstes qui savent désormais qu'ils seront privés de l'aide de leurs fils au crépuscule de leur vie. Pourtant, la mention d'affection familiale se retrouve chez d'autres orateurs. Périclès rappelle par exemple que le deuil des familles des hoplites tombés est « le plus glorieux des deuils », mais il reconnaît dans le même temps que le manque et la souffrance accompagneront les familles jusqu'au dernier jour de leur existence<sup>59</sup> :

« Le spectacle du bonheur d'autrui, de ce bonheur dont vous jouissiez naguère, viendra sans cesse réveiller vos souvenirs. Je sais qu'on souffre moins d'être privé de satisfactions qu'on n'a jamais connues, que de se voir ôter celles auxquelles on s'était habitué [...]. Et vous, qui êtes maintenant trop avancés en âge,

---

<sup>55</sup> BERNARD 2000, p. 153.

<sup>56</sup> BÉRARD 2020, p. 33.

<sup>57</sup> BÉRARD 2020, p. 33. Nathan Arrington écrit à ce propos : « Dans le cas des morts de guerre à Athènes, les personnes en deuil ont subi une double perte et une double absence : de l'individu (la personne) et du corps (le cadavre) ». Traduction personnelle ; texte original : « *In the case of the war dead at Athens, the mourners suffered a double loss and a double absence : of the individual (the person) and of the body (the corpse)* » (ARRINGTON p. 267).

<sup>58</sup> Lysias, *Oraison funèbre*, 72-73 (annexes LYS 5).

<sup>59</sup> Nous avons exceptionnellement choisi la traduction de Denis Roussel qui fait ressortir davantage toute l'émotion qui a accompagné le discours de Périclès.

félicitez-vous d'avoir connu le bonheur pendant la plus grande partie de votre vie ; songez que le reste en sera court et puisse la gloire de vos fils en alléger le fardeau »<sup>60</sup>.

Comment nier, après la lecture de ce passage, l'existence d'une forme de bonheur familial ? Comment soutenir que la mort d'un fils ne gâchait pas le reste de l'existence de ses parents ? Périclès enrobe toutes les peines des familles athéniennes de gloire et de grandeur, mais il ne peut nier l'existence de toutes leurs souffrances. Ainsi, comme un père et en homme sage, il semble consoler parents, épouses, frères et enfants. Tout cela apparaît après un court moment où l'orateur admet lui-même reconforter les familles endeuillées :

« C'est bien pourquoi, m'adressant à ceux ici présents, qui avez un fils parmi ces hommes, je pleure moins ce sort que je ne veux y apporter un réconfort »<sup>61</sup>.

En parlant de cette manière, Thucydide se conforme aux codes de l'oraison funèbre. À Athènes, reconforter les familles était un véritable *topos* d'un genre très stéréotypé. Il était socialement attendu que l'orateur choisi reconforte les endeuillés<sup>62</sup>. Démosthène, par exemple, s'adresse en ces termes aux enfants des guerriers morts pour la cité :

« Il est douloureux, pour des enfants, de se trouver orphelins de père ; c'est du moins un bel avantage que de recevoir en héritage la réputation paternelle »<sup>63</sup>.

L'orateur choisi par la cité reconnaît la peine des orphelins pour mieux évoquer ensuite la grandeur du sacrifice de leur père qui doit nécessairement rendre moins amère l'épreuve du deuil. Dans un récent article, Geneviève Hoffmann a confirmé que les oraisons funèbres répondaient à deux objectifs : « unir la communauté dans un deuil partagé<sup>64</sup> » et surtout « apaiser la douleur des parents<sup>65</sup> ». Selon l'historienne, le passage dans le cortège du lit vide en l'honneur des disparus devait perturber les proches et le discours des orateurs devait les apaiser<sup>66</sup>. Cela dit, les orateurs semblent bien souvent reconforter les familles avec le seul souci de maintenir la cité debout et de faire perdurer l'unité civique. Ainsi, Périclès conclut son oraison funèbre en incitant les jeunes parents ayant perdu un fils à refaire des enfants afin de

---

<sup>60</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 44, 2-3 (annexes **THU 13**).

<sup>61</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 44, 1 (annexes **THU 12**). Démosthène adopte une formule relativement similaire : « Il est sans doute difficile d'adoucir par des paroles les malheurs présents : il faut toutefois essayer de tourner son esprit vers les pensées consolantes, en se disant que lorsqu'on a engendré des héros de cette valeur et qu'on descend soi-même d'autres héros semblables » (**DEM 4**).

<sup>62</sup> FOURNIER et HAMON 2007, p. 325.

<sup>63</sup> Démosthène, *Oraison funèbre*, 37 (annexes **DEM 5**).

<sup>64</sup> HOFFMANN 2011b, p. 52.

<sup>65</sup> HOFFMANN 2011b, p. 52.

<sup>66</sup> HOFFMANN 2011b, p. 52.

connaître de nouveau le bonheur, mais surtout afin de fournir de nouveaux hoplites à la cité. De jeunes hoplites qui, une fois prêts, iront combattre au péril de leur vie afin de garantir la préservation de la cité<sup>67</sup>.

Dans ce cadre, les familles grecques se sont débrouillées toutes seules. En plein cœur de la Guerre du Péloponnèse, ces dernières ont commencé à élaborer, par elles-mêmes, les conditions de leur résilience. Elles commencèrent par afficher leur unité pour des raisons politiques d'abord, puis par simple volonté d'afficher la *philia* unissant les membres d'une famille.

## B) Afficher la perte et montrer le deuil sur les vases de l'époque classique

En dépit de la grandeur éclatante des funérailles publiques et des mots réconfortants des orateurs en charge de l'oraison funèbre, les familles pouvaient ressentir le besoin d'extérioriser leur deuil et d'afficher la perte.



Figure 10 : Stamnos à figures rouges présentant une poignée de main, peintre inconnu, Londres, British Museum, E448. D'après DAVIES 1985, planche 68.

<sup>67</sup> « Cependant il faut être fermes, ne serait-ce que par l'espoir d'autres enfants, si vous êtes encore en âge d'en avoir. Individuellement, leur venue apportera à certains l'oubli de ceux qui ne sont plus, et la cité, elle, en tirera un double avantage, en évitant de se dépeupler, et pour le soin de sa sécurité : car il n'est pas possible d'intervenir aux délibérations, sur un pied d'égalité et de façon équitable, quand on n'engage pas, comme les autres, des enfants dans la partie à jouer ». Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, II, 44, 3 (annexes THU 14).

Robert Sutton a montré dans un pointilleux article que les familles grecques cherchèrent au cours de l'époque classique à représenter l'*oikos*, son fonctionnement, mais aussi les liens unissant ses différents membres<sup>68</sup>. De nombreux vases à figures rouges réalisés entre 450 et 420 av. J.-C. donnent à voir une poignée de main entre des individus et un guerrier<sup>69</sup>. Cela était peut-être un moyen pour les familles endeuillées d'accepter la disparition d'un proche tombé à la guerre. Ainsi, un *stamnos* conservé au British Museum représente une poignée de main entre un hoplite et un homme en tenue de citoyen<sup>70</sup> (**Figure 10**). Dans le dos du guerrier accompagné d'un chien, une femme observe la scène. Glenys Davies estime que le vase pouvait représenter une scène de départ. La mine solennelle affichée par chacun des protagonistes pourrait laisser penser que cette guerre fut fatale pour l'hoplite<sup>71</sup>. L'historien est sans doute dans le vrai, car de nombreux vases à figures rouges dépeignaient des scènes de départ de guerriers en train de s'armer et, à l'inverse, le retour de guerriers après la campagne militaire<sup>72</sup>. Citons à titre d'exemple une coupe attique à figures rouges (**Figure 11**). Cette dernière représente un jeune guerrier nu qui est peut-être même un éphèbe<sup>73</sup>. Une autre partie de cette même coupe montre un jeune guerrier entouré de deux autres hoplites et portant une lance ainsi qu'un casque attique<sup>74</sup>. Pour Denis Callipolitis-Feytmans, il ne fait aucun doute qu'il s'agit ici d'une scène de départ de guerriers<sup>75</sup>. Il faut peut-être voir au travers de ces scènes des adieux à valeur universelle. Il n'est évidemment pas certain que les individus représentent de véritables personnages et qu'ils soient morts à la guerre. Il est sûr, en revanche, que cette scène devait parler aux hommes qui s'apprêtaient à transporter ou boire le vin contenu dans le *stamnos* ainsi que ceux qui utilisaient la coupe.



*Figure 11 : Coupe à figures rouges présentant une scène d'adieux, peintre inconnu, Université de Gand. D'après CALLIPOLITIS-FEYTMANS 1953, planche VII.*

<sup>68</sup> SUTTON 2004, p. 327-350, voir p. 329-330 pour la méthodologie de l'auteur.

<sup>69</sup> Pour une liste exhaustive, voir : DAVIES 1985, p. 628 (note 8).

<sup>70</sup> DAVIES 1985, p. 628.

<sup>71</sup> DAVIES 1985, p. 628.

<sup>72</sup> Ces représentations étaient liées à deux « rites de passage » qu'étaient le mariage et les funérailles (SUTTON 2004, p. 330-331). Les vases à figures noires comportaient également ce type de représentations.

<sup>73</sup> CALLIPOLITIS-FEYTMANS 1953, p. 397-398 et planches VII-VIII.

<sup>74</sup> CALLIPOLITIS-FEYTMANS 1953, p. 397-398.

<sup>75</sup> CALLIPOLITIS-FEYTMANS 1953, p. 397-398.

Par ailleurs, le poids de la perte et le manque provoqué par le départ d'un être cher, tombé à la guerre, ont souvent été mis en scène sur des lécythes à fond blanc<sup>76</sup>. Nous avons montré plus haut qu'un certain nombre de vases dépeignaient mères et épouses se rendant sur des monuments publics pour entretenir le souvenir d'un hoplite mort au combat<sup>77</sup>. Or, les familles des défunts sont parfois allées plus loin et ont demandé aux peintres de mettre en image une forme de sentiment d'absence suivant le motif, bien connu, des visites à la tombe<sup>78</sup>. Avec la Guerre du Péloponnèse, de plus en plus de lécythes à fond blanc représentent l'étroite relation unissant les vivants et les *eidôla*. Ces derniers sont les fantômes des défunts qui sont parfois des hoplites morts au combat<sup>79</sup>. Nathan Arrington a ainsi recensé un certain nombre de lécythes à fond blanc comportant ce motif<sup>80</sup>. Il est désormais bien connu que la signification de l'*eidôlon* variait en fonction de la date de production du vase, mais aussi en fonction de la forme et de la posture du fantôme<sup>81</sup>. Or, il semblerait que certaines scènes dépeignent les émotions des vivants. Nathan Arrington rappelle que la découverte de l'*eidôlon* provoque pour les personnages dépeints sur les vases des « émotions rarement représentées dans l'art de l'époque classique<sup>82</sup> ». Dès avant le début de la Guerre du Péloponnèse, le peintre d'Achille représentait un vieil homme regardant l'*eidôlon* d'un hoplite qui est très certainement son fils (**Figure 12**)<sup>83</sup>. En rencontrant le fantôme de son fils, le vieil homme porte les mains à son visage tout en sanglotant<sup>84</sup>.

---

<sup>76</sup> BAZANT 1983, p. 37.

<sup>77</sup> Voir ci-dessus, p. 138-142.

<sup>78</sup> « Il est possible que certains monuments peints aient imité les stèles en bois érigées à Athènes et qui n'ont pas laissé de traces archéologiques ». Traduction personnelle ; texte original : « *While it is possible that some of these painted monuments imitate wooden ones erected at Athens that do not survive in the archaeological record* » (ARRINGTON, 2014, p. 3).

<sup>79</sup> ARRINGTON 2015, p. 254.

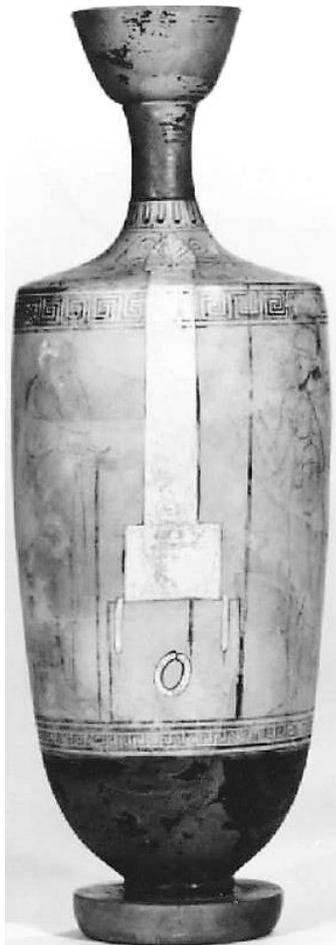
<sup>80</sup> ARRINGTON 2015, p. 254-259.

<sup>81</sup> Il n'existe pas de représentation d'*eidôlon* avant la fin du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et les premières représentations mettent en scène de tout petits personnages. Les premiers fantômes représentés baignent également dans un contexte marqué par la mythologie et par l'héroïsme. Dans ce contexte, la représentation de « l'*eidôlon*-guerrier » domine. À partir du second quart du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les lécythes comportent des *eidôla* se lamentant sur leur sort ou faisant leurs adieux. L'émergence de ce motif marque également le début du succès des visites à la tombe qui dominent l'iconographie des lécythes à fond blanc (TOILLON, à paraître).

<sup>82</sup> Traduction personnelle, texte original : « *When faced with such visions, the living may express emotions rarely seen in Classical art* » (ARRINGTON 2015, p. 258). Notons tout de même que les vivants ne remarquent pas toujours la présence de l'*eidôlon* (ARRINGTON 2014, p. 7).

<sup>83</sup> ARRINGTON 2015, p. 254-257.

<sup>84</sup> ARRINGTON 2015, p. 258-259. Il ne fait aucun doute que le jeune est le défunt. Il est désormais bien connu que l'exclamation d'un des personnages indique que ce dernier est vivant et qu'il est surpris par la présence du fantôme (ARRINGTON 2014, p. 6).



*Figure 12 : Lécythe à fond blanc présentant un père qui observe l'eidolon de son fils, Peintre d'Achille, Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung, 1983.1. Fond personnel.*

De la même manière, une femme représentée sur un lécythe à fond blanc peint par le Peintre des oiseaux a besoin d'exprimer ses émotions en tendant ses bras vers l'*eidôlon* d'un guerrier mort (**Figure 13**)<sup>85</sup>. Selon Jean Bazant, le motif de la visite à la tombe et le comportement des vivants représentés étaient le miroir de sentiments partagés dans le vrai monde. L'historien indique ainsi dès 1986 : « La croyance réelle en une vie posthume n'empêchait pas les peintes des lécythes attiques de représenter impartialement la situation désespérée de l'homme, qui sait très bien qu'il a perdu quelqu'un pour toujours<sup>86</sup>».



*Figure 13 : Lécythe à fond blanc présentant une femme qui lève les bras devant l'*eidôlon* de son fils, attribué au Peintre des Oiseaux, Munich, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München, 6044. D'après ARRINGTON 2015, p. 262.*

Cela dit, les peintres n'avaient pas nécessairement besoin de représenter de violentes émotions pour dire l'attachement des vivants au mort auquel ils venaient rendre visite. Dans un brillant article, Nathan Arrington s'est intéressé au motif des vases tombés sur le flanc et représentés sur les lécythes à fond blanc<sup>87</sup>. Il est désormais bien connu que l'iconographie funéraire – et notamment celle des lécythes – est stéréotypée. Ainsi, le motif de la visite à la tombe, qui a connu un grand succès, semble montrer, au premier abord, que les individus se

---

<sup>85</sup> ARRINGTON 2015, p. 259.

<sup>86</sup> BAZANT 1986, p. 43.

<sup>87</sup> À ce jour, nous possédons seulement dix lécythes à fond blanc comportant ce motif (ARRINGTON 2014, p. 1-10).

conformaient aux lois de la cité. En effet, il était socialement attendu que les endeuillés honorent leur mort et qu'ils chérissent leur tombe<sup>88</sup>. Un ensemble d'obligations appelées *ta nomizomena* imposaient à chacun de veiller sur ses morts et leur tombeau<sup>89</sup>. Pourtant, le motif de la visite à la tombe semble dire beaucoup plus que la soumission aux lois de la cité, notamment lorsque l'*eidôlon* du défunt est représenté. L'historien a ainsi montré que tout l'attachement des vivants au mort pouvait être contenu dans le détail du lécythe tombant sur le flanc alors que les vivants se rendent sur la tombe. Prenons l'exemple d'un lécythe décoré par le Peintre de Thanatos et conservé au Musée des Beaux-Arts de Boston (**Figure 14**).



**Figure 14** : Lécythe à fond blanc présentant une femme qui apporte des offrandes devant l'*eidôlon* d'un guerrier, attribué au peintre de Thanatos, Boston, Musée des Beaux-Arts, 00.359. D'après ARRINGTON 2014, p. 5.

Une femme se dirige vers la gauche, le regard baissé, et tenant dans ses mains des tablettes peintes ainsi qu'un *exaleiptron*<sup>90</sup>. Ce sont des offrandes destinées à être déposées sur la tombe. En face d'elle se tient un soldat complètement nu et seulement équipé d'une chlamyde et d'une lance<sup>91</sup>. Il s'agit de l'*eidôlon* du défunt dont la posture immobile est très importante pour comprendre la signification de la scène<sup>92</sup>. Cette position, associée au vase tombé sur le flanc au centre de la scène, montre que le temps passe et que le soldat attendait patiemment la visite de cette femme<sup>93</sup>. La position d'attente adoptée par le fantôme pourrait être perçue comme

<sup>88</sup> MARCHIANDI 2011, p. 149.

<sup>89</sup> MARCHIANDI 2011, p. 149.

<sup>90</sup> ARRINGTON 2014, p. 5.

<sup>91</sup> ARRINGTON 2014, p. 5.

<sup>92</sup> ARRINGTON 2014, p. 5-6. Nombreux sont les représentants de guerriers qui attendent patiemment des visiteurs près de leur tombe (BAZANT 1986, p. 36).

<sup>93</sup> Il ne fait aucun doute que l'homme est le défunt. Il est nu – il serait malvenu de représenter les vivants se rendant devant la tombe dans leur plus simple appareil – et immobile. Nous comprenons donc qu'il attend que l'on vienne

un avertissement pour les vivants qui ont pour devoir d'entretenir la tombe des leurs. Or, nous pouvons aussi lire cette scène comme une scène de réconfort pour les vivants. Ces derniers – qui sont d'ailleurs à l'origine de la commande du vase – savent ainsi que le mort est témoin des sacrifices en son honneur<sup>94</sup>. Enfin, le lécythe au sol est l'indice du temps qui passe. Ce temps est alors capable d'éroder les monuments et de mettre du désordre sur la tombe, mais il ne peut effacer le souvenir du défunt. Malgré les mois et les années qui sont passés depuis la mort du guerrier, la femme – représentant les commanditaires – continue d'honorer le souvenir de l'homme. Pour les endeuillés comme pour les passants, cette scène était le signe de la persistance de ce lieu comme un « lieu de mémoire<sup>95</sup> » entretenu en l'honneur d'un mort qui recevait honneurs et sacrifices tout en étant adoré par les siens. Dans ce cadre, les endeuillés étaient rassurés par le fait que le défunt n'était pas si loin d'eux<sup>96</sup>. Ainsi, il semble possible de voir un message d'unité familiale plus fort que la mort et transcendant le temps et l'espace. Ce message semble avoir dépassé le simple cadre de la céramique<sup>97</sup>. Pendant et après la Guerre du Péloponnèse, les endeuillés cherchèrent à représenter l'attachement porté envers le mort non plus seulement sur les vases, mais aussi, sur les stèles funéraires<sup>98</sup>. Nous proposons donc de nous arrêter, une dernière fois, sur la stèle de Démoklédès.

Cette stèle, certes encore mal comprise, semble montrer qu'il était possible pour une famille de signaler à l'ensemble de la cité qu'elle était profondément endeuillée par le décès d'un hoplite (**B1**). Nous avons montré au cours du chapitre précédent que Démoklédès fils de Démétrios était peut-être mort noyé. Or, nous ne nous sommes pas intéressés à un détail qui rend cette stèle unique et exceptionnelle : l'hoplite se tient mollement la tête à l'aide de sa main droite<sup>99</sup>. Très tôt, ce geste a été interprété comme le signe de l'immense tristesse ressentie par Démoklédès représenté dans une posture immobile et méditative<sup>100</sup>. Nathan Arrington évoque

---

l'honorer (ARRINGTON 2014, p. 6). En revanche, nous ne pouvons pas affirmer que cet homme est réellement mort à la guerre.

<sup>94</sup> ARRINGTON 2014, p. 6-7. Jean Bazant écrit à ce propos : « La raison d'être de l'imagerie funéraire est de commémorer les soins que les vivants prennent des morts » (BAZANT 1986, p. 40).

<sup>95</sup> L'expression est de Nathan Arrington et ne renvoie nullement à l'œuvre monumentale de Pierre Nora (ARRINGTON 2014, p. 6-7).

<sup>96</sup> ARRINGTON 2014, p. 7.

<sup>97</sup> « Les lécythes à fond blanc, au milieu du v<sup>e</sup> siècle, montrent de nombreuses scènes près d'un tombeau : les survivants, venus auprès du monument funéraire, le décorent de bandelettes, déposent des offrandes, font des libations ou méditent en évoquant le disparu. Le même esprit anime les stèles sculptées qui se multiplient en Attique, à partir surtout de 440 [av. J.-C.], et où le défunt, homme ou femme, assis ou debout, attend ou accueille la visite et l'hommage de ses proches avec lesquels il échange parfois, de plus en plus souvent, une poignée de main » (MARCADE 2014, p. 11).

<sup>98</sup> SINEUX 2000, p. 29.

<sup>99</sup> **CAT 1. 130.**

<sup>100</sup> C'est une position défendue par Werner Conze et à laquelle s'oppose Hans Diepolder (**CAT 1. 130**).

notamment un geste de deuil<sup>101</sup>. Il semble pertinent de proposer un parallèle avec la stèle de Théoklès (**B69, Planche XV**). La stèle, très fragmentaire, laisse apparaître un homme barbu dans la fleur de l'âge dont seuls le visage et une partie de la jambe droite sont encore conservés<sup>102</sup>. Comme Démoklédès, l'homme en question porte la main à son visage afin d'enlever son *pilos*<sup>103</sup>. Pour Christoph Clairmont, ce geste peut signifier que la participation du soldat à la guerre est désormais terminée<sup>104</sup>. Dans ce cadre, les deux hommes morts n'ont plus besoin de leurs attributs guerriers – n'oublions pas que le casque de Démoklédès est posé sur le sol – et peuvent désormais se préparer, le regard hagard, à quitter le monde des vivants<sup>105</sup>. Dans les deux cas, les deux hommes sont épuisés et même s'ils semblent apaisés<sup>106</sup>, une profonde tristesse transparait au travers de leur regard.

Mais, à bien y regarder, ce ne sont pas Démoklédès et Théoklès qui sont affligés. En effet, ce ne sont pas ces deux guerriers qui sont à l'origine de l'édification de ces stèles, mais bien leurs familles respectives. Ainsi, lorsque Démoklédès adopte une posture d'endeuillé, il ne souligne peut-être pas sa tristesse mais bien celle de sa famille. Pour Nathan Arrington, la posture de l'hoplite autant que l'ensemble des décors soulignaient le poids de l'absence ressentie par la famille de cet hoplite mort en mer<sup>107</sup>. Ainsi, cette stèle peut être analysée comme le cri de douleur d'une famille endeuillée et injustement privée du corps d'un des leurs.

En soulignant la perte, une famille dessinait en creux ses propres liens avec le mort et faisait persister encore un peu son existence dans le monde des vivants. En effet, de nombreuses familles suffisamment aisées pour élever une ou plusieurs stèles funéraires cherchaient à insister sur la solidité des liens les unissant avec le défunt, mais aussi avec l'ensemble des endeuillés représentés, ou non, sur le monument.

---

<sup>101</sup> ARRINGTON 2015, p. 224.

<sup>102</sup> **CAT 1. 258.**

<sup>103</sup> **CAT 1. 130.** Pour un geste similaire sur une autre stèle funéraire, voir **B70 (Planche XV)**.

<sup>104</sup> Certains historiens n'interprètent pas la main portée au *pilos* comme un geste de tristesse. Ils préfèrent voir un homme qui replace son *pilos* pour un voyage vers l'au-delà. Selon nous, le regard vide et la posture nonchalante de Théoklès contredisent cette interprétation de la stèle (**CAT 1. 130**).

<sup>105</sup> Le geste d'un hoplite représenté sur une stèle retrouvée à Éleusis en 1888 va dans le sens de l'interprétation de Christoph Clairmont et reprise dans notre mémoire. Un hoplite est représenté avec une cuirasse et avec un bouclier posé au sol. Son *hoplon* le sépare d'un personnage de petite taille qui tient son casque. L'hoplite est représenté dans une position détendue avec les jambes croisées. Pour Clairmont, cette position est celle d'un homme mort à la guerre qui peut désormais se reposer, car les difficultés sont derrière lui. Par ailleurs, d'autres historiens, comme Olga Palagia, soutiennent que l'attitude de l'hoplite souligne un mélange de tristesse et de détermination (**CAT 1. 929**).

<sup>106</sup> Voir également la stèle de Polydémès (**B71**). Sur ce monument, l'homme adopte une pose détendue : ses jambes sont croisées, sa main droite est posée sur ses hanches tandis que sa main gauche retombe mollement sur son casque soutenu par un petit garçon. Pour Christoph Clairmont, la présentation du guerrier au repos peut indiquer qu'il est une victime de guerre mais qu'il est désormais apaisé et que les difficultés sont derrière lui (**CAT 1. 929**).

<sup>107</sup> ARRINGTON 2015, p. 224.

## II. La célébration de l'unité familiale : citoyenneté et *philia*

### A) Le guerrier mort et sa famille : analyse des stèles comportant plusieurs générations autour de l'hoplite

À partir de la fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>108</sup>, les nécropoles du monde grec entrent en profonde mutation avec « l'affirmation progressive des monuments funéraires familiaux<sup>109</sup> ». Sur ces monuments, les hoplites représentés sont souvent accompagnés de leur famille proche, sans doute, dans l'optique de souligner l'unité familiale<sup>110</sup>. Les monuments sur lesquels ils sont représentés sont même parfois intégrés à de véritables périboles funéraires<sup>111</sup>. Daniela Marchiandi décrit ces périboles comme des « enclos où plusieurs générations d'une même famille se trouvaient enterrées<sup>112</sup> » et comme « une portion d'espace réservée à une famille<sup>113</sup> ». L'iconographie des monuments funéraires intégrés dans les enclos change également. Les stèles funéraires dépeignent désormais l'harmonie familiale, là où les monuments de l'époque archaïque étaient destinés à glorifier un seul et même individu<sup>114</sup>. Un lécythe en marbre élaboré vers la fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C. témoigne de cette évolution (**B72, Planche XVI**). Lors de l'élaboration du lécythe, vers 420 av. J.-C., les commanditaires du monument firent représenter deux guerriers réunis par une *dexiôsis*<sup>115</sup>. Or, dix ou vingt ans plus tard, le lécythe en marbre a été modifié de manière à se conformer à un *topos* qui tendait à s'imposer et qui était profondément marqué par l'atmosphère de l'*oikos*. Une femme assise ainsi qu'une servante furent donc ajoutées sur le monument<sup>116</sup>. Nous ne savons rien sur cette femme assise et nous ne connaissons pas la nature des relations qu'elles entretenaient avec l'un ou l'autre des guerriers. S'il ne nous permet pas d'étudier les relations familiales, ce monument nous invite, néanmoins, à observer les évolutions iconographiques et les évolutions des sociétés grecques pendant et après la Guerre du Péloponnèse<sup>117</sup>. Ce lécythe en marbre est comme un palimpseste sur lequel

---

<sup>108</sup> Vers 430 av. J.-C. pour être exact (ARRINGTON 2015, p. 217).

<sup>109</sup> MARCHIANDI 2011, p. 133.

<sup>110</sup> BOARDMAN et KURTZ 1971, p. 141.

<sup>111</sup> PICARD 1948, p. 1316.

<sup>112</sup> MARCHIANDI 2011, p. 133.

<sup>113</sup> MARCHIANDI 2011, p. 133. Ces périboles connurent d'abord un franc succès au sein des espaces urbains avant de se développer au sein même de la *chôra* le long des routes ou à proximité des fermes et collines. On compte plusieurs centaines d'exemples de périboles qui étaient souvent placés dans des espaces qui les rendaient visibles de très loin (MARCHIANDI 2011, p. 138-139).

<sup>114</sup> ARRINGTON 2015, p. 217.

<sup>115</sup> Le premier guerrier représenté avec une lance dans la main est équipé d'un bouclier ainsi que d'un casque corinthien. Il serre la main d'un autre guerrier, de profil, également équipé d'un bouclier (**CAT 4. 650**).

<sup>116</sup> ARRINGTON 2015, p. 220-222.

<sup>117</sup> Christoph Clairmont a écrit qu'il s'agissait peut-être d'une référence aux oraisons funèbres. Des femmes athéniennes écouteraient alors les paroles d'un orateur évoquant des exploits guerriers (**CAT 4. 650**). Cela semble

nous aurions superposé deux *topoi* : un premier hérité de l'époque archaïque célébrant l'activité militaire des hoplites et un second, nettement plus récent, mettent en scène la sphère privée de l'*oikos*<sup>118</sup>. Le bon citoyen reflétait désormais les valeurs de la cité au sein de la maisonnée tout autant que sur le champ de bataille<sup>119</sup>.

Dans le même temps, les stèles représentant les membres de la famille au sein de l'*oikos* se sont développées, voire imposées, comme le montre, entre autres, la stèle dite d'Euthippos (**B73, Planche XVI**)<sup>120</sup>. Christoph Clairmont s'appuie sur l'équipement du guerrier Euthippos pour dire que l'homme n'est pas revenu du champ de bataille et que la scène dépeint des adieux adressés à sa mère ou à sa sœur et exprimés à l'aide de la *dexiôsis*<sup>121</sup>. En réalité, aucune preuve solide ne permet de corroborer cette hypothèse mais l'important n'est pas là<sup>122</sup>. Sur cette stèle, les attributs hoplitiques ne sont pas intégrés à une scène de combat comme cela aurait pu être le cas au cours de l'époque archaïque<sup>123</sup>. Dans le cadre de notre étude, l'intérêt de la stèle ne réside pas dans son iconographie mais bien dans son inscription laconique et particulièrement éclairante. Les endeuillés, au même titre que les passants, pouvaient lire en approchant de la stèle : « Peisia, Euthippos du dème de Cholleidai<sup>124</sup> ». Cette inscription, au même titre que la composition de la stèle, rend impossible l'identification du défunt, mais elle livre de précieuses informations sur l'évolution des stèles funéraires à l'époque classique<sup>125</sup>. Les commanditaires à l'origine de la stèle ont cherché à inscrire deux noms : celui de l'homme et celui de la femme. S'il avait été question de souligner la citoyenneté de l'homme, deux noms masculins auraient vraisemblablement été gravés sur la stèle<sup>126</sup>. Dans le cadre de notre monument, il semble plus probable que les commanditaires aient cherché à insister sur les relations entretenues entre l'homme et cette femme, symbolisées par la poignée de main<sup>127</sup>. Il semble difficile d'aller plus loin à partir de cet exemple. En effet, il n'est pas question ici de dépeindre le fonctionnement

---

peu probable et il s'agit sans nul doute d'une simple évolution de la société et des sensibilités artistiques. Il est également possible que la femme ait été ajoutée après son décès.

<sup>118</sup> ARRINGTON 2015, p. 220-222.

<sup>119</sup> ARRINGTON 2015, p. 220-222.

<sup>120</sup> Les monuments funéraires mettant en scène plusieurs personnages autour d'un hoplite et au sein d'un *oikos* sont assez peu nombreuses. On peut tout de même citer sans prétendre à l'exhaustivité : **B65 (Planche XIV)**, **B72 (Planche XVI)**, **B74 à B78 (Planches XVI à XIX)**.

<sup>121</sup> L'homme est légèrement tourné vers la gauche. Il est vêtu d'une exomide et d'une chlamyde enroulée autour de ses épaules. Il est représenté comme étant un hoplite, car un personnage, plus petit, porte son bouclier ainsi que son casque corinthien (**CAT 2. 855**).

<sup>122</sup> **CAT 2. 855**.

<sup>123</sup> **Voir ci-dessus, p. 74-78**.

<sup>124</sup> *IG II<sup>2</sup> 7799*.

<sup>125</sup> Il est d'ailleurs tout à fait possible que les deux soient morts. En effet, il n'était pas rare que des noms soient ajoutés après le décès d'un autre membre de la famille (MARCHIANDI 2011, p. 147).

<sup>126</sup> Sur la célébration de la citoyenneté au travers de la mort des hoplites, **voir ci-dessus, p. 138-150**.

<sup>127</sup> À propos de la *dexiôsis* sur les monuments en l'honneur des hoplites, **voir ci-dessus, p. 223-228 et p. 232-241**.

réel de l'*oikos*. Daniela Marchandi estime d'ailleurs que les scènes dépeintes sur les stèles « ne donnent pas un aperçu sur le monde du privé<sup>128</sup> ». Faut-il alors voir un simple message public, modelé par les normes de la cité, destiné à être vu en dehors de l'*oikos* et dénué de toute sincérité privée ? Selon nous, rien n'est moins sûr.

La stèle de Diomnestos du dème de Skambonide est peut-être révélatrice de l'existence de relations sincères et solidaires au sein des familles grecques (**B30, Planche V**)<sup>129</sup>. Cette dernière fait partie des rares stèles encore en notre possession qui comportent six individus, mais elle fut élevée à l'origine en l'honneur d'un seul homme : Diomnestos, victime de guerre<sup>130</sup>. Christoph Clairmont pense que l'homme est entouré de son père Dokimos, de sa mère Nikippè et potentiellement d'une sœur ou d'une épouse respectivement appelées Eukolinè ou Lysimachè<sup>131</sup>. Un dernier homme, dont le rang et la condition sont méconnus, semble porter l'*hoplon* de Diomnestos<sup>132</sup>. Ce dernier n'est pas évoqué, ce qui le condamne à un rôle secondaire, tandis que les noms de tous les autres personnages de la stèle sont connus grâce à l'inscription. Dans ce cas de figure, nous sommes confrontés à une inscription et plus globalement à une stèle « à arbre généalogique<sup>133</sup> ». C'est-à-dire, un monument sur lequel « les générations se déploient dans le temps, jusqu'au nombre de six<sup>134</sup> ». Dans le cadre de notre stèle, de nombreux noms ont été ajoutés bien après la date de l'érection du monument. Alors, que symbolisent tous ces noms ? Bon nombre d'historiens diraient, à raison, qu'il faut voir dans ce cas, comme dans de nombreux autres, la célébration de la transmission de la citoyenneté au sein d'une famille en toute conformité avec les codes de la *polis*<sup>135</sup>. En effet, cette stèle, qui peut sembler émouvante au premier regard, était, en réalité, particulièrement stéréotypée. L'enjeu pour ces familles était aussi d'éloigner l'ombre effrayante de l'*oikos érémos*, c'est-à-

---

<sup>128</sup> MARCHIANDI 2011, p. 143.

<sup>129</sup> Diomnestos est représenté dans la fleur de l'âge. Tourné vers la gauche, il est équipé d'un *chiton* à manches courtes, d'une cuirasse et d'une chlamyde qui recouvre son épaule gauche. Il ne porte pas d'arme et son *hoplon* est sans doute tenu par un homme derrière lui. Il serre la main d'un autre homme qui est assis.

<sup>130</sup> Selon Christoph Clairmont, l'homme serait mort entre 394 et 387 av. J.-C., car plusieurs Diomnestos eurent leur nom inscrit sur des listes de victimes durant cette période (**CAT 6. 245**).

<sup>131</sup> **CAT 6. 245**. Ce sont là des hypothèses de Christoph Clairmont qui ne peuvent pas être prouvées.

<sup>132</sup> **CAT 6. 245**.

<sup>133</sup> MARCHIANDI 2011, p. 147.

<sup>134</sup> MARCHIANDI 2011, p. 147.

<sup>135</sup> Nathan Arrington pense que la diffusion de stèles comportant plusieurs membres d'une même famille s'explique par l'obligation de soumettre une *dokimasia* pour briguer certaines magistratures dès la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle (ARRINGTON 2015, p. 217). Lors des *dokimasiai*, les Athéniens « pouvaient être conduits à justifier leur qualité de citoyen » (FEYEL 2007, p. 21). Une stèle funéraire comportant une ascendance avec des citoyens pouvait être une justification satisfaisante (ARRINGTON 2015, p. 217). Aussi pertinente soit-elle, cette remarque ne peut pas expliquer à elle seule le succès des stèles dépeignant l'intérieur de l'*oikos* et comportant plusieurs membres d'une même famille. Il suffit de mettre en regard les stèles funéraires et les vases du V<sup>e</sup> siècle et du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour s'en convaincre.

dire à un *oikos* « désert » dans lequel l'héritier n'existe pas ou n'est plus<sup>136</sup>. Savoir qu'un unique fils célibataire pouvait mourir sur le champ de bataille était une source d'angoisse pour les familles grecques. La question était si importante que la cité n'hésitait pas à intervenir dans la sphère privée pour permettre la persistance d'un *oikos* frappé par la disparition d'un homme qui n'eut pas le temps de faire un enfant<sup>137</sup>

Malgré tout, il est possible que les stèles funéraires aient cherché à dire un peu plus que citoyenneté ou continuité et qu'elles aient mis en scène une sincère unité familiale. La *philia* pouvait être centrale dans le dialogue présenté entre les différents personnages et la *dexiôsis* pouvait être le vecteur.

### **B) Pour une relecture de la *dexiôsis* sur les stèles comportant des hoplites : un geste qui souligne l'unité familiale**

À partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les hoplites représentés sur les stèles sont souvent accompagnés de leur famille proche de manière à souligner l'unité familiale<sup>138</sup>. Pour mettre en avant la puissance des liens unissant les vivants et les morts, le motif de la *dexiôsis* était régulièrement mobilisé. L'analyse de ces scènes gravées sur les stèles et comportant plusieurs figures est encore sujette à débat, mais nous soutenons l'hypothèse selon laquelle la poignée de main entre proches parents pouvait traduire leur unité malgré la rupture générée par la mort. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, André De Ridder voyait au travers de la *dexiôsis* une forme de « réunion de famille<sup>139</sup> » autant qu'un « acte naturel et tout simple par lequel des parents et des époux témoignent de leur union et de leur affection intime<sup>140</sup> ». Sans évoquer dès à présent la question des sentiments, il semble possible que les familles grecques soulignent, au travers de la *dexiôsis*, leur unité autour et en l'absence du défunt. Cette interprétation a été partagée par Karsten Friis Johansen, mais aussi par des auteurs plus récents tels que Nathan Arrington<sup>141</sup>. Ils percevaient la *dexiôsis* comme un lien qui unissaient les vivants et les morts et destinée à magnifier l'unité familiale<sup>142</sup>. La présence de diverses personnes autour du défunt, voire autour

---

<sup>136</sup> DAMET et MOREAU 2017, p. 144.

<sup>137</sup> BERNARD 2000, p. 153.

<sup>138</sup> Les hoplites sont ainsi régulièrement accompagnés de femmes, mais aussi de jeunes enfants (HUMPHREYS 1980, p. 112).

<sup>139</sup> DE RIDDER 1897, p. 380.

<sup>140</sup> DE RIDDER 1897, p. 380.

<sup>141</sup> Pour cet historien, la *dexiôsis* est un « geste qui représente l'unité des membres d'une famille et relie le défunt à cette unité familiale ». Traduction personnelle ; texte original : « *This gesture represents the unity between family members and connects the deceased with the family unit* » (ARRINGTON 2015, p. 220).

<sup>142</sup> DAVIES 1985, p. 629.

de la scène de poignée de main, renforçait ce message d'unité<sup>143</sup>. Certes, les monuments privés étaient destinés à être vus et pouvaient servir les intérêts d'une famille en vue, mais il n'en demeure pas moins que le message porté par la scène pouvait être très sincère et potentiellement émouvant<sup>144</sup>.

La *dexiôsis* qui orne la stèle funéraire des hoplites Érasippos et Meixias semble porter ce message d'unité éternelle (**B50, Planche X**)<sup>145</sup>. Meixias porte l'*himation* et a la main soutenue par un *hoplon* posé contre ses jambes. En face de lui se tient Érasippos sculpté dans la forme standard du guerrier. L'homme est barbu et, comme souvent, il porte un *chiton* à manches courtes ainsi qu'une chlamyde<sup>146</sup>. Il est équipé d'un bouclier et sans doute d'une lance originellement peinte dans son dos<sup>147</sup>. Il est tout à fait probable que la différence de style entre les deux hommes indique qu'Érasippos est mort avant Meixias et que ce dernier a été rajouté après sa mort. Christoph Clairmont pense que la scène pourrait prendre place au cœur de l'Hadès et l'ensemble des éléments symboliseraient les retrouvailles entre les deux hommes après la mort<sup>148</sup>. De plus, l'historien indique qu'Érasippos et Meixias étaient sans doute des frères, ou, tout du moins, les membres d'une même famille<sup>149</sup>. Si l'hypothèse est bonne, nous pouvons finalement imaginer que l'ensemble des éléments de la scène tend à montrer l'unité familiale malgré la mort. Si les deux hommes sont des frères, il est fort probable que les parents à l'origine de la stèle aient cherché à mettre en avant la relation respectueuse qui unissait les deux hommes durant leur vie, mais aussi après leur décès<sup>150</sup>.

Le message d'unité est également perceptible sur le monument funéraire dit de Proklès (**B75, Planche XVII**), mais il est cette fois-ci étendu à l'ensemble d'une famille comportant des individus masculins et féminins. Le *naiskos* dont le mur du fond était originellement peint en rouge comporte quatre personnages<sup>151</sup>. Portant une cuirasse, Proklès semble être le

---

<sup>143</sup> L'historienne considère que les familles athéniennes avaient particulièrement besoin de souligner leur unité après les événements des années 420 av. J.-C. (PEMBERTON 1989, p. 49).

<sup>144</sup> Sur la récupération de la mort des hoplites par les familles importantes, voir ci-dessus, p. 82-85.

<sup>145</sup> Il est tout à fait probable que les hommes soient morts à la guerre. Christoph Clairmont pense que cette stèle est un cénotaphe privé et que les restes des hoplites ont été conservés dans un monument public (CAT 2. 155).

<sup>146</sup> CAT 2. 155 et BERGEMANN 1997, p. 79.

<sup>147</sup> CAT 2. 155 et BERGEMANN 1997, p. 79.

<sup>148</sup> CAT 2. 155.

<sup>149</sup> CAT 2. 155.

<sup>150</sup> Notons tout de même qu'il est possible que les parents à l'origine de la stèle aient cherché à souligner l'excellence des deux hommes, ainsi que les services rendus par la cité au travers de leur tenue. Selon Johannes Bergemann, la tenue de Meixias présente l'homme comme un hoplite mais aussi, en raison de la présence du manteau, comme un citoyen civil. Les services rendus à la cité au quotidien, mais aussi en situation de guerre, sont ici soulignés (BERGEMANN 1997, p. 79).

<sup>151</sup> COLLIGNON 1895, p. 834.

personnage principal du monument funéraire<sup>152</sup>. Le guerrier barbu a le regard tourné vers un vieil homme assis<sup>153</sup>. Les deux hommes sont unis par une poignée de main dont le message est renforcé par la puissance du jeu de regard, ou, pour que nous comprenions bien, entre un père et son fils<sup>154</sup>. Mais les deux hommes ne sont pas seuls. Ils sont accompagnés d'Archippè, femme de Prokléidès et mère de Proklès<sup>155</sup>. Proklès regarde son père et Prokléidès regarde son fils. Archippè, quant à elle, observe aussi tendrement son rejeton. L'homme en cuirasse est au centre des préoccupations et pourtant c'est l'unité familiale qui est célébrée<sup>156</sup>. Sans même s'intéresser à l'inscription qui accompagne le monument, Geneviève Hoffman montre que les trois individus entretiennent des relations apaisées malgré l'épreuve qui les frappe : « les trois personnages sont immobiles, captés dans une relation qui exclut toute rupture comme toute tension<sup>157</sup> ».

Cela dit, l'inscription associée au monument montre bien qu'il ne s'agit pas simplement d'une famille nucléaire, mais bien d'une grande famille qui dépasse la sphère de l'*oikos*. L'inscription est organisée comme suit<sup>158</sup> :

	[Προκλειδης
col.	Σωστρ]άτου
I.1	∴
	[Αιγλιεύς].
col.	Ἀρχίππη ∴
II.3	Μειξιάδου
	Αιγλιόθεν.
col.	
III.5	Προκλειδης
	Πανφίλου
	Αιγλιε[ύ]ς.
col.	Προκλής ∴
IV.8	Προκλειδου
	Αιγλιεύς.

Sally Humphreys a tenté de retracer la généalogie de cette famille en comparant les noms gravés sur l'architrave du monument à d'autres sources épigraphiques mais certains

<sup>152</sup> CAT 3. 460. L'homme dans la fleur de l'âge a également sa main gauche sur l'étui de son glaive (HOFFMANN 1997, p. 29). La main droite est favorisée pour réaliser la *dexiōsis* (MARI 2018, p. 108).

<sup>153</sup> CAT 3. 460. Son père, Prokléidès fils de Sostratos, est assis sur une chaise qui était entourée d'une draperie originellement peinte en bleu (COLLIGNON 1895, p. 834).

<sup>154</sup> CAT 3. 460 et HOFFMANN 2006, p. 71.

<sup>155</sup> Christoph Clairmont précise que la femme est représentée relativement âgée (CAT 3. 460).

<sup>156</sup> Il n'est même pas certain que l'homme soit mort à la guerre (HOFFMANN 1997, p. 29). Christoph Clairmont pense que l'homme peut être mort lors de la bataille de Chéronée et que la stèle aurait été érigée quelques années plus tard (CAT 3. 460).

<sup>157</sup> HOFFMANN 1997, p. 30.

<sup>158</sup> IG. II<sup>2</sup> 5376.

points méritent d'être discutés<sup>159</sup>. Le *naiskos* ainsi que l'inscription montrent que la famille est célébrée verticalement et horizontalement. Sostratos d'Aigilos, cité sur la première colonne, est le père de Prokléidès lui-même père de Proklès<sup>160</sup>. Tous ces hommes ont leur nom gravé sur le monument. Le nom d'Archippè, mère de Proklès et épouse de Prokléidès, est également indiqué. Si l'on en croit Sally Humphreys, cette femme serait la fille d'un certain Meixiadès ainsi que la sœur de Pamphilos. À propos de Pamphilos, Sally Humphreys adopte une formule extrêmement énigmatique que nous ne traduisons pas afin de servir l'argumentation : « *the name of Prokleides son of Pamphilos, apparently named after his mother's brother, was added later* ». La femme désignée ici n'est autre qu'Archippè mais cela pose question. Après une scrupuleuse analyse des inscriptions, il semble plus judicieux de suivre ce qui suit : Pamphilos frère d'Archippè aurait eu un fils avec une femme encore inconnue. L'enfant aurait été appelé Prokléidès en l'honneur de la « famille nucléaire » d'Archippè à laquelle Pamphilos souhaite être rattaché. En effet, le nom de ce dernier ainsi que celui de son fils ont été rajoutés bien après l'érection du monument<sup>161</sup>. Si l'hypothèse que nous soutenons est vraie, c'est l'unité de la famille au sens large qui est célébrée. Verticalement, la *dexiôsis* célèbre l'unité entre un père et son fils, voire par extension, avec son grand-père. Archippè, quant à elle, joue un rôle important. Elle est un maillon qui unit deux familles soudées par le mariage et magnifiée comme un tout malgré la mort qui en a frappé les membres. Dans ce cadre, la *dexiôsis*, qui est centrale dans cette iconographie funéraire, devient un symbole « de la solidarité, de l'unité et de la concorde – en un mot de la *philia* – qui lient les membres de l'*oikos*<sup>162</sup> ». Sur cette stèle, comme sur de nombreuses autres, les commanditaires n'ont pas cherché à célébrer un seul guerrier, mais bien, l'ensemble des liens qui unissent une large famille<sup>163</sup>. Or, ces liens soulignant la transmission de la citoyenneté étaient aussi teintés de la *philia* dont l'importance a longtemps été négligée par les historiens. C'est sous cet angle que l'on peut tenter d'analyser une stèle retrouvée dans la nécropole d'Ambelaki au début du XX<sup>e</sup> siècle, sur laquelle toutes les figures représentées sont nommées (**B76, Planche XVII**). On trouve, en particulier, Lysimènos fils de Théainétos du dème de Kephallè, qui est représenté en hoplite et dont la position excentrée sur la stèle laisse

<sup>159</sup> « IG II<sup>2</sup> 5374, 5376, 5378 and 5378 commemorate Pamphilos and Archippe children, of Meixiades of Aigilia (5374), Archippe with her husband Prokleides son of Sostratos of Aigilia and their son Prokles (5376; the name of Prokleides son of Pamphilos, apparently named after his mother's brother, was added later), Prokleides' parents Sostratos and Praxagora (5378) and Sostratos again, with Prokleides (5379). Pamphilos and his son have been drawn into the circle of Archippe's affines : the earlier age of marriage of women made this probably a not uncommon occurrence » (HUMPHREYS 1980, p. 118-119).

<sup>160</sup> La femme de Sostratos n'est pas mentionnée, mais Sally Humphreys pense qu'elle s'appelait Praxagora (HUMPHREYS 1980, p. 118).

<sup>161</sup> HUMPHREYS 1980, p. 119.

<sup>162</sup> MARCHIANDI 2011, p. 146.

<sup>163</sup> LEADER 1997, p. 697.

penser qu'il n'est pas mort en premier<sup>164</sup>. L'homme est entouré de plusieurs personnes qui semblent composer sa famille proche. Le guerrier pose, en effet, sa main sur le sommet de la tête d'un jeune garçon représenté nu<sup>165</sup>. Dans le même temps, il observe la réalisation d'une poignée de main qui unit une femme et un homme<sup>166</sup>. Cette femme, nommée Chairestrate fille d'Aristandros, est sans doute la mère du guerrier et l'épouse de Théainétos fils de Lysiménès<sup>167</sup>. Ce monument est particulièrement précieux des yeux de Christoph Clairmont, car il fait partie des rares productions laissant transparaître la célébration de l'unité familiale ainsi que la solidité des liens qui unissent les différents individus évoluant au sein de l'*oikos*<sup>168</sup>. Grâce aux cinq lignes gravées sur le monument, nous pouvons identifier les personnages<sup>169</sup>. Ces inscriptions permettent ainsi d'inclure l'ensemble des individus représentés au sein d'un même cercle. En effet, deux autres hommes présents sur le monument sont également mentionnés dans l'inscription. Il s'agit d'Hermiadès et de Nikostratos. Or, la famille a pris soin de faire ajouter la mention « fils de Théainétos du dème de Kephallè ». Nous sommes donc passés à l'image immuable d'une famille nucléaire, c'est-à-dire d'un couple entouré de leurs enfants dont l'un, Lysiménès, est équipé de la parure hoplitique. Au travers de cette stèle, c'est bien l'unité familiale – entendue comme valeur sociale et comme réalité – qui est célébrée<sup>170</sup>.

Ainsi, même s'il est vrai que les stèles funéraires donnent à voir des *oikoi* modelés par les valeurs de la cité dont les motifs étaient stéréotypés, il n'en demeure pas moins que certaines stèles pouvaient laisser transparaître émotions et sentiments<sup>171</sup>.

---

<sup>164</sup> BERGEMANN 1997, p. 63. Il est équipé notamment d'un *chiton*, d'une chlamyde qui est enroulée autour de son épaule gauche, ainsi que d'une cuirasse. La personne qui est morte en premier semble plutôt être la mère de ce guerrier : Chairestrate fille d'Aristandros (CAT 5. 910).

<sup>165</sup> CAT 5. 910.

<sup>166</sup> CAT 5. 910.

<sup>167</sup> Le père du guerrier.

<sup>168</sup> CAT 5. 910.

<sup>169</sup> IG II<sup>2</sup> 6355.

<sup>170</sup> Pour une autre stèle qui pourrait représenter l'unité familiale au travers d'une *dexiôsis*, voir (B77, Planche XIX). La stèle pourrait représenter un hoplite avec son grand-père.

<sup>171</sup> « En premier lieu, des éléments naturalistes se transforment en symboles iconographiques conventionnels, dans le but de communiquer sans équivoque à l'observateur ancien l'âge des personnages représentés, les relations qui les lient, leur rang économique, parfois aussi leurs sentiments (la douleur, la mélancolie, le regret) » (MARCHIANDI 2011, p. 143).

### III. Approcher les émotions grâce aux femmes autour des hoplites : manque, souffrance et affection

#### A) Refuser la mort : quand les femmes retardent le départ de leurs époux sur les stèles funéraires et sur les lécythes

Nous avons ouvert notre mémoire avec la mention d'une femme laconienne remettant un bouclier à son fils et tenant ces mots : « mon enfant, ou avec lui, ou sur lui<sup>172</sup> ». Cette femme, s'exprimant au travers de la plume de Plutarque, semblait faire passer la loi de la cité devant ses propres sentiments et émotions. Dans le même ordre d'idées, d'autres sources mentionnent l'histoire de femmes ayant tué leurs propres fils après que ces derniers se sont montrés lâches à la guerre<sup>173</sup>. Plutarque raconte l'histoire d'une femme qui a décidé de tuer son fils afin de couvrir la honte de celui-ci, revenu vivant du champ de bataille :

« L'une d'elles, regardant son fils s'approcher, s'enquit du sort de la patrie ; sur sa réponse : "Tout le monde a péri", elle ramasse une tuile, qu'elle lui lança, et l'abattit de cette manière en disant : "Et toi, on t'a envoyé pour nous annoncer la fatale nouvelle ? »<sup>174</sup>.

Mais n'y a-t-il pas ici un mirage spartiate ? Ne s'agit-il pas d'un discours policé et conforme au discours officiel de la cité ? Charles Delattre a bien montré que l'historien devait se montrer très prudent à la lecture des discours mis dans la bouche des femmes par des auteurs masculins, voire, par des étrangers<sup>175</sup>. Au travers de la parole des Laconiennes, c'est la cité spartiate idéale qui se dessine en creux<sup>176</sup>. De plus, un certain nombre de sources attiques – que nous ne pouvons certes pas appliquer au cas spartiate – indiquent à l'inverse que les femmes, désespérées à l'idée d'affronter la mort d'un fils ou d'un époux, ont pu chercher à retarder leur départ autant que possible.

Un exceptionnel passage de Thucydide, mobilisé lui aussi pour ouvrir notre mémoire, met en scène toute la tension émotionnelle qui précède le départ des hoplites et autres guerriers pour la Sicile :

---

<sup>172</sup> Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, Laconiennes, (Anonymes), 16 (annexes **PLU 4**).

<sup>173</sup> POMEROY 1998, p. 51.

<sup>174</sup> Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, Laconiennes, (Anonymes), 5 (Annexes **PLU 2**).

<sup>175</sup> « Pour chercher la voix des femmes antiques, nous n'avons plus, c'est une évidence, qu'un matériau textuel qui les met singulièrement à distance, soit que nos documents ne reprennent tout simplement pas les paroles des femmes, soit qu'ils les transmettent en un discours sans cesse indirect, médiatisé par la voix d'un narrateur, transcripteur, auteur qui, même lorsqu'il semble s'effacer, reste néanmoins particulièrement opaque. La voix des femmes ne nous parvient a priori pas telle qu'elle s'est fait entendre, mais telle qu'on a bien voulu la représenter : même s'il peut y avoir coïncidence entre l'une et l'autre forme, le fait que la voix féminine est en représentation, et non en nature, doit nous inciter à la prudence » (DELATTRE 2012, p. 1).

<sup>176</sup> DELATTRE 2012, p. 3-4.

« Avec eux était également descendu pour ainsi dire tout ce qu'il y avait encore de monde dans la ville, citoyens et étrangers. Des gens du pays ; chacun accompagnait les siens : qui des amis, qui des parents, d'autres leurs fils. Durant le trajet, leurs espoirs se mêlaient de larmes : ce serait la conquête sans doute, mais, les hommes, les reverrait-on ? »<sup>177</sup>.

Quelques remarques s'imposent pour comprendre que l'historien exprime, avec toute la retenue des Anciens, les profondes émotions des familles des combattants. Ici, il n'est pas question de *génos* et encore moins de la gloire familiale. Il est question de la famille nucléaire traduite par l'expression « les siens ». Ce sont des pères et des mères qui accompagnent un fils ainsi que des épouses saluant pour la dernière fois, peut-être, un mari. De plus, Thucydide ne dépeint pas des aurevoirs mais plutôt des adieux. L'historien rédige son histoire, ou tout du moins la retravaille, après la fin de la guerre<sup>178</sup>. Il sait donc pertinemment que cette expédition fut un fiasco, qu'elle coûta la vie à de nombreux hoplites et qu'elle décima les *oikoi*. Lorsqu'il écrit « les hommes, les reverrait-on ? », il connaît déjà la réponse. Ainsi, replacées dans leur contexte, les larmes évoquées par l'historien ne sont plus des larmes d'espoir mais bien des larmes de chagrin. D'ailleurs, quelques sources mentionnent des larmes de femmes lors du départ d'un fils ou d'un époux pour la guerre. Sur un ton réprobateur, Praxithéa déclare dans l'*Érechthée* d'Euripide : « les larmes des mères, qui font escorte à leurs fils au moment où ils partent pour le combat, ont souvent amolli leur courage<sup>179</sup> ». Enfin, et c'est là l'essentiel, les familles mentionnées cherchent à ralentir le temps, à construire des aurevoirs dignes aux allures d'adieux et, en dernier lieu, à sauver les secondes qui peuvent l'être en compagnie d'un être cher. Les plus sceptiques considéreront peut-être que ce sont là divagations et surinterprétations du récit de l'historien. Or, les sources iconographiques – et les lécythes à fond blanc notamment – semblent soutenir la thèse de l'existence d'adieux interminables destinés à retarder le moment de la séparation et donc de la mort de l'hoplite.

Nathan Arrington a montré que les peintres pouvaient représenter des scènes d'adieux traduisant la crainte des épouses et des mères de ne jamais revoir fils et époux<sup>180</sup>. L'historien a ainsi proposé un brillant commentaire d'un lécythe à fond blanc attribué au peintre d'Achille et conservé au musée national archéologique d'Athènes (**Figure 15**). Le vase présenté comme un chef-d'œuvre par Nathan Arrington dépeint une scène domestique<sup>181</sup>. Un hoplite tient son

---

<sup>177</sup> Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, VI, 30, 2 (annexes **THU 28**).

<sup>178</sup> Thucydide mourut entre 399 et 396 av. J.-C., c'est-à-dire bien après la fin de la guerre. Le fait qu'il mourut sans pouvoir terminer son œuvre montre bien qu'il continuait de travailler sur son récit bien après la défaite athénienne (ROUSSEL 1964, p. VI).

<sup>179</sup> Pour un commentaire et un parallèle avec la cité spartiate, voir BERNARD 2000, p. 117.

<sup>180</sup> ARRINGTON 2015, p. 270.

<sup>181</sup> ARRINGTON 2015, p. 270.

bouclier de la main gauche et il regarde son casque qui semble lui renvoyer son reflet. Au prime abord, la femme assise sur une chaise semble complètement étrangère à la scène. En effet, elle ne regarde pas son époux et dirige très légèrement son regard vers le sol<sup>182</sup>. D'ailleurs, c'est bien la partie basse du lécythe qui réunit les deux protagonistes. En effet, la femme place ses deux pieds au-dessus de ceux de l'hoplite. Elle semble ainsi essayer de le retenir sans l'affronter directement et sans avoir à croiser son regard. En un mot, elle veut que l'homme reste au sein de l'*oikos*. Pour Nathan Arrington, le détail des pieds montre que la femme n'a que faire de la gloire et des discours de la cité et qu'elle représente plutôt le deuil et les souffrances personnelles des femmes perdant un homme à la guerre<sup>183</sup>. L'iconographie et la nature même du lécythe à fond blanc peuvent laisser penser que l'homme est mort. Cela renforcerait indéniablement la puissance du message de la scène représentée. La femme a tenté de retenir l'hoplite, mais il est parti quand même et il est mort laissant la femme seule et endeuillée. Le timide geste amorcé par la main droite de la femme traduit alors son mal-être face à la perte<sup>184</sup>. La tension dramatique de la scène repose alors tout entière sur la présence de l'équipement hoplitique au sein de l'*oikos* comme le rappelle Geneviève Hoffmann : « Le thème est transposé dans un cadre privé pour dramatiser, semble-t-il, le moment choisi : l'hoplite, supposé mort au combat et pourvu seulement d'une partie de ses armes, salue sa femme, ses parents, dans une scène comprise comme une scène d'adieux<sup>185</sup> ».

---

<sup>182</sup> Ce motif fait formidablement écho à la stèle d'Hyppilos et Timokrite sur laquelle une femme regarde au sol. Pour Christoph Clairmont, il s'agit d'une scène d'adieux durant laquelle Timokrite concentre son regard sur la *dexiôsis* pour éviter de croiser celui de son époux (**B79, Planche XVIII**). Par ailleurs, une stèle ou un relief votif comportant également de potentiels aurevoirs est absolument unique. Elle présente, en effet, une scène de libation (**B80, Planche XVIII**).

<sup>183</sup> ARRINGTON 2015, p. 270.

<sup>184</sup> ARRINGTON 2015, p. 270.

<sup>185</sup> HOFFMANN 1997, p. 29.



*Figure 15 : Lécythe à fond blanc présentant une femme qui évite le regard du guerrier, attribué au peintre d'Achille, Athènes, Musée national archéologique, 1818. D'après ARRINGTON 2015, p. 271.*

En revanche, certains chercheurs à l'instar d'Élizabeth Pemberton, refusent de voir des scènes d'adieux exprimées au travers de la *dexiôsis* même lorsqu'un soldat quittant l'*oikos* est représenté<sup>186</sup>. Pourtant, des scènes d'adieux associées à un contact physique sont évoquées dans les sources littéraires et notamment chez Homère au moment des adieux entre Ulysse et Pénélope :

« Pénélope. - Ma valeur, ma beauté, mes grands airs, Eurymaque, les dieux m'ont tout ravi, lorsque, vers Ilion, les Achéens partirent, emmenant avec eux Ulysse, mon époux ! Ah ! S'il me revenait pour veiller sur la vie, que mon renom serait et plus grand et plus beau ! Je n'ai plus que chagrins, tant le ciel me tourmente !... Le jour qu'il s'en alla loin du pays natal, il me prit la main droite au poignet »<sup>187</sup>.

Tous les Grecs savaient bien qu'Ulysse allait retrouver Ithaque et Pénélope après avoir triomphé de toutes les épreuves placées sur son chemin. Cela, Ulysse n'en avait pas la moindre idée ; et dans cette scène racontée par Homère l'aurevoir est également un adieu. Le héros indique d'ailleurs que sa propre mort était probable. Or, tout au long de cette scène, Ulysse tient le poignet droit de sa femme. Certes, il ne s'agit pas tout à fait d'une *dexiôsis* car il aurait fallu

<sup>186</sup> Pour l'auteure, le geste de la *dexiôsis* symbolise uniquement l'unité familiale tout au long du V<sup>e</sup> siècle et il n'est pas question d'y voir une quelconque scène d'adieu (PEMBERTON 1989, p. 48-49).

<sup>187</sup> Homère, *Odyssée*, XVIII, 257-276 (annexes **HOM 21**).

pour cela que les paumes des deux époux s'effleurent. Ce geste, appelé une *cheir' epi karpô*, est souvent réservé aux hommes tenant leur femme, mais sa signification ne semble pas vraiment éloignée de celle de la *dexiôsis*<sup>188</sup>. Certes, une *cheir' epi karpô* traduisait la domination de l'homme sur la femme, mais le geste n'était pas fondamentalement différent de la poignée de main. Contrairement à ce que pense Elizabeth Pemberton, le geste de la *dexiôsis* ou *cheir' epi karpô* est ici associé à une scène d'adieux en plus de souligner l'unité familiale comme le rappelle Fransesco Mari :

« Au moment de quitter Ithaque, Ulysse ne sait si les Achéens seront en mesure de vaincre les Troyens ni combien de temps va leur demander cette tâche. Il craint toutefois de ne jamais revenir aux plages de sa patrie. Les dernières paroles qu'il adresse à Pénélope constituent donc son congé ultime et contiennent des instructions d'autant plus importantes qu'il ne pourra pas veiller personnellement à ce qu'elles soient suivies. Voilà donc qu'Ulysse saisit la main droite de Pénélope au poignet, sans doute pour mettre un accent « définitif » sur son propos. Ses instructions concernent l'οἶκος, qu'il confie à sa femme tant que Télémaque n'aura pas atteint la maturité et ne pourra prendre le relais de son père (σοὶ δ' ἐνθάδε πάντα μελόντων). Avant la séparation, l'union des mains d'Ulysse et de Pénélope ressoude le couple des maîtres de maison par la ré-évocation du lien matrimonial qui les unit et garantit la stabilité de l'οἶκος. C'est dans le cadre de cette unité d'intentions et d'objectifs qu'Ulysse inscrit ses volontés »<sup>189</sup>.

En un mot, l'ensemble des jeux de regard, les contacts physiques et le langage corporel des hoplites et de leur entourage dépeints sur les stèles funéraires et sur les vases montrent qu'ils étaient reliés par des liens affectifs très forts et que la perspective de leur décès était insupportable.

## **B) Dire l'affection ou la *philia* après la mort**

Les historiens des émotions spécialisés dans les époques moderne et contemporaine sont bien avantagés lorsqu'il s'agit d'étudier les sentiments amoureux ou les liens unissant maris et femmes. Ainsi, Clémentine Vidal-Naquet a montré dans un brillant ouvrage que l'amour partagé entre les membres de certains couples transparait au travers des mots inscrits sur les lettres de poilus<sup>190</sup>. Or, les Antiquisants n'ont ni lettres, ni journaux intimes, ni sérénades

---

<sup>188</sup> « Sans aucun doute, A. Boegehold a raison de différencier la *χεῖρ ἐπὶ καρπῶ* de la *δεξιόσις* à proprement parler : à la différence de ce qui se passait en dehors de l'*oikos*, il était en effet admis qu'un homme touche la main de sa femme, mais plutôt au niveau du poignet. La différence d'endroit tient à la symbolique maritale, qui réservait à la femme un rôle de second plan dans le couple » (MARI 2018, p. 115).

<sup>189</sup> MARI 2018, p. 117.

<sup>190</sup> « Dans leurs lettres s'expriment des sentiments et s'énoncent des pratiques sexuelles cantonnées en général à l'espace privé. Ainsi, les correspondances rédigées pendant le conflit donnent-elles accès, pour la première fois à cette échelle, à une forme d'intimité amoureuse et conjugale [...] Les millions de couples séparés par la mobilisation sont plongés dans un régime émotionnel nouveau, en rupture avec celui de l'avant-guerre, qui

indiquant clairement l'existence d'élans amoureux ou, au moins, affectifs au sein des *oikoi*. Mais, à bien y regarder, certaines stèles funéraires semblent témoigner de sentiments qui dépassent largement la célébration de l'unité familiale, ou bien, qui donnent à voir un peu plus que des scènes d'aurevoirs. Et si les hoplites qui mourraient sur le champ de bataille étaient aussi des hommes chéris par leur épouse ainsi que des fils adorés de leur mère ? Serait-il possible d'approcher l'hoplite comme un être aimé et dont le sacrifice témoigne de tout l'amour que lui apportait son *oikos* ?

La stèle de Philoxenos et Philoménè invite à répondre positivement et semble montrer que l'épreuve de la guerre incite à exprimer sentiments et émotions (B2). À première vue, la stèle funéraire semble plutôt classique. Philoxenos est représenté barbu et dans la fleur de l'âge<sup>191</sup>. L'homme est équipé d'un *chiton*, d'une cuirasse à deux rangées de ptéryges, d'un casque attique et d'un bouclier soutenu par son bras gauche et dont la poignée était originellement peinte<sup>192</sup>. Le peu de soin apporté à ses orteils laisse penser qu'il devait porter des bottes dont la peinture a disparu<sup>193</sup>. La tenue de Philoxenos est donc relativement complète. Or, à l'époque classique, l'équipement militaire sert souvent à souligner la souffrance d'adiieux privés<sup>194</sup>. Ainsi, Philoxenos équipé de sa panoplie hoplitique « témoigne des liens qui l'unissent à sa femme<sup>195</sup> » au sein de l'*oikos*. La stèle est sans doute inspirée de l'œuvre du Peintre d'Achille qui se plaisait à mettre en image les émotions exprimées par les membres du foyer<sup>196</sup>.

Ensuite, le guerrier est relié à Philoménè – son épouse – à l'aide d'une *dexiôsis* qui forme, selon Élise Pampanay, un « dialogue d'époux<sup>197</sup> ». Philoménè se tient fermement devant son mari et porte quant à elle un *chiton* et un *himation*<sup>198</sup>. Le message transmis par cette iconographie funéraire est renforcé par le fait que Philoxenos est très certainement mort sur le champ de bataille<sup>199</sup>. Nathan Arrington indique qu'il est « impossible de dire si cet homme est

---

convoque les notions de déchirure, de manque affectif et sexuel, de désir, de peur de la mort, d'urgence du partage, d'espoir, d'abattement » (VIDAL NAQUET 2021, p. 335-336). Lire en particulier le chapitre 6 intitulé « Les intimités en partage ».

<sup>191</sup> CAT 2.121 et GROSSMANN 2001, p. 15.

<sup>192</sup> CAT 2.121. Par ailleurs, Élise Pampanay indique que cette tenue est très complète, ce qui est remarquable pour l'époque classique (PAMPANAY 2020, p. 25).

<sup>193</sup> GROSSMANN 2001, p. 15.

<sup>194</sup> HOFFMANN 1997, p. 29.

<sup>195</sup> HOFFMANN 1997, p. 29.

<sup>196</sup> CAT 2. 121.

<sup>197</sup> « Ce dialogue est à envisager au sens large comme une situation de communication qui comprend plus d'une voix, entre le monument lui-même et la famille du défunt, ou avec les passants, spectateurs et lecteurs potentiels du relief figuré et de l'inscription » (PAMPANAY 2020, p. 24-25).

<sup>198</sup> CAT 2. 121 et PAMPANAY 2020, p. 25.

<sup>199</sup> Janet Burnett Grossman pense qu'il est mort à la guerre. Elle se base uniquement sur la tenue de l'homme, ce qui ne peut pas être retenu comme une preuve solide (GROSSMANN 2001, p. 15).

mort à la guerre<sup>200</sup> », mais c'est sans compter sur les listes de victimes érigées systématiquement par la cité athénienne. Le monument a été dressé vers 410 av. J.-C., période durant laquelle plusieurs Philoxenos ont perdu la vie. Un premier homme portant ce nom est mentionné sur une liste de victimes datée entre 428 et 422 av. J.-C., mais cette dernière est trop ancienne pour qu'il s'agisse de l'homme de la stèle en question<sup>201</sup>. En revanche, vers 410 ou 409 av. J.-C., deux hommes appelés Philoxenos ont vu leur nom gravé sur une liste de victimes<sup>202</sup>. Il n'est donc pas certain que l'homme représenté sur notre stèle soit tombé à la guerre, mais sa mort prématurée sur un champ de bataille semble tout à fait probable. Ainsi, cette stèle peut commémorer une perte très importante pour Philoménè qui voit Philoxenos partir très tôt<sup>203</sup>. De plus, si l'homme est bel et bien mort au combat, cette iconographie funéraire pourrait dépeindre le départ tragique de Philoxenos répondant à son devoir<sup>204</sup>.

En plus d'insister sur l'importance des adieux, la poignée de main échangée par les époux témoigne de « l'entente cordiale<sup>205</sup> » qui les unissait quotidiennement. Le message d'harmonie entre Philoxenos et Philoménè est alors renforcé par un « échange intense de regard<sup>206</sup> » qui accompagne la poignée de main. Il semble nécessaire de prendre en compte l'aspect physique, voire matériel, de la *dexiôsis* pour comprendre le sens qu'elle revêt précisément sur cette stèle. Ce geste régulièrement représenté dans l'iconographie funéraire et ayant un sens qui varie en fonction des contextes était aussi réalisé dans la vraie vie<sup>207</sup>. Or, il s'agit d'un aspect qui a souvent été négligé par les historiens. Geneviève Hoffmann a pourtant démontré que s'intéresser à cet aspect de la *dexiôsis* permet de prendre toute la mesure de l'évolution de la signification de la poignée de main<sup>208</sup>. À l'époque archaïque, mais aussi durant une partie de l'époque classique, la *dexiôsis* soulignait l'unité civique<sup>209</sup>. Mais à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le geste symboliserait, dans certains cas, l'affection mutuelle<sup>210</sup>. L'étude de plusieurs stèles funéraires<sup>211</sup>, qui ne comportent certes pas d'hoplites, fait dire à l'historienne :

---

<sup>200</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *it is not possible to tell if the figure in the Getty relief perished in battle* » (ARRINGTON 2015, p. 220).

<sup>201</sup> **CAT 2. 121.**

<sup>202</sup> **CAT 2. 121.**

<sup>203</sup> En effet, rien n'indique que Philoménè est elle aussi décédée au moment de l'érection du monument (PAMPANAY 2020, p. 25).

<sup>204</sup> PAMPANAY 2020, p. 25.

<sup>205</sup> PAMPANAY 2020, p. 26.

<sup>206</sup> PAMPANAY 2020, p. 26.

<sup>207</sup> « Il était en effet admis qu'un homme touche la main de sa femme, mais plutôt au niveau du poignet » (MARI 2018, p. 115).

<sup>208</sup> HOFFMANN 2006, p. 72.

<sup>209</sup> **Voir ci-dessus, p. 146-150.**

<sup>210</sup> HOFFMANN 2006, p. 72.

<sup>211</sup> Voir notamment : **CAT 2. 421 et 2. 336a.**

« Le contact physique recherché par la poignée de main ou traduit par d'autres gestes d'affection, cherche à inclure pour toujours les personnages, tous les personnages, dans le même espace-temps. Certes, parmi les présents, il est en est un pour qui le monument a été érigé, mais dans le temps du souvenir, il restera à jamais vivant et inclus dans le cercle solidaire de la parenté. Il s'agit donc de souligner par des échanges dont la poignée de main est le plus explicite, un contact physique que la mort n'avait pas encore rendu impossible par son cortège de souillure »<sup>212</sup>.

D'aucuns diront que ce contact physique cherche avant tout à souligner l'unité familiale que même la mort ne peut briser et ce serait certainement très vrai. Mais, il ne faut pas négliger les sentiments qui sont ceux des survivants lors de l'érection de monuments représentant une poignée de main. Mobiliser ce *topos*, c'est aussi faire reculer la mort et adoucir le deuil. La *dexiôsis* peut aussi servir à souligner la grandeur de sentiments mutuels qui perdurent après la mort comme le montre – peut-être – la stèle de Mika et Amphidémos (**B81**).

L'homme est représenté en armes. Son corps est recouvert par un *chiton* attaché par une ceinture, ainsi que d'une chlamyde qui dépasse de part et d'autre de son *hoplon*. Il est également équipé d'un casque qui semble être un *pilos*<sup>213</sup>. Pour Christoph Clairmont, il est tout à fait probable que l'homme soit mort à la guerre et qu'il soit représenté ici en compagnie de sa femme<sup>214</sup>. Comme de nombreuses femmes sculptées sur les stèles funéraires, Mika est assise. Or, la position de ses mains est un détail qui la distingue de toutes les autres femmes représentées sur les stèles. Elle semble réaliser une poignée de main avec Amphidémos ; mais à bien y regarder cette *dexiôsis* n'en est pas une. Christoph Clairmont écrit à raison qu'il s'agit plutôt de l'appui d'une main sur une autre, paume contre paume<sup>215</sup>. Comment interpréter ce geste ? S'agit-il d'une simple liberté prise par l'artiste à l'origine de la stèle ou ce geste porte-t-il un message<sup>216</sup> ? En l'état actuel de la recherche, il semble bien difficile de répondre à cette question, mais nous proposons ici notre interprétation. Nous avons montré plus haut que la matérialité du geste devait être prise en compte. En déposant sa paume contre celle de son époux, Mika crée un lien très clair entre elle et son mari. Ne serait-il pas possible que l'union des mains des deux époux rappelle aussi leurs liens matrimoniaux ? Francesco Mari a bien montré qu'avant « la séparation, l'union des mains d'Ulysse et de Pénélope ressoude le couple des maîtres de maison par la ré-évoation du lien matrimonial qui les unit<sup>217</sup> ». Certes, de nombreux mariages n'étaient pas des mariages d'amour et il s'agissait avant tout d'une affaire

---

<sup>212</sup> HOFFMANN 2006, p. 72.

<sup>213</sup> CAT 2. 205.

<sup>214</sup> CAT 2. 205.

<sup>215</sup> CAT 2. 205.

<sup>216</sup> Le sculpteur Aristandros est peut-être à l'origine de la stèle (CAT 2. 205).

<sup>217</sup> MARI 2018, p. 117.

d'hommes. Mais ne nous y trompons pas et ne laissons pas la misogynie des Grecs fausser notre regard<sup>218</sup>. Il pouvait exister – et les sources sont très claires sur ce point – des mariages placés sous le signe de l'affection mutuelle. Platon et Aristote, par exemple, mettaient la notion de *philia* au centre de l'analyse des sentiments qui unissaient mari et femme<sup>219</sup>. De la même manière, Plutarque indique clairement que Cimon chérissait passionnément son épouse légitime<sup>220</sup> :

« Ce qui est sûr, c'est qu'il [Cimon] eut pour son épouse légitime Isodicè, fille d'Euryptolémus, lui-même fils de Mégaclês, une passion très vive, et qu'il fut fort affecté par sa mort, s'il faut en croire les élégies qui furent écrites à son attention pour le consoler de son deuil »<sup>221</sup>.

En plus de montrer que Cimon aimait tendrement sa femme, ce passage de Plutarque indique clairement que l'épreuve de la mort et de la perte pouvaient être révélatrice de sentiments et émotions. À la lumière de ces exemples, il semble tout à fait possible que le geste unissant Mika et Amphidémus soit un geste symbolisant leurs sentiments. Ainsi, il semble pertinent de voir les deux époux – mais aussi Philoxenos et Philoménè – comme les membres de couples que la mort est venue briser prématurément et qui a précipité la fin du mariage. Dans ce contexte, la *dexiôsis* ou la pression d'une main contre l'autre peuvent apparaître comme le refus de la mort de l'hoplite et comme la persistance de sentiments plus forts que le trépas. Ainsi, Élise Pampanay propose de voir au travers de la stèle de Philoxenos et Philoménè un dialogue – libéré de toute temporalité contraignante – entre deux époux qui sont égaux et qui se veut plus fort que la séparation<sup>222</sup>. L'historienne imagine alors un dialogue « où chacun prononce le nom de l'autre<sup>223</sup> » à un moment où les stèles funéraires ne dépeignent plus l'héroïsme des guerriers remplacé par la représentation de la perte<sup>224</sup>. Or, pour ces deux noms, le hasard a voulu qu'ils soient « composés du terme "φιλο" qui signifie aimer<sup>225</sup> ». Nous

---

<sup>218</sup> Dès le début des années 1980, Georges Raepsaet remettait en cause l'historiographie sur le mariage grec : « En dehors de la tradition misogyne, universelle et intemporelle, les témoignages directs permettant de définir le mariage légitime athénien par l'absence de relations sentimentales et d'accord intime, par le mépris ou l'indifférence sont rares » (RAEPSAET 1981, p. 679-680).

<sup>219</sup> RAEPSAET 1981, p. 682.

<sup>220</sup> Georges Raepsaet fait confiance à cette affirmation de Plutarque (RAEPSAET 1981, p. 680).

<sup>221</sup> Plutarque, *Vie d'Aristide*, 21, 2-5 (annexes **PLU 8**).

<sup>222</sup> Philoménè ne baisse pas la tête en signe de modestie comme le font généralement les femmes sur les stèles funéraires. Elle regarde ainsi profondément son époux (GROSSMANN 2001, p. 15).

<sup>223</sup> PAMPANAY 2020, p. 26.

<sup>224</sup> « Au temps de l'évaluation a succédé le temps de la compassion. À l'*aei* des valeurs intangibles d'une élite, est préférée la confiance en une humanité toujours capable de concevoir le sentiment tragique de la vie » (HOFFMANN 1997, p. 38).

<sup>225</sup> PAMPANAY 2020, p. 26.

imaginons alors aisément avec Élise Pampanay ce que ressentait un Grec passant devant cette stèle et qui lisait cette inscription<sup>226</sup> :

« L'adieu est aussi bien dit entre époux sur la stèle grâce à ce geste que grâce à ces deux noms, susceptibles d'être prononcés à haute voix par le passant. On peut même aller plus loin et imaginer que ces deux noms gravés et séparés par cette barre verticale, qui devient en quelque sorte un trait d'union, miment un dialogue entre les deux époux, où chacun prononcerait le nom de l'autre<sup>227</sup> ».

Quelques autres stèles encore en notre possession ressemblent plus ou moins à la stèle de Philoxenos et Philouménè. Peut-être moins réussies ou moins bien conservées, elles ne provoquent pas les émotions que l'on pourrait ressentir lors de la découverte des deux époux représentés sur la stèle du Getty Museum. Pourtant, une fois observées en ayant en tête les travaux d'Élise Pampanay, elles ne semblent plus si différentes de la stèle de Philoxenos et Philouménè. Ainsi une stèle comportant trois personnages peut permettre d'approcher les émotions des individus (**B82, Planche XIX**). Sur ce monument un homme dans la fleur de l'âge serre la main d'une femme qui semble être sa jeune épouse<sup>228</sup>. Par ce geste l'homme, qui est peut-être mort à la guerre, dit adieu à sa femme. Sur la droite un homme plus vieux joue le rôle du passant. Se tenant le menton, il assiste solennellement à un « dialogue d'époux » et à de déchirants adieux.

\* \*  
\*

La « belle mort » est une immense tromperie ainsi qu'un terrible mensonge construit et diffusé dans les cités grecques des époques archaïque et classique. La mort a toujours été atroce. Les hoplites souffraient et leurs familles respectives pleuraient. Les théâtres d'affrontement des batailles hoplitiques devenaient rapidement une immense toile teintée de sang, de selles et de cadavres. La guerre hoplitique était particulièrement létale et, si les combats n'achevaient pas les hommes, elle marquait souvent durablement l'ensemble de leur corps. Beaucoup, d'ailleurs, périrent loin du champ de bataille après avoir reçu un coup provoquant une blessure mortelle. Or, la cité n'avait d'yeux que pour les « beaux morts » et seulement pour les braves. Les fuyards, les blessés et les suicidaires pouvaient bien attendre l'Hadès dans l'indifférence

---

<sup>226</sup> L'historien Angelos Chaniotis écrit que les inscriptions devaient être lues à haute-voix, comme c'était le cas pour les lamentations devant une stèle funéraire (CHANIOTIS 2012a, p. 302).

<sup>227</sup> PAMPANAY 2020, p. 26.

<sup>228</sup> L'homme est représenté vêtu d'un *chiton*, d'une ceinture et d'une chlamyde qui lui couvre les deux épaules et vraisemblablement une partie du dos. Il est équipé des armes de l'hoplite, c'est-à-dire d'un bouclier et d'une lance dont les contours sont aujourd'hui quasi-invisibles. Sa femme se tient droite devant lui (**CAT 3. 171**).

publique et dans l'obscurité. Ne soyons pas dupes, l'entourage des hoplites savait que ces citoyens-soldats avaient perdu la vie – ou une partie de leur corps – après avoir subi des épreuves terribles et des douleurs atroces. Or, ces familles ne pouvaient exprimer leur souffrance qu'au travers de pratiques, attitudes et rituels très codifiés. Derrière ce masque affiché en public, beaucoup d'endeuillés – et c'est notre intime conviction – étaient profondément attristés par la mort d'un des leurs. Certaines sources – iconographiques notamment – nous laissent entrevoir que les parents aimaient leurs enfants et que certaines femmes chérissaient leur époux.

En fait, l'imbrication des sphères publiques et des sphères privées ou, pour le dire autrement, les injonctions permanentes de la cité à l'*oikos* ont élaboré une certaine idée de la famille grecque qui a contaminé nos sources. Prendre à la lettre le discours des orateurs ou étudier les stèles funéraires en étant prisonnier des discours officiels mène à une vision déformée de la cité grecque où tout serait public, aseptisé, et dénué de tout sentiment<sup>229</sup>. Dans ce monde, seule la loyauté envers la cité pourrait exister. Certes, nous ne pouvons pas nier que les interactions permanentes entre privé et public ont contribué à modeler l'image de la famille grecque qui, par certains aspects, est devenue réalité. Ainsi, l'unité familiale affichée dans l'iconographie pouvait être destinée à célébrer la transmission de la citoyenneté dans une démarche ne laissant aucune place à la célébration des liens affectifs. Pourtant, en prenant le temps d'écouter chaque phrase prononcée par les orateurs, en s'arrêtant sur chaque mot de l'épigraphie funéraire et en s'intéressant aux détails des stèles, on découvre un monde que bien des discours auraient voulu masquer. Dans ce monde qui était celui des cités grecques, les pères et les mères pleuraient la mort de leurs fils, les hommes ne voulaient pas mourir en hoplites et les épouses retardaient le départ de leur mari comme pour éviter la fin d'un mariage.

Les êtres humains qui peuplèrent la Grèce archaïque et classique ne purent pas toujours exprimer leurs émotions librement. Ils étaient prisonniers de la législation funéraire et de la pression sociale, comme l'a très bien montré Sally Humphreys :

« À toutes les époques, il existe une interaction dialectique entre l'expression des sentiments des endeuillés, les canaux socialement acceptés ainsi que les ressources matérielles disponibles pour cette expression, les normes d'ostentation jugées appropriées par les différentes classes, et les autres fonctions que cette ostentation a accumulées. L'accent est déplacé, d'une période à l'autre et d'une classe

---

<sup>229</sup> « Il convient toutefois de ne pas se laisser abuser par nos sources. Le discours officiel de Sparte comme les propos – non moins officiels – de Thucydide dans "l'oraison funèbre" passent sous silence les éléments affectifs et religieux liés au deuil des braves, pour accentuer la dimension civique de la mort au combat » (BERNARD 2000, p. 153).

ou d'un groupe à l'autre [...] et entre les pôles opposés du souvenir intime et de la commémoration permanente – les visages de la mort publique et privée<sup>230</sup> ».

Notre ambition n'est pas de montrer ici que les *oikoi* constituaient des foyers dont tous les membres étaient quotidiennement reliés par des sentiments affectifs. Il ne s'agit pas non plus de nier que les familles grecques ne pouvaient pas être représentées comme les familles occidentales et contemporaines, dont l'amour fait partie intégrante<sup>231</sup>. Non, en plaçant la focale entre le public et le privé ou, pour être précis, entre le dit, le non-dit et le sous-entendu, nous avons cherché à rendre aux familles figées dans le marbre des stèles funéraires leur part d'humanité que chaque cité a tenté de modeler.

---

<sup>230</sup> Traduction personnelle ; texte original : « *At all periods there is a dialectical interaction between the expression of the feelings of the bereaved, the socially accepted channels and the material resources available for this expression, the standards of ostentation felt appropriate by different classes, and the other functions which such ostentation accumulated. Emphasis shifts, from period to period and from one class or occupational group to another [...] and between the opposing poles of intimate remembrance and permanent commemoration – the public and private faces of death* » (HUMPHREYS 1980, p. 123).

<sup>231</sup> Il suffit de penser à la présence d'esclave au sein des *oikoi* et intégrés à la « famille ».



## CONCLUSION

Victor Davis Hanson conclut sa magistrale histoire de la Guerre du Péloponnèse en rendant hommage aux soldats sacrifiés durant le conflit. Il s'attache, dans ses dernières lignes, à entretenir le souvenir des soldats, hoplites, cavaliers et stratèges ayant perdu la vie durant le conflit<sup>1</sup> :

« Mais entre l'émotion et la logique il y a le sort de ces milliers d'hommes, pour la plupart inconnus, à qui on demanda de résoudre par la force ce que les mots seuls n'étaient parvenus à faire, comme Astymachos et Lacon, exécutés à Platées en 427, le Tanagrain Saugénès tué à Déliion en 424, Skirphondas tué à Mycalesse en 413 et le Spartiate Xénarès tombé à Héraclée en 419. N'oubliez pas ces hommes, car la guerre du Péloponnèse fut la leur, et celle de personne d'autre »<sup>2</sup>.

L'ambition de l'historien est louable et la formule est jolie, mais Victor Davis Hanson se trompe. La Guerre du Péloponnèse – et la guerre en général –, n'a jamais été une simple et unique affaire de soldats. En effet, lorsque les hoplites mouraient, différentes entités s'empressaient de gérer, de représenter, voire d'instrumentaliser l'attitude des hommes à la guerre ainsi que leur mort. Une fois les hoplites tombés – bien souvent après avoir enduré des souffrances terribles – les *poleis* mais aussi les familles des sacrifiés, qu'elles soient très riches ou non, s'approprièrent la mort des guerriers.

Tout d'abord, les cités grecques n'ont pas hésité à instrumentaliser la mort des hoplites et à transformer la mort atroce en une « belle-mort » appelée *kalos thanatos*. Ainsi, les *poleis* du monde grec allaient piocher dans un répertoire ancien qui leur permettait de transformer la mort au combat en une glorieuse fin. Les discours officiels – les oraisons funèbres notamment – n'hésitaient pas à aller piocher dans les grands récits mythiques. En effet, en leur sein – et particulièrement dans l'*Illiade* – la mort des héros est souvent présentée belle, glorieuse et frappant après d'illustres confrontations<sup>3</sup>. C'est ainsi que les hoplites vivent et meurent, en une étrange assimilation, comme les héros de l'*Illiade*. Ces héros n'étaient vraisemblablement pas des hoplites et ils ne combattaient pas au sein de la phalange, mais les cités n'avaient que faire de la réalité des combats et n'étaient intéressées que par le message de courage et d'abnégation que les hoplites, au même titre que les héros, portaient en eux. Ainsi, la mort des hoplites est

---

<sup>1</sup> Les dates mentionnées dans cette citation sont toutes situées au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

<sup>2</sup> HANSON 2008, p. 394.

<sup>3</sup> La majorité des héros meurent après d'illustres combats. Cela dit, certains perdent la vie après avoir contracté une maladie mortelle Homère, *Illiade*, I, 50-52 (annexes **HOM 1**). Certains meurent après avoir adopté un comportement un peu couard à l'instar d'Hector (**Voir ci-dessus, p. 44-46**).

mise en scène dans la bouche des orateurs de l'époque classique : à l'instar des héros, ils tombent telle la flore dans une poétique assimilation avec la nature. De la même manière, ils combattent courageusement et tiennent leur rang. Les hoplites sacrifiés tendent également à se conformer à l'exemple d'Achille. Comme lui, ils ont choisi la « belle mort » en répondant à l'appel de la guerre et en tenant leur rang. Dès lors, il importe peu qu'Achille combatte seul et que le temps s'arrête autour de lui lorsqu'il manie ses armes, alors que la guerre hoplitique est une affaire de cohésion dans laquelle personne ne doit chercher à briller. En fait, seul le choix de combattre jusqu'à la mort intéresse les discours officiels.

Achille, les héros et les hoplites tombés au combat jouissent également de la « belle mort », car ils ne connaissent pas et ne connaîtront jamais la vieillesse. Le refus de vieillir, ou pour le dire autrement, le choix de tomber sur le champ de bataille pour mourir jeune, est constitutif du *kalos thanatos*. Il s'agit même d'un *topos* éculé des oraisons funèbres qui est également transposé sur les stèles funéraires privées ainsi que sur les reliefs des listes de victimes. Là aussi, le thème est hérité de l'œuvre d'Homère. Dans l'*Iliade*, la perspective qu'un vieil homme puisse mourir sur le champ de bataille est inconcevable et devient nécessairement révélatrice de temps sombres et de situations dérégées. À l'inverse, au travers de la bouche du poète, les jeunes hommes ou les hoplites dans la fleur de l'âge perdant la vie deviennent de « beaux morts ». La beauté du cadavre est également constitutive des représentations officielles. Dans l'*Iliade*, les héros tombent, mais dans un certain nombre de cas, les corps ne portent pas les sévices de la violence guerrière et les dieux interviennent pour protéger certains cadavres<sup>4</sup>. Une logique similaire apparaît chez Tyrtée qui encense la mort des jeunes et la bravoure des soldats. Dans les discours sur la mort des hoplites aux époques archaïque et classique, les représentations sont sensiblement les mêmes. Ainsi, les oraisons funèbres passent très rapidement sur le contexte guerrier et sur les circonstances du décès des soldats afin de concentrer l'attention sur la grandeur de leur sacrifice. De la même manière, les stèles funéraires dépeignent toujours des hoplites vivants, sans blessures apparentes, jeunes ou dans la fleur de l'âge. En un mot, la « belle mort » est celle des hommes qui choisissent de tenir leur rang, de se montrer courageux et qui acceptent de mourir jeunes pour mourir beaux. On le voit, les images héritées de l'*Iliade* et de la poésie élégiaque de Tyrtée se diffusèrent dans l'ensemble du monde grec.

Le passé, qu'il soit mythique ou historique, a été un matériau malléable destiné à forger une définition, toujours mouvante, de la « belle mort ». Au même titre que les héros de l'*Iliade*,

---

<sup>4</sup> Homère, *Iliade*, XXIII, 184-191 (annexes **HOM 19**).

les hoplites et les soldats qui perdirent la vie durant les guerres médiques incarnent et composent cette définition. En effet, dans les oraisons funèbres, mais aussi dans diverses sources littéraires telles que les récits d'Hérodote, les hoplites ayant participé aux guerres médiques sont régulièrement assimilés aux héros de l'*Illiade*. Comme les Troyens, les hoplites sacrifiés au début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. sont tombés en défendant leur sol, leurs terres et leurs foyers, et sont intégrés à un véritable mythe de l'autochtonie. L'assimilation entre hoplites des guerres médiques et héros ne s'arrête pas là. En effet, sur de nombreux monuments athéniens, l'histoire des guerres médiques et les mythes se côtoient librement. Ainsi, les monuments de l'Acropole – le temple d'Athéna *Nikè* notamment – mais aussi la *Stoa Poikilè* élevée sur l'agora sont marqués par un subtil mélange entre mythe et histoire au sein duquel les hoplites combattant contre les Perses occupent une place de choix. Dans une logique similaire, certains Spartiates tombés aux Thermopyles sont assimilés aux héros. Ainsi Léonidas, roi de Sparte, est rattaché à Héraclès et jouit d'une place de choix dans la hiérarchie des morts lacédémoniens. Ces comparaisons ne sont pas négligeables. En effet, les guerres contre les Mèdes ont laissé des traces importantes dans la culture grecque. Certains historiens comme Thucydide sont obnubilés par les guerres médiques et par le sacrifice des hoplites y ayant participé. De la même manière, le rappel de la gloire des ancêtres – dont les Marathonomaques sont les plus illustres – est rapidement devenu un lieu commun des oraisons funèbres. Avec le conflit opposant Grecs et Perses, la « belle mort » est née : les mythes, la poésie élégiaque et les discours construisant le mythe des guerres médiques et de Marathon furent les conditions de son éclosion.

Ensuite, les cités grecques, mais aussi les familles issues de divers milieux, ont accolé le *kalos thanatos* au sacrifice des hoplites tombés dans les multiples conflits et batailles qui secouèrent les V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles av. J.-C. Commençons par les cités. Les nombreuses *poleis* du monde grec ont cherché à transformer les corps morts des citoyens-soldats en des miroirs que les cités se tendaient à elles-mêmes. Les hoplites étaient tantôt l'incarnation de la démocratie, tantôt le reflet de sociétés oligarchiques et élitistes. À Athènes, les discours officiels ont cherché à mobiliser les images de la « belle mort » hoplitique pour servir la démocratie. Vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle ou dans le premier tiers du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., des funérailles publiques appelées *Patrios Nomos* se sont imposées. À ce moment, la cité athénienne s'engageait résolument dans la voie de la démocratie. Ainsi, les funérailles en l'honneur des guerriers étaient régies par des idées, images et principes démocratiques : un même traitement était appliqué à tous les hoplites – voire à tous les soldats – morts au combat. Leurs noms étaient inscrits sur des listes de victimes, souvent couronnées de reliefs et représentant régulièrement hoplites et cavaliers en train de combattre. Ces listes étaient ensuite intégrées à de vastes *polyandria*. Pour conclure ces

funérailles, un citoyen choisi par la cité encensait le sacrifice des soldats tombés pour la grandeur et la beauté de la démocratie. Au travers de la bouche des orateurs, les citoyens-soldats incarnaient des hommes convaincus et prêts à mourir pour la démocratie. En tombant pour elle, les hoplites rejoignaient le cercle fermé des glorieux ancêtres et étaient assimilés aux Marathonomaques, voire aux héros de l'*Iliade*. À l'inverse, certains guerriers – les Spartiates ou les Tanagréens par exemple – tombèrent pour des régimes oligarchiques et pour la défense d'une vision hiérarchisée de la société. À Sparte, les morts étaient érigés en modèles et devenaient, en quelque sorte, l'incarnation de la « belle-mort ». En définitive, les cités du monde grec volaient et instrumentalisaient la mort des hoplites dont les funérailles privées furent – en certains lieux et certains moments – particulièrement encadrées.

Lorsque l'entourage d'un hoplite tombé au combat pouvait s'exprimer librement, organiser des funérailles et élever un monument, il avait souvent recours au lexique de la « belle mort » forgé par les poètes, mais aussi par les cités. Durant l'époque archaïque notamment, de nombreuses stèles privées représentaient des hoplites en plein combat, mais aussi des hommes nus, jeunes, musclés et préservés de toute blessure. Tout d'abord, représenter un homme en pleine action était un moyen de montrer que l'hoplite en question était mort après s'être battu avec vigueur, conformément aux préceptes de la cité, et en répondant à ce qui était socialement attendu. De la même manière, les *kouroi* de l'époque archaïque – à l'instar du *Kouros* de Kroisos – présentent des guerriers nus, musclés et qui ne comportent aucune blessure, même dans le cas où l'épigramme funéraire indique que l'individu en question est mort sur le champ de bataille. En un mot, les stèles et *kouroi* de l'époque archaïque mettent en image la définition de la « belle mort ».

Cela dit, le soin apporté à la représentation du mort – d'ailleurs toujours montré vivant – n'est pas destiné, sur les monuments privés de l'époque archaïque et du début de l'époque classique, à souligner seulement la beauté de son sacrifice. En effet, certaines grandes familles cherchaient, par ce biais, à marquer clairement dans l'espace la grandeur et la noblesse de l'*oikos* ou de l'*anchisteia*. À Athènes comme dans d'autres cités, heureux était celui qui pouvait se vanter de pleurer la mort d'un proche mort en hoplite. La gloire de ce dernier se reflétait indéniablement sur les endeuillés qui pouvaient profiter de la situation pour élever un monument imposant, visible de loin, et laissant supposer l'aisance financière de la famille. Pour éviter cela, certaines cités cherchèrent à limiter – à l'aide de lois somptuaires – le luxe, le parement ou la richesse des monuments funéraires. Il n'était pas question, en effet, que les illustres familles du monde grec accaparent à elles seules le sacrifice des hoplites. Les cités en avaient trop besoin. Ainsi, Gortyne, Ioulis, Thasos, Delphes ou encore Gambreion ont limité le

faute des funérailles et cherché à encadrer l'érection des monuments funéraires privés. À Athènes, plusieurs lois somptuaires se sont succédé dès l'époque de Solon. À Sparte, enfin, seuls les hommes ayant perdu la vie à la guerre et les femmes mortes en couche avaient le droit à une sépulture gravée de leur nom.

Même si l'on observe des phases durant lesquelles les monuments privés sont moins nombreux et moins imposants, ces derniers n'ont jamais vraiment disparu. Dans le même temps, la recherche de la mise en image du « beau mort » par les familles grecques montre clairement qu'elles avaient intégré, voire s'étaient réapproprié, le lexique et les images de la « belle mort » diffusés par les cités. Ainsi, lorsque les familles grecques choisissaient le motif de l'hoplite combattant pour orner une stèle, elles étaient fortement influencées par les reliefs surmontant les listes de victimes. De la même manière, certaines familles moins fortunées ont repris des motifs publics et les ont fait représenter sur des lécythes à fond blanc. En réalité, il existait des influences réciproques entre sphères privées et sphères publiques. Il n'a jamais été question d'un unique ruissellement de valeurs des *poleis* vers les *oikoi*. Un certain nombre de travaux, que nous soutenons, ont bien montré que les discours officiels ont pioché dans un large choix de formules, d'expressions, d'images et de représentations héritées de l'aristocratie. Ainsi, lorsque les orateurs athéniens parlent des hoplites morts au combat pour défendre la démocratie, ils mobilisent, en réalité, des références et un lexique aristocratiques. De ce fait, il ne faut pas toujours parler de concurrence des images et des discours entre cités et familles lorsque l'on étudie les représentations des hoplites aux époques archaïque et classique. Il était plutôt question de complémentarités et d'influences mutuelles.

Or, dans un cas comme dans l'autre, l'hoplite tombé au combat se fait voler sa mort. Tantôt par une cité qui instrumentalise son trépas pour servir un régime, tantôt par sa famille proche se servant de sa mort pour conforter une place de premier choix au sein de la cité. La mort de l'hoplite est avant tout une mort volée, tandis que sa mise en image est un immense mensonge. Les cités grecques et les familles importantes sont comme des charognards : dès après la mort des hoplites, elles fondent sur les cadavres et les utilisent pour servir leurs intérêts. Or, à l'inverse d'un vautour arrachant les chairs d'un cadavre tuméfié, *poleis* et familles illustres couvrent les blessures, pansent les plaies et masquent toutes les sources de souffrance afin de donner à voir un « beau mort » qui est allé chercher un éclatant sacrifice pour la grandeur d'une famille ou d'une cité. En un mot, elles jettent un voile pudique sur les réalités des combats hoplitiques et sur les violences physiques, ainsi que sur les causes de décès qui leur sont inhérentes.

Les sources voudraient bien nous faire croire que les combats hoplitiques se limitaient à une opposition noble et réglée entre deux phalanges au sein desquelles chaque hoplite tiendrait sa place. Soyons clairs, c'est un mythe, une légende, un fantasme tout autant qu'une image rassurante. Dans les faits, nombreuses étaient les oppositions hoplitiques qui finirent dérégées, désorganisées et dans lesquelles les hoplites cherchaient désespérément à survivre. De toute manière, même une opposition rangée pouvait s'avérer particulièrement létale. Les vainqueurs déploraient en moyenne 10% de pertes au sein de leurs rangs après un choc entre deux phalanges. Dans ce cadre, nombreux furent les hoplites qui périrent en se vidant de leur sang et en agonisant, recouverts des liquides corporels d'amis et d'ennemis entremêlés. Certains perdirent un ou plusieurs membres, tandis que d'autres subirent des coups dévastateurs en plein visage. Beaucoup périrent dans des conditions que l'on ignore en grande partie et d'autres terminèrent leur vie blessés, dévisagés ou mutilés. Ces derniers furent souvent aidés financièrement par leur cité, mais ils ne jouirent jamais de l'auréole glorieuse qu'avaient reçu ceux qui ne revinrent jamais du champ de bataille. Cela dit, resserrer la focale uniquement sur les phalanges, c'est oublier une large partie de l'histoire de la vie et de la mort des hoplites. La ruse faisait partie intégrante des pratiques guerrières. Certains hoplites reçurent dans leur corps des flèches empoisonnées et périrent des suites de blessures que les médecins étaient bien souvent incapables de soigner. Ces hommes-là, agonisant dans l'ombre bien après la fin des combats, étaient-ils de « beaux morts » ? Par ailleurs, les Grecs, tout autant que les barbares, furent parfois tentés par des violences démesurées. Nos sources évoquent des cas d'hommes égorgés après avoir été faits prisonniers et mentionnent des décapitations, voire des empalements. Les hoplites dont la dépouille avait subi ce genre de sévices ne ressemblaient plus en rien aux glorieux *kouroi* de l'époque archaïque.

De plus, une fois en campagne, les hommes lourdement armés devaient affronter des myriades de dangers dont certains étaient bien ordinaires. La maladie – la peste athénienne notamment – était une ennemie particulièrement préoccupante. En temps d'épidémie ou en des lieux insalubres – comme dans les marécages de Sicile – la mortalité pouvait atteindre des seuils extraordinaires. Les hoplites morts après avoir contracté une quelconque maladie étaient-ils de plus « beaux morts » que les enfants, femmes et vieillards fauchés par virus et microbes ? La faim était également un danger quotidien et beaucoup périrent faute de pouvoir s'alimenter en des territoires étrangers, à l'instar des Dix-Mille qui subirent également les affres du froid. En un mot, la mort frappait de diverses manières et elle marquait profondément le corps des hoplites. Mais alors, que ressentaient les familles des hoplites tombés au combat ? Ces familles qui savaient ce que représentait, vraiment, la campagne militaire ?

Dans ce mémoire, nous avons fait le choix de partir en quête des réalités du deuil des familles grecques ; c'est-à-dire, le deuil et les souffrances masqués par les discours officiels communément affichés par les *poleis* et illustres familles. Nous sommes partis d'un postulat : les familles ne pouvaient pas rester impassibles devant la mort d'un proche ayant, de surcroît, perdu la vie dans des circonstances terribles. Nous devons préciser ici que cette ultime partie de notre recherche repose sur une interprétation relativement novatrice des sources, avec laquelle certains historiens seraient en profond désaccord. En effet, les récents travaux laissent penser que les familles étaient réellement endeuillées par le départ d'un hoplite, tandis que d'autres articles – anciens le plus souvent – s'attachent à suivre une historiographie classique qui laisse peu de place aux émotions. Ainsi, là où nous voyons de déchirants adieux au travers de la *dexiôsis*, certains historiens parlent de continuité civique, de respect mutuel, d'unité familiale. Dans bien des cas, cette interprétation des sources est vraie. Cela dit, nous devons accepter de découvrir des sources singulières qui ne ressemblent en rien aux autres et qui poussent à établir des conclusions jusque-là inconnues. Il faut aussi, bien souvent, relire les sources avec de nouveaux questionnements et avec un regard neuf :

« En effet, l'histoire ne peut pas procéder à partir des faits : il n'y a pas de faits sans questions, sans hypothèses préalables. Il arrive que le questionnement soit implicite ; mais, s'il faisait défaut, l'historien serait désemparé, ne sachant que chercher ni où »<sup>5</sup>.

Pour paraphraser Antoine Prost, il n'existe pas d'histoire sans questionnement et les interrogations que les vivants posent aux traces laissées par les morts évoluent sans cesse. Si les émotions sont aussi mal connues, c'est parce que nos prédécesseurs ne se sont pas particulièrement intéressés aux liens unissant les individus sur les stèles familiales. Même lorsque les travaux traitaient de la famille, ils s'empressaient d'évoquer les liens entre la sphère privée et la sphère publique. Bien sûr, il n'est pas question ici de remettre en cause ces réalités, mais force est de reconnaître que rares sont les travaux qui ont cherché à saisir la nature des liens affectifs qui unissaient les membres des *oikoi*. Par ailleurs, les historiens ont souvent passé sous silence les relations affectives pour concentrer leur attention sur ce qu'ils jugeaient noble : la *polis*, la politique, la guerre. Or, c'est là renier la part d'humanité des Grecs de l'époque classique, qui ressentaient nécessairement les émotions partagées par l'ensemble des représentants de l'espèce humaine :

---

<sup>5</sup> PROST 1996, p. 75.

« Les émotions appartiennent à l'humanité. Elles l'accompagnent. Elles se reconnaissent, se comprennent, si évidentes même qu'elles semblent exister hors du temps. Elles rapprochent les époques, les lieux. Elles suggèrent des expériences communes, des réactions apparemment partagées : la douleur à la mort d'un être cher, le trouble après quelque danger, l'amertume après quelque revers, l'allégresse après quelque plaisir [...] La peur, la honte, la colère, la joie, traversent sans doute le temps, semblent comprises, « entendues », d'une époque à l'autre, mais elles varient avec les individus, les cultures, les sensibilités<sup>6</sup> ».

Nous avons donc fait le choix d'aborder l'histoire de la mort des hoplites par le prisme des endeuillés. Certes la manifestation des émotions, voire leur nature même, a varié entre l'Antiquité et l'époque contemporaine, mais rien ne nous permet d'établir que les endeuillés de la Grèce antique ne ressentaient pas les émotions propres à une période de deuil. Les émotions ne changent pas, seuls leur sens, leurs manifestations et leur intensité évoluent<sup>7</sup>. Achille n'est-il pas lui-même dévasté à l'annonce de la mort de Patrocle<sup>8</sup> ? En raison de ces présupposés, nous avons défendu l'idée qu'à partir de la deuxième moitié du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les endeuillés ont affiché sur les stèles funéraires ainsi que sur les lécythes à fond blanc, timidement certes, toute l'ampleur de leur tristesse. En effet, Maurice Sartre a bien montré que « certaines circonstances placent l'émotion même individuelle sous le regard de la société tout entière : la mort, l'amour<sup>9</sup> ». Or, le cas particulier de la mort au combat provoquait l'apparition de ces émotions au sein de la sphère civique. En un mot, les Grecs pouvaient être durement éprouvés par la perte d'un proche, ou pour le dire autrement, d'un fils, d'un époux ou d'un frère, tombé en hoplite. Nous pensons qu'en regardant attentivement les détails des stèles funéraires et lécythes à fond blanc, certaines émotions ressenties par les familles grecques s'imposent au regard de l'historien. Seule la manifestation de la détresse était différente de la nôtre, car les familles étaient confrontées aux injonctions de la cité<sup>10</sup>.

Si les circonstances nous permettaient de poursuivre cette recherche, il nous semblerait judicieux de nous pencher sur la vie quotidienne, mais aussi sur l'expérience de guerre des soldats grecs. Comment vivaient les guerriers en temps de paix ? Chérissaient-ils leur épouse, leur maîtresse ou un jeune homme ? Quels métiers exerçaient-ils ? Comment achetaient-ils leur tenue hoplitique ? La transmettaient-ils à leurs fils ? Une fois en campagne, comment

---

<sup>6</sup> CORBIN, COURTINE et VIGARELLO, 2016, p. 7-8.

<sup>7</sup> CORBIN, COURTINE et VIGARELLO, 2016, p. 9.

<sup>8</sup> Homère, *Iliade*, XVIII, 329 (annexes **HOM 14**).

<sup>9</sup> SARTRE 2016, p. 74.

<sup>10</sup> « La mort d'un proche, la passion amoureuse, qui touchent à l'intime dans la sphère privée, imposent aussi des comportements qui donnent à l'émotion un cadre plus ou moins convenu et toujours formellement sexué » (SARTRE 2016, p. 74.).

s'alimentaient-ils ? Où dormaient-ils et sur quoi ? Nouaient-ils des liens d'amitié avec les autres soldats ? Avaient-ils peur de mourir ? Voilà autant de questions auxquelles nous avons répondu en partie ou pour lesquelles la recherche s'ouvre à nous. En bref, nous voudrions écrire la vie ordinaire et extraordinaire des hoplites dans le monde grec. Pour répondre à ce vaste questionnement, il semble nécessaire d'ouvrir notre recherche vers deux directions. D'abord, étendre notre étude à l'époque hellénistique pour mettre en lumière les évolutions de la place de l'hoplite dans les sociétés antiques, mais aussi pour saisir les mutations de la représentation de leur mort. En effet, les sources sont plus nombreuses pour cette période et l'armée d'Alexandre ou encore les armées des rois hellénistiques sont relativement bien connues. Nous savons, à ce propos, que les hoplites se font de moins en moins nombreux au fil de l'époque classique et lors de l'époque hellénistique. Ils sont ainsi accompagnés, voire remplacés, par des cavaliers, par des archers, mais aussi par des mercenaires qui se font de plus en plus nombreux. Ainsi, dans la perspective d'une recherche plus large, il semblerait judicieux de ne pas centrer la recherche uniquement sur les hoplites.

Pour le moment, et dans le cadre de la présente recherche, nous avons cherché à réinterroger les sources afin de sortir du poids des représentations et, ainsi, nous délivrer des discours officiels et publics qui ont trop longtemps trompé les historiens et marqué l'historiographie sur ce sujet. En définitive, nous avons voulu écrire une histoire à hauteur d'homme. C'est-à-dire raconter, autant que les sources nous le permettent, la vie et la mort d'hommes simples, suffisamment aisés pour faire l'acquisition d'une tenue hoplitique et qui un jour, plus ou moins loin de chez eux, perdirent tout, en servant une cité qui leur a tout volé. Cette dernière leur a dérobé leur mort d'abord, leur nom ensuite, et certaines cités, enfin, leur ont même volé leurs enfants. En lieu et place d'un père, elles se sont attachées quotidiennement à les former et à les préparer afin, qu'à leur tour, ils soient prêts à mourir en hoplites.



# SOURCES ANCIENNES

## Poèmes archaïques

Homère, *Iliade*, Tome I, I-VI, (Texte établi et traduit par MAZON P.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1937.

Homère, *Iliade*, Tome II, VII-XII, (Texte établi et traduit par MAZON P.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1937.

Homère, *Iliade*, Tome III, XIII-XVIII, (Texte établi et traduit par MAZON P.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1937.

Homère, *Iliade*, Tome IV, XIX-XXIV, (Texte établi et traduit par MAZON P.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

Homère, *l'Odyssée*, Tome II, VIII-XV, (Texte établi et traduit par BERARD V.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

Homère, *l'Odyssée*, Tome III, XVI-XXIV, (Texte établi et traduit par BERARD V.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

ANNEE M., *Tyrtée et Kallinos. La diction des anciens chants parénétiqes (édition, traduction et interprétation)*, Kaïnon, Paris, Garnier, 2017.

## Récits historiques des époques archaïque et classique

Hérodote, *Histoires*, Tome I, I, (Texte établi et traduit par LEGRAND Ph. -E.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

Hérodote, *Histoires*, Tome IV, IV, (Texte établi et traduit par LEGRAND Ph. -E.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1945.

Hérodote, *Histoires*, Tome VI, VI, (Texte établi et traduit par LEGRAND Ph. -E.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1948.

Hérodote, *Histoires*, Tome VII, VII, (Texte établi et traduit par LEGRAND Ph. -E.), Paris, Les Belles Lettres, 1951.

Hérodote, *Histoires*, Tome IX, IX, (Texte établi et traduit par LEGRAND Ph. -E.), Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, Tome I, I, (Texte établi et traduit par ROMILLY J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, Tome II (première partie), II, (Texte établi et traduit par ROMILLY J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, Tome II (deuxième partie), III, (Texte établi et traduit par WEIL R.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, Tome III, IV-V, (Texte établi et traduit par ROMILLY J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse*, Tome IV, VI-VII, (Texte établi et traduit par BODIN L. et ROMILLY J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Thucydide, *la Guerre du Péloponnèse* Tome V, VIII, (Texte établi et traduit par WEIL R.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, (Texte établi et traduit par ROUSSEL D.), Folio classique, Paris, Gallimard, 2000.

Xénophon, *Agésilas*, (Texte établi et traduit par CASEVITZ M.), La roue à livres, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Xénophon, *Anabase*, Tome I, I-III, (Texte établi et traduit par MASQUERAY P.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

Xénophon, *Anabase*, Tome II, IV-VII, (Texte établi et traduit par MASQUERAY P.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, (Texte établi et traduit par CASEVITZ M.), La roue à livres, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Xénophon, *Helléniques*, Tome I, I-III, (Texte établi et traduit par HATZFELD J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1936.

Xénophon, *Helléniques*, Tome II, IV-VII, (Texte établi et traduit par HATZFELD J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1939.

## **Traité de philosophie**

Aristote, *Rhétorique*, Tome I, I, (Texte établi et traduit par DUFOUR M.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

Aristote, *Rhétorique*, Tome III, III, (Texte établi et traduit par DUFOUR M.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

Platon, *Œuvres complètes*, Tome V (première partie : *Ion, Ménexène, Euthydème*), (Texte établi et traduit par MERIDIER L.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Platon, *Œuvres complètes*, Tome XI (première partie : *Les Lois I-II*), (Texte établi et traduit par DES PLACES E.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

## **Pièces de théâtre**

Eschyle, *Tragédies*, Tome I, (*Les Suppliantes - Les Perses - Les Sept contre Thèbes - Prométhée enchaîné*), (Texte établi et traduit par MAZON P.), Cuf, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

Eschyle, *Tragédies*, Tome II (*Agamemnon - Les Choéphores - Les Euménides*), (Texte établi et traduit par MAZON P.), Cuf, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

Euripide, *Tragédies*, Tome III (*Héraclès, les Suppliantes, Ion*), (Texte établi et traduit par GREGOIRE H. et PARMENTIER L.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Euripide, *Tragédies*, Tome V (*Hélène, Les Phéniciennes*), (Texte établi et traduit par GREGOIRE H. et MERIDIER L.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

## Traité de médecine

Hippocrate, *Airs, Eaux, Lieux*, Tome II, (Texte établi et traduit par JOUANNA J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

Hippocrate, *Épidémies*, Tome IV, V-VII (Texte établi et traduit par JOUANNA J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

Hippocrate, *Œuvres complètes*, Tome IV, V-VII, (Texte établi et traduit par JOUANNA J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

## Traité de Poliorkétique

Énée le tacticien, *Poliorkétique*, (Texte établi et traduit par DAIN A. et BON A.-M.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

## Discours des orateurs attiques

Démosthène, *Discours d'apparat (epitaphios, erotikos)*, (Texte établi et traduit par CLAVAUD R.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Eschine, *Discours (Contre Ctésiphon – Lettres)*, (Texte établi et traduit par MARTIN V.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

Lycurque, *Fragments (Contre Léocrate)*, 100, (Texte établi et traduit par DURRBACH), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

Lysias, *Discours*, Tome I, I-XV, (Texte établi et traduit par BIZOS M. et GERNET L.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

Lysias, *Discours*, Fragments, VI, (Texte établi et traduit par BIZOS M. et GERNET L.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

## Auteurs de l'époque romaine

Cicéron, *Traité de Lois*, (Texte établi et traduit par DE PLINVAL G.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Tome 6, XI, (Texte établi et traduit par HAILLET J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Tome 10, XV, (Texte établi et traduit par VIAL C.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Tome 15, XX, (Texte établi et traduit par DURVYE C.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

Élien, *Histoire variée*, (Texte établi et traduit par LUKINOVICH A. et MORAND A.-F.), La roue à livres, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Pausanias, *Description de la Grèce*, Tome I, I, L'Attique, (Texte établi et traduit par CASEVITZ M. et POUILLOUX J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Pausanias, *Description de la Grèce*, Tome VI, VI, L'Élide, (Texte établi et traduit par CASEVITZ M. et POUILLOUX J.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Plutarque, *Vies parallèles*, (Texte établi et traduit par Ozanam A.-M.), Quarto, Paris, Gallimard, 2001.

Plutarque, *Œuvres morales*, Tome III, Traités XV-XVI, Apophtegmes de rois et de généraux – Apophtegmes laconiens, (Texte établi et traduit par Fuhrmann F) A.-M CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Polybe, *Histoires*, Tome X, XIII, (Texte établi et traduit par FOULON E. ET WEIL R.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Strabon, *Géographie*, Tome VI, IX, (Texte établi et traduit par BALLADIE R.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

## BIBLIOGRAPHIE

- ACKERMANN D., *Une microhistoire d'Athènes : Le dème d'Aixônè dans l'Antiquité*, Athènes, École française d'Athènes, 2018.
- AGOSTINO B. et SCHNAPP A., « Les morts entre l'objet et l'image », in GNOLI G. et VERNANT J.-P. (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990, p. 17-25.
- AMOURETTI et alii, *Le regard des Grecs sur la guerre Mythes et réalités*, Paris, Ellipses, 2000.
- ANNEE M., *Tyrtée et Kallinos. La diction des anciens chants parénétiqes (édition, traduction et interprétation)*, Paris, Garnier, 2017.
- ARAVANTINOS V., *The Archaeological Museum of Thebes*, Athènes, John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2010.
- ARIES P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.
- ARRINGTON N., « Fallen Vessels and Risen Spirits : Conveying the Presence of the Dead on White-Ground Lekythoi », *Athenian Potters and Painters*, 3, 2014, p. 1-10.
- ARRINGTON N., *Ashes, Images, and Memories : the Presence of the War Dead in fifth-Century Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- AZOULAY V., *Périclès : la démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2015 (2<sup>ème</sup> éd.).
- AZOULAY V. et ISMARD P. « L'idéologie et l'imaginaire aux origines de l'invention d'Athènes », in LORAUX N., *L'invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, éditions de l'EHESS, 2022, p. 13-37.
- BAZANT J., « Entre la croyance et expérience. Le mort sur les lécythes à fond blanc », *Bulletin de correspondance hellénique*, Supplément 14, 1986, p. 37-43.
- BEAZLEY J. D., « Stele of a Warrior », *The Journal of Hellenic Studies*, 49, 1929, p. 1-6.
- BENJAMIN W., *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.
- BÉRARD R.-M., « Wartime Mass Graves in the Ancient Greek World : History, Archeology and Anthropology », *Incontro di studi di antropologia e archeologia a confront*, 2015, p. 1-9.
- BERARD R.-M., « La politique du cadavre », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, 2020, p. 1-38.
- BERGEMANN J., *Demos und Thanatos*, Munich, Biering & Brinkmann, 1997.
- BERNARD N., *A l'épreuve de la guerre : guerre et société dans le monde grec, V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère*, Paris, Seli Arslan, 2000.
- BERNARD N., « voyage en terres gérontocides : l'élimination des vieillards comme remède à la vieillesse ? », *Cahiers des études anciennes*, 55, 2018, 235-253.
- BERNARD N., *Être vieux dans le monde grec*, Bordeaux, Ausonius, 2023.
- BERTRAND J.-M., *Inscriptions historiques grecques*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- BERTRAND R., « L'Histoire de la mort, de l'histoire des mentalités à l'histoire religieuse », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 217, 2000, p. 551-559.

BIARD G., *La représentation honorifique dans les cités grecques aux époques classique et hellénistique*, Athènes, École française d'Athènes, 2017.

BIARNE J. « Clithène », in LECLANT J. (dir.) *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2011 (2<sup>ème</sup> éd.), p. 1095-1096.

BOARDMAN J. et KURTZ D.-C., *Greek burial customs*, London, Thames&Hudson, 1971.

BOËLDIEU-TREVET J., « Dire l'autre et l'ailleurs ? Récit, guerre et pouvoir dans l'Anabase de Xénophon », *Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément 4, 2010, p. 351-369.

BOËLDIEU-TREVET J., « Les commandements alliés dans le monde grec de la deuxième guerre médique à la Bataille de Chéronée », *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 16, 2016, p. 67-95.

BONNARD J.-B., « Le traitement du corps des ennemis vaincus chez Hérodote », in ALLELY A. (éd.), *Corps au supplice et violences de guerre dans l'Antiquité*, Ausonius, Bordeaux, 2014, p. 15-25.

BOSWORTH B., « Thucydides and the unheroic dead », in PALAGIA O. (éd.), *Art in Athens During the Peloponnesian War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 168-187.

BOWDEN H., « Hoplites and Homer : Warfare, hero cult, and the ideology of the polis », in SHIPLEY G. et RICH J.(éds.), *War and Society in the Greek World*, Londres, Routledge, 2012, p. 45-63.

BRADEEN D. W., « Athenian Casualty Lists », *Hesperia*, 33, 1964, p. 16-62.

BRADEEN D. W., « The Athenian Casualty List of 464 B.-C. », *Hesperia*, 36, 1967, p. 321-335.

BRIANT P., *Histoire de l'Empire Perse, De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996.

BRILLET-DUBOIS P., « Astyanax et les orphelins de guerre athéniens. Critique de l'idéologie de la cité dans les Troyennes d'Euripide », *Revue des Études Grecques*, 123, 2010, p. 29-49.

BRULE P., *La Grèce d'à côté : Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, PUR, 2015.

BRUN P., *La bataille de Marathon*, Paris, Larousse, 2009.

CALLIPOLITIS-FEYTMANS D., « Collection de vases grecs, étrusques et italiotes à l'Université de Gand », *L'Antiquité classique*, 22, 1953, p. 383-405.

CASEY E., « Binding Speeches : Giving Voice to Deadly Thoughts in Greek Epitaphs », in SLUITER I. et ROSEN R. M. (éds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Boston, Brill, 2004, p. 63-90.

CHANIOTIS A., « Listening to Stones : Orality and Emotions in Ancient Inscriptions », in Davies J. et Wilkes J. (éds.), *Epigraphy and the Historical Sciences. XIII International Congress of Greek and Latin Epigraphy*, Oxford, Oxford University Press, 2012a, 299–328.

CHANIOTIS A., « Moving Stones : The Study of Emotions in Greek Inscriptions », in CHANIOTIS A. (éd.), *Unveiling Emotions : Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, Steiner Verlag, 2012b, 91-129.

CHARBONNEAUX, J., « Stèle archaïque gravée du Musée du Louvre », *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 37, 1940, p. 46-72.

CHARBONNEAUX, J., ROLAND M. et VILLARD F., *Grèce archaïque : 620-480 av. J.-C.*, Paris, Gallimard, 2008 (2<sup>ème</sup> éd.).

CHRISTIE J. et LE TALLEC Y., *Léonidas, Histoire et mémoire d'un sacrifice*, Paris, Ellipses, 2013.

CHRISTIE J. et RUZE F., *Sparte : géographie, mythes et histoire*, Paris, Armand Colin, 2007.

CLAIRMONT C., « New Evidence for a Polyandron in the Demosion Sema of Athens ? », *The Journal of Hellenic Studies*, 101, 1981, 132–34.

CLAIRMONT C., *Patrios Nomos, Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B. C.* (volumes 1 et 2), Oxford, B.A.R., 1983.

CLAIRMONT C., *Classical Attic tombstones* (Volumes 1 à 6), Kilchberg, Akanthus, 1993.

COLLIGNON M., « La Polychromie Dans La Sculpture Grecque », *Revue Des Deux Mondes*, 127, 1895, p. 823–848.

CORBIN A., COURTINE J.-J. et VIGARELLO G., « Introduction générale », in VIGARELLO (dir.), *Histoire des émotions, I. De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2016, p. 7-15.

CORBIN A., *La Douceur de l'ombre, l'arbre source d'émotions de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Flammarion, 2014.

CORVISIER J.-N., « La vieillesse en Grèce ancienne d'Homère à l'époque hellénistique », *Annales de démographie historique*, numéro spécial : vieillir autrefois, 1985, p. 53-70.

COSTANZI M., « Le langage des époux grecs : lecture de quelques inscriptions », *Anabases, Traditions et réceptions de l'Antiquité*, 24, 2016, p. 125-138.

COUVENHES J.-C., « L'exposition d'un condamné afin que mort s'ensuive : *apotympanismos* et *anastaurosis* dans le domaine militaire grec antique », in ALLELY A. (éd), *Corps au supplice et violences de guerre dans l'Antiquité*, Ausonius, Bordeaux, 2014, p. 27-39.

CROWLEY J., *The Psychology of the Athenian Hoplite : the Culture of Combat in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

DAMET A., « Les rites de mort en Grèce ancienne », *Hypothèses*, 10, 2007, p. 93-101.

DAMET A., « Le sein et le couteau. L'ambiguïté de l'amour maternel dans l'Athènes classique », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 34, 2011, p. 17-40.

DAMET A. et MOREAU P., *Famille et Société dans le monde grec et en Italie* (du v<sup>e</sup> s. av. J.-C. au II<sup>e</sup> s. av. J.-C.), Paris, Armand Colin, 2017.

DAVIES G., « The Significance of the Handshake Motif in Classical Funerary Art », *American Journal of Archaeology*, 89, 1985, p. 627-640.

DE RIDDER A., « La poignée de mains sur les bas-reliefs funéraires attiques », *Revue Archéologique*, 30, 1897, p. 373-384.

DE SCHUTTER X., « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce classique », *Kernos*, 2, 1989, 53-66.

DELATTRE V., *Handicap : quand l'archéologie nous éclaire*, Paris, Le Pommier, 2018.

DES PLACES É., « Platon et Tyrtée », *Revue des Études Grecques*, 55, 1942, p. 14-24.

DESTEMBERG A. et MAULET B., « La mort, mythe, rites et mémoire », *Hypothèses*, 10, 2007, p. 81-91.

DUBY G., *Guillaume le Maréchal ou Le meilleur chevalier du monde*, Paris, Folio, 1984.

- DUCREY P. « Hoplite », in LECLANT J. (dir.) *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Puf, 2011 (2<sup>ème</sup> éd.), p. 1095-1096.
- DUCREY P. *Polemica, Études sur la guerre et les armées dans la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- DUPLOUY, A., *Le prestige des élites : recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècles avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 2006a.
- DUPLOUY, A., « L'Individu et la Cité. Quelques stratégies identitaires et leur contexte », *Revue des Études anciennes*, 108, 2006b, p. 61-78.
- DUPLOUY A., « Élités, cités et citoyens dans la Grèce archaïque. Apports récents et mise au point historiographique », in MOATTI C. et MÜLLER C. (dirs.), *Statuts personnels et espaces sociaux. Questions grecques et romaines*, Paris, Éditions de Boccard, 2018, p. 19-43.
- DUPRAT A., « Histoire et images / Histoire du visuel », in DELACROIX et alii (dirs.), *Historiographie I & 2 concepts et débats*, Paris, Folio, 2010, p. 307-317.
- ELLINGER E., « La citoyenneté militaire dans la Grèce classique : l'hoplite », in VAÏSSE M. (dir.), *Aux armes, citoyens ! Conscription et armée de métier des Grecs à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 5-24.
- FEYEL C., « La *dokimasia* des nouveaux citoyens dans les cités grecques », *Revue des Études Grecques*, 120, 2007, p. 19-49.
- FINLEY M. I., « Les personnes âgées dans l'Antiquité classique », *Communications*, 37, 1983, p. 32-45.
- FINLEY M. I., *Le monde d'Ulysse*, Paris, Éditions la découverte, 1986 (2<sup>ème</sup> éd.).
- FOURNIER J. et HAMON P., « Les Orphelins de Guerre de Thasos : Un Nouveau Fragment de La Stèle Des Braves (ca 360-350 av. J.-C.) », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 131, 2007, p. 309-381.
- FRANCIS E. D. et VICKERS M., « The Marathon Epigram in the *Stoa Poikile* », *Mnemosyne*, 38, 1985a, p. 390-393.
- FRANCIS E. D. et VICKERS M., « Argive Oenoe », *L'Antiquité classique*, 54, 1985b, p. 105-115.
- GARLAND R., *The Greek Way of Death*, New York, Cornell University Press, 1985.
- GEORGOUDI S., « La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, sezione di Archeologia e Storia Antica*, 10, 1988, p. 53-61.
- GOETTE H. R., « Images in the Athenian "Demosion Sema", in PALAGIA O. (éd.), *Art in Athens During the Peloponnesian War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 188-206.
- GOLDHILL S. « The Great Dionysia and civic ideology », *Journal of Hellenic Studies*, 107, 1987, p. 104-119.
- GOTTELAND S., « Honorés à l'égal des dieux et des héros ? La célébration des bienfaiteurs de la démocratie chez les orateurs attiques », *Mythos*, 14, 2020, p. 1-17.
- GRMEK M., « Les ruses de guerre biologiques dans l'Antiquité », *Revue des Études Grecques*, 92, 1979, p. 141-163.
- GROSSMANN J.-B., *Greek Funerary Sculpture : Catalogue of the Collections at the Getty Villa*, Los Angeles, Getty Publications, 2001.
- GROTE G., *A History of Greece* (volume 2), New York, E. P. Dutton & Co, 1846.

- GUICHAROUSSE R., « Athéniens dans la mort ? Proclamer ses identifications dans les cimetières attiques : le cas des étrangers au Céramique », in GUICHAROUSSE R. et alii (dirs), *L'identification des personnes dans les mondes grecs*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 125-138.
- HANSON V.-D., « The ideology of hoplite battle, ancient and modern » in HANSON V. D. (éd.), *Hoplites : the Classical Greek Battle Experience*, London, Routledge, 1991, p. 3-11.
- HANSON V.-D., *Le modèle occidental de la guerre : la bataille d'infanterie dans la Grèce classique*, Tallandier, Paris, 2007.
- HANSON V.-D., *La Guerre du Péloponnèse*, Paris, Flammarion, 2008.
- HANSON V.-D., « The Hoplite Narrative », in KAGAN D. et VIGGIANO G. F. (éds), *Men of Bronze, Hoplite Warfare in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton, 2013, p. 256-275.
- HARTOG F., « Préface », in N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris, Flammarion, 2009, p. I-XXIV.
- HIGBIE C., « Epigrams on the Persian Wars : monuments, memory and politics », in BAUMBACH M., PETROVIC A. et PETROVIC I. (éds.), *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 183-201.
- HOFFMANN G., « L'expression du temps sur les stèles funéraires attiques », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 12, 1997, p. 19-43.
- HOFFMANN G., « Perspectives historiographiques et iconographiques sur les monuments funéraires attiques de l'époque classique », *Pallas*, 60, 2002, p. 293-300.
- HOFFMANN G., « Ordre et variété dans la gestuelle des monuments funéraires attiques de l'époque classique » in BODIOU et alii (dirs.), *L'expression des corps, Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, Rennes, PUR, 2006, p. 61-74.
- HOFFMANN G., « Héros grec », in LECLANT J. (dir.) *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2011a (2<sup>ème</sup> éd.), p. 1055-1056.
- HOFFMANN G., « Le Lit Vide Des Funérailles Civiques Athéniennes », *Mètis*, dossier émotions, 2011b, p. 51-67.
- HOMER I. et PENICAUT É., « Introduction », in HOMER I. et PENICAUT É. (dirs), *Le soldat et la mort dans la Grande Guerre*, Rennes, PUR, 2016, p. 7-10.
- HOSOI N., « Objets de l'offrande : représentations funéraires sur les lécythes attiques du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2014, p. 619-644.
- HUMPHREYS S., « Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens : Tradition or Traditionalism ? », *The Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, p. 96-126.
- JACOBY F., « *Patrios Nomos* : State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos », *The Journal of Hellenic Studies*, 64, 1944, p. 37-66.
- JACQUEMIN A. « Athènes et Attique », in LECLANT J. (dir.) *Dictionnaire de l'Antiquité*, Quadrige, Paris, PUF, 2011 (2<sup>ème</sup> éd.), p. 266-270.
- JUBIER-GALINIER C., « “Τοῖς νεκροῖσι... τὰς ληκῦθους” : l'évolution des usages du lécythe dans le rituel funéraire athénien aux époques archaïque et classique », *Pallas*, 94, 2014, p. 39-59.

- KAGAN D. et VIGGIANO G. F., « The Hoplite Debate », in KAGAN D. et VIGGIANO G. F. (éds), *Men of Bronze, Hoplite Warfare in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 1-56.
- KALIFA D., « Représentations et pratiques », in DELACROIX et alii (dirs.), *Historiographie I & 2. Concepts et débats*, Paris, Folio, 2010, p. 877-882.
- KRENTZ P., « Casualties in Hoplite Battles », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, 1985, p. 13-20.
- KURTZ D.-C., *Athenian White Lekythoi patterns and painters*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- LEADER R. E., « In Death Not Divided: Gender, Family, and State on Classical Athenian Grave Stelae », *American Journal of Archaeology*, 101, 1997, p. 683-699.
- LECLANT J. (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Quadrige, Paris, PUF, 2011 (2<sup>ème</sup> éd.).
- LEVY E., *La Grèce au V<sup>e</sup> siècle. De Clisthène à Socrate*, Paris, Seuil, 1995.
- LEVY E., *Sparte, Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, Seuil, 2003.
- LISSARRAGUE, F., « Masculinités Grecques : Images de l'athlète et du guerrier », in Sohn A.-M. (éd.), *Une Histoire sans Les Hommes Est-Elle Possible ? : Genre et Masculinités*, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 81-93.
- LORAUX N., « "Marathon" ou l'histoire idéologique. À propos des paragraphes 20 à 26 de l'oraison funèbre en l'honneur des soldats qui allèrent au secours des Corinthiens (attribuée à Lysias) », *Revue des Études Anciennes*, 75, 1973, p. 13-42.
- LORAUX N., « HBH et ANΔPEIA : deux versions de la mort du combattant athénien », *Ancient Society*, 6, 1975, p. 1-31.
- LORAUX N., « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de la cité », *Information sur les Sciences Sociales*, 17, 1978, p. 801-817.
- LORAUX N., « Le Lit, la guerre », *l'Homme*, 21, 1981, p. 37-67.
- LORAUX N., *L'invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, éditions de l'EHESS, 2022.
- LOW P., « Remembering War in Fifth-Century Greece : Ideologies, Societies, and Commemoration beyond Democratic Athens », *World Archaeology*, 35, 2003, p. 98-111.
- LOW P., « Commemorating the Spartan war dead », in POWELL A. et HODKINSON S. (dirs.), *Sparta and War*, Swansea, Classical Press of Wales, 2006, p. 85-110.
- LOW P., « The power of the dead in classical Sparta : the case of Thermopylae », in CARROLL M. et REMPEL J. (éds.), *Living through the dead, Burial and Commemoration in the Classical World*, Oxford, Oxford Books, 2011, p. 1-20.
- LUGINBILL R. D., « Tyrtaeus 12 West : Come Join the Spartan Army », *The Classical Quarterly*, 52, 2002, p. 405-414.
- MALYE J. (éd.), *La véritable histoire de Sparte et de la bataille des Thermopyles*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- MARCADE J., « La mort des femmes, la mort des mères sur les stèles funéraires en Grèce à l'époque classique (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) », *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 93, 2014, p. 7-21.
- MARCHIANDI D., « Les périboles funéraires familiaux à l'époque de Lycurgue : entre "aspirations bourgeoises" et tendances nouvelles », in AZOULAY V. et ISMARD P. (dirs),

- Clisthène et Lycurgue d'Athènes, autour de la politique dans la cité classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 133-162.
- MARI F., « Les sens de la poignée de main en Grèce ancienne du VIII<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. », *Ktèma*, 43, 2018, p. 105-131.
- MARTIGNONI A., « Pierre Riché et Jacques Verger, Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, Comptes-rendus (par année de publication des ouvrages), 2008, p. 1-4.
- MAUDUIT C., « Agôn », in LECLANT J. (dir.) *Dictionnaire de l'Antiquité*, Quadrige, Paris, PUF, 2011 (2<sup>ème</sup> éd.), p. 43-44.
- MAZUREL H., « Représentations (histoire des) », in OFFENSTADT (dir.), *Les mots de l'historien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p. 96-98 (2<sup>ème</sup> éd.).
- MERRITT, L. S., « The Stoa Poikile », *Hesperia*, 39, 1970, p. 233-264.
- MEYER E. A., « Epitaphs and Citizenship in Classical Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 113, 1993, p. 99-121.
- MULLER Y., « La mutilation de l'ennemi en Grèce classique : pratique barbare ou préjugé grec ? », in ALLELY A. (éd.), *Corps au supplice et violences de guerre dans l'Antiquité*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2014, p. 41-72.
- NOËEL N., *Les représentations de la forêt en Grèce ancienne usages et imaginaires de l'espace boisé dans la littérature épique*, Mémoire de Master en Histoire, 2006.
- NOVÁKOVÁ L. et PAGACOVA M., « *Dexiosis* : a meaningful gesture of the Classical antiquity », *ILIRIA International Review*, 6, 2016, p. 207-219.
- OFFENSTADT N., « Histoire-bataille », in DELACROIX et alii (dirs.), *Historiographie I & 2. Concepts et débats*, Paris, Folio, 2010, p. 162-169.
- OJAKANGAS M., « *Polis and Oikos* : The Art of Politics in the Greek City-State », *The European Legacy*, 25, 2020, p. 404-420.
- OUDOT E., « Oraison funèbre grecque », in LECLANT J. (dir.) *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2011 (2<sup>ème</sup> éd.), p. 1570-1571.
- PAMPANAY É « Dialogues d'époux sur les stèles funéraires attiques : Dépasser la frontière de la mort », *Frontière·s*, 1, 2019, p. 23-34.
- PAPAOIKONOMOU Y., « La stèle de Ktésikratès et le monument des néréides », *Revue archéologique*, 2, 1983, p. 317-324.
- PAYEN P., *Les revers de la guerre en Grèce ancienne : histoire et historiographie*, Paris, Belin, 2012.
- PAYEN P., *La guerre dans le monde grec : VIIIe-I<sup>er</sup> siècles avant J.-C.*, Malakoff, Armand Colin, 2018.
- PEMBERTON E. G., « The "dexiosis" on attic gravestones », *Mediterranean Archaeology*, 2, 1989, p. 45-50.
- PERDRIZET P., « Lion grec archaïque », *Revue Archéologique*, 30, 1897, p. 134-137.
- PICARD C., *Manuel d'archéologie grecque : La sculpture* (volumes 1 à 8) Paris, A. et J. Picard, 1948.

PIMOUGUET-PEDARROS I., « Les Formes de Combat Dans l'Iconographie Grecque » in PIEL T. (éd.), *Figures et Expressions Du Pouvoir Dans l'Antiquité : Hommage à Jean-René Jannot*, Rennes, PUR, 2016, p. 13–34.

POMEROY S. B., *Families in classical and hellenistic Greece : representations and realities*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

PROST A., *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996.

PROST F., « Les combattants de Marathon : idéologie et société hoplitiques à Athènes au V<sup>e</sup> siècle », in PROST F. (éd.), *Armées et sociétés de la Grèce classique (aspects sociaux et politiques de la guerre aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)*, Paris, Errance, 1999, p. 69-86.

PROST F., « Corps Primitif, Corps Archaïque : Anthropologie et Archéologie de la Représentation Corporelle en Grèce Ancienne », in PROST F. et WILGAUX J. (dirs.), *Penser et Représenter Le Corps Dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2006, p. 31-40.

RAEPSAET G., « Sentiments conjugaux à Athènes aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère », *l'antiquité classique*, 50, 1981, p. 677-684.

REMBLIÈRE M., « Lorsque les corps révèlent la violence guerrière : les blessés de l'*Illiade* et des traités hippocratiques », *Annales de Janua*, 7, 2019, [En ligne], mis à jour le 17. 09. 2019, <<https://Annalesdejanua.edel.univ-poitiers.fr:443/Annalesdejanua/index.php?id=1881>> (consulté le 21. 09. 2022).

RHODES P. J. et OSBORNE R. (éds), *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

RICE E., « The Glorious Dead : Commemoration of the Fallen and Portrayal of Victory in the Late Classical and Hellenistic World », in SHIPLEY G. et RICH J. (éds.), *War and Society in the Greek World*, Londres, Routledge, 2012, p. 224-257.

RICHER N., « Aspects des funérailles à Sparte », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 1, 1994, p. 51-96.

RICHER N., *La religion des Spartiates croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

RICHER N., *Sparte, cité des arts, des armes et des lois*, Paris, Perrin, 2018.

RICHTER G. M. A., *Archaic Attic Gravestones*, Cambridge, Harvard University Press, 1944.

RICHTER G. M. A., *Kouroi Archaic Greek Youths*, New York, Oxford University Press, 1970 (3<sup>ème</sup> éd.).

RIDDER A., *De l'Idée de la mort en Grèce à l'époque classique*, Paris, A. Fontemoing, 1897.

ROBERT L., « Théophraste de Mytilène à Constantinople », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 113, 1969, p. 42-64.

ROBERTSON N., « The collective burial of fallen soldiers at Athens, Sparta and elsewhere : "ancestral custom" and modern misunderstanding », *Échos du Monde Classique*, 27, 1983, p. 78-92.

RUNCIMAN W. G., « Greek Hoplites, Warrior Culture, and Indirect Bias », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 1998, p. 731-751.

RUZE F. et SINEUX P., « Les orateurs et la guerre », in AMOURETTI et alii, *Le regard des Grecs sur la guerre. Mythes et réalités*, Paris, Ellipses, 2000, p. 107-125.

- SAMAMA É., « Bons pour le service : les invalides au combat dans le monde grec », in COLLARD F. et SAMAMA É. (dirs), *Handicaps et sociétés dans l'histoire, l'estropié, l'aveugle et le paralytique de l'Antiquité aux temps modernes*, Paris, l'Harmattan, 2010, p. 29-48.
- SARTRE M., « Les Grecs », in VIGARELLO (dir.), *Histoire des émotions, 1. De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2016, p. 23-83.
- SCHILARDI D. V., « New Evidence about the Hoplite Relief (Athens, National Museum 1959) », *The Annual of the British School at Athens*, 82, 1987, p. 265-281.
- SCHULTZ P., « The north frieze of the temple of Athena Nike », in PALAGIA O. (éd.), *Art in Athens During the Peloponnesian War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 128-167.
- SHAPIRO H. A., « The Iconography of Mourning in Athenian Art », *American Journal of Archaeology*, 95, 1991, p. 629-656.
- SHEY, H., « Tyrtaeus and the art of propaganda », *Arethusa*, 9, 1976, p. 5-28.
- SHOE MERITT L., « The Stoa Poikile » *Hesperia*, 39, 1970, p. 233-264.
- SINEUX P., « Les morts à la guerre », in BRUN P. (coord.), *Guerres et sociétés dans les mondes grecs (490-322)*, Paris, Éditions du Temps, 1999, p. 97-126.
- SINEUX P., « Aspects iconographiques », in AMOURETTI et alii, *Le regard des Grecs sur la guerre Mythes et réalités*, Paris, Ellipses, 2000, p. 9-38.
- SNODGRASS A.-M., « The Hoplite Reform and History », *Journal of Hellenic Studies*, 85, 1965, p. 110-122.
- SNODGRASS A.-M., « The "Hoplite Reform" Revisited », *Dialogues d'histoire ancienne*, 19, 1993, p. 47-61.
- SNODGRASS A., « Les origines du culte des héros dans la Grèce antique », in GNOLI G. et VERNANT J.-P. (éds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2017, p. 107-119.
- STRUBBE J., « Epigrams and consolation decrees for deceased youth », *l'Antiquité classique*, 67, 1998, p. 45-75.
- STUPPERICH R., « The Iconography of Athenian State Burials in the Classical Period », in COULSON W., *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, Oxbow Monograph, 1994, p. 93-103.
- SUTTON R. F., « Family Portraits : Recognizing the "Oikos" on Attic Red-Figure Pottery », *Hesperia Supplements*, 33, 2004, p. 327-350.
- THUILLIER (dir). *Dictionnaire de l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Hachette, 2022.
- TOILLON V., « L'*eidôlon* : représentation et évolution dans l'imagerie grecque du Ve s. av J.C. », à paraître.
- VAN HOOK L., « On the Lacedaemonians Buried in the Kerameikos », *American Journal of Archaeology*, 36, 1932, p. 290-292.
- VASSALLO S., « Le Battaglie Di Himera Alla Luce Degli Scavi Nella Necropoli Occidentale e Alle Fortificazioni. I Luoghi, i Protagonisti », *Sicilia Antiqua*, 7, 2010, p. 17-38.
- VASSALLO S., « Guerre et mort à Himère : les tombes de soldats grecs tués dans les batailles de 480 et 409 avant notre ère », in GUILAINE J. et SEMELIN J. (éds.), *Violences de guerre, violences de masse. Une approche archéologique*. Paris, La Découverte, 2016, p. 51-60.

- VAUGHN P. « The identification and retrieval of the hoplite battle dead », in HANSON V. D. (éd.), *Hoplites : the Classical Greek Battle Experience*, Ancient Greek history, London, Routledge, 1993, p. 38-62 (2<sup>ème</sup> éd.).
- VERDENIUS W. J., « Tyrtæus 6-7 D, a commentary », *Mnemosyne*, 22, 1969, p. 337-355.
- VÉRILHAC A.-M., ΠΑΙΔΕΣ ΑΩΠΟΙ, *Poésie funéraire (commentaires)*, Athènes, Grafeion Dīmosieumatōn tīs Akadīmias Athīnōn, 1982.
- VÉRILHAC A.-M., ΠΑΙΔΕΣ ΑΩΠΟΙ, *Poésie funéraire (textes)*, Athènes, Grafeion Dīmosieumatōn tīs Akadīmias Athīnōn, 1978.
- VERMEULE C., *Greek and Roman sculpture in America : masterpieces in public collections in the United States and Canada*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1981.
- VERNANT J.-P., *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996.
- VEYNE P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983.
- VIDAL-NAQUET C., *Couples dans la Grande Guerre, le tragique et l'ordinaire du lien conjugal*, Paris, Les Belles Lettres, 2021.
- VIDAL-NAQUET P., « La Tradition de l'hoplite athénien », in VERNANT J.-P., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, Mouton & C°, 1968, p. 161-181.
- VIDAL-NAQUET P., *Le monde d'Homère*, Paris, Perrin, 2002 (2<sup>ème</sup> éd.).
- VIGGIANO G. F., « The Hoplite Revolution and the Rise of the Polis », in KAGAN D. et VIGGIANO G. F. (éds), *Men of Bronze, Hoplite Warfare in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton, 2013, p. 112-133.
- VOLLGRAFF W., « Deux stèles de Thèbes », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 26, 1902, p. 554-570.
- WARIN I., « Jason Crowley, *The Psychology of the Athenian Hoplite. The Culture of Combat in Classical Athens*. Cambridge, University Press, 2012 », *L'Antiquité classique*, 83, 2014, p. 409-412.
- WEIL S., *L'Iliade ou le poème de la force*, Paris, Éditions de l'éclat/éclats, 2019 (4<sup>ème</sup> éd.).
- WHITLEY J., « The Monuments That Stood before Marathon : Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica », *American Journal of Archaeology*, 98, 1994, p. 213-230.
- WILGAUX J., « Corps et Parenté En Grèce Ancienne », in PROST F. et WILGAUX (dirs), *Penser et Représenter Le Corps Dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2006, p. 333-347.

## LISTE DES FIGURES

- Figure 1** : Frise sud du Temple d'Athéna Niké, Londres, British Museum, 424. D'après ARRINGTON 2015, p. 174..... 59
- Figure 2** : Représentation de la *Stoa Poikilè*. D'après FRANCIS et VICKERS 1985, p. 390..... 61
- Figure 3** : Fragment d'un relief couronnant une liste de victimes. Oxford, Ashmolean Museum, 85. D'après GOETTE 2009, p. 190. .... 124
- Figure 4** : Relief couronnant une liste de victimes en l'honneur des morts de la Guerre de Corinthe. Athènes, Musée National Archéologique, 2744. D'après ARRINGTON 2015, p. 103. .... 125
- Figure 5** : Lécythe à fond blanc attribué au Peintre du Roseau présentant une scène de bataille. Paris, Musée du Louvre, L. 95. D'après ARRINGTON 2015, p. 246. .... 127
- Figure 6** : Lécythe à fond blanc, Peintre inconnu, Paris, Louvres, CA 273. Fond personnel. .... 138
- Figure 7** : Loutrophore à figures rouges attribué au Peintre de Kléophon, Athènes, Musée national archéologique, 1700. D'après ARRINGTON 2015, p. 83. .... 140
- Figure 8** : Squelette de la tombe W2764 qui présente une pointe de lance fichée dans l'épaule et dans le thorax. D'après VASSALLO 2010, p. 30. .... 168
- Figure 9** : Pointe de flèche logée dans les vertèbres du squelette de la tombe W2219. D'après VASSALLO 2010, p. 31. .... 174
- Figure 10** : *Stamnos* à figures rouges présentant une poignée de main, peintre inconnu, Londres, British Museum, E448. .... 210
- Figure 11** : Coupe à figures rouges présentant une scène d'adieux, peintre inconnu, Université de Gand. .... 211
- Figure 12** : Lécythe à fond blanc présentant un père qui observe l'*eidôlon* de son fils, Peintre d'Achille, Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung, 1983.1. Fond personnel. .... 213
- Figure 13** : Lécythe à fond blanc présentant une femme qui lève les bras devant l'*eidôlon* de son fils, attribué au Peintre des Oiseaux, Munich, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München, 6044. D'après ARRINGTON 2015, p. 262. .... 214
- Figure 14** : Lécythe à fond blanc présentant une femme qui apporte des offrandes devant l'*eidôlon* d'un guerrier, attribué au peintre de Thanatos, Boston, Musée des Beaux-Arts, 00.359. D'après ARRINGTON 2014, p. 5. .... 215
- Figure 15** : Lécythe à fond blanc présentant une femme qui évite le regard du guerrier, attribué au peintre d'Achille, Athènes, Musée national archéologique, I8I8. D'après ARRINGTON 2015, p. 271. .... 229



# TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	3
PARTIE I : GENÈSE ET MUTATIONS DE LA « BELLE MORT » .....	23
CHAPITRE 1. HOMÈRE, L' <i>ILIADÉ</i> ET TYRTÉE : UNE CERTAINE CONCEPTION DE LA « BELLE MORT ».....	25
I. Les héros de l' <i>Iliade</i> , les pères de la « belle mort ».....	26
A) La glorieuse mort des héros de l' <i>Iliade</i> .....	26
B) Mourir jeune, mourir beau .....	28
C) Le guerrier et la flore : la défense du sol nourricier .....	31
II. Homère, la « belle mort » et le monde des cités grecques.....	34
A) Jeunesse en arme et analogies végétales .....	34
B) Homère et les sociétés grecques des époques archaïque et classique .....	36
III. Tyrtée (re)définition et diffusion de la « belle mort » .....	38
A) D'Homère à Tyrtée : permanences et mutations de la « belle mort » et du « beau mort » .....	38
B) Tyrtée, la « belle mort » et la société spartiate .....	43
IV. Discours, glissements, réinterprétations.....	44
A) Des héros qui tremblent et des combattants qui pleurent.....	44
B) Des héros aux hoplites.....	46
CHAPITRE 2. LES GUERRES MÉDIQUES, L'AUTRE MOMENT FONDATEUR DE LA « BELLE MORT » .....	51
I. Les hoplites au cœur des guerres médiques .....	51
II. Les morts de Marathon, de Salamine et de Platées : des êtres presque divins .....	53
A) Les sacrifiés de Marathon et le mythe de l'autochtonie.....	53
B) Les héros des épopées et les morts des guerres médiques dans le programme épigraphique et iconographique des cités grecques .....	56
III. Les Thermopyles : une gestion spartiate de la « belle mort » .....	62
A) Un sacrifice pour l'éternité : mirage spartiate sur la « belle mort » hoplitique .....	62

B) Une hiérarchisation des morts et des sacrifices.....	65
IV. Impacts des guerres médiques sur la culture grecque : continuités, mutations, ruptures .....	69
A) La persistance de l’image des hoplites des guerres médiques dans les sources antiques.....	69
B) La survie du « mythe » des guerres médiques .....	71
CHAPITRE 3. IMAGES ET REPRÉSENTATIONS DE LA MORT DE L’HOPLITE SUR LES MONUMENTS FUNÉRAIRES PRIVÉS DES ÉPOQUES ARCHAÏQUE ET CLASSIQUE : L’ACHÈVEMENT DE LA « BELLE MORT ».....	
I. Les hoplites sur les stèles funéraires : problème méthodologique.....	73
II. La « belle mort » sur les monuments privés à l’époque archaïque et au début de l’époque classique .....	74
A) Le « beau mort » sur les monuments funéraires de l’époque archaïque .....	74
B) La nudité sur les monuments funéraires, reflet de l’héroïsation des hoplites tombés au combat ?.....	78
III. Empreinte des classes supérieures sur les monuments funéraires et instrumentalisation de la mort de l’hoplite .....	81
A) De coûteux monuments.....	81
B) La récupération de la mort des hoplites par les illustres familles .....	82
IV. Mutations de la « belle mort » de la fin des guerres médiques à la bataille de Chéronée .....	85
A) La persistance des monuments funéraires privés malgré les législations successives .....	85
B) Mutations des monuments funéraires privés au début de l’époque classique.....	86
C) La signification du motif de l’hoplite au combat sur les monuments funéraires à l’époque classique .....	88
PARTIE II : INSTRUMENTALISATION ET REPRÉSENTATIONS DE LA MORT DES HOPLITES : DE L’AGORA À L’OIKOS .....	
CHAPITRE 4. MOURIR POUR LA DÉMOCRATIE OU PÉRIR EN OLIGARQUE : L’INSTRUMENTALISATION DE LA MORT DES HOPLITES PAR LES CITÉS DU MONDE GREC.....	
I. Athènes ou l’instrumentalisation de la mort de l’hoplite au sein d’une cité démocratique .....	97
A) Intérêts et déroulement du <i>patrios nomos</i> pour la démocratie athénienne.....	97

B) Réformes démocratiques et funérailles publiques, des réalités contemporaines ....	99
C) De la fosse commune aux listes de victimes .....	100
D) Les stèles funéraires publiques, ou la mise en image de l'hoplite tombé pour la démocratie .....	104
II. Les oraisons funèbres ou l'éloge de la démocratie .....	105
A) Nature et datation des oraisons funèbres athéniennes.....	105
B) Les hoplites et le cercle fermé des glorieux ancêtres .....	106
C) Le sacrifice de la vie des hoplites pour la démocratie.....	110
III. Derrière les hoplites athéniens : honneurs, continuités et ruptures des pratiques funéraires en l'honneur des guerriers tombés au combat .....	112
A) Relever les morts.....	112
B) Les funérailles publiques de Mégare ou le fac-similé des pratiques athéniennes .	113
C) Les oligarchies et les funérailles publiques : la cité passe avant l' <i>oikos</i> .....	114
D) Les lions dans l'art funéraire en l'honneur des hommes tombés au combat .....	118
 CHAPITRE 5 : L'ART FUNÉRAIRE DES SPHÈRES PRIVÉES ET PUBLIQUES EN L'HONNEUR DES HOPLITES : OPPOSITIONS ET INFLUENCES RÉCIPROQUES 121	
I. De l'influence de la cité et des funérailles publiques sur les productions funéraires privées en l'honneur des hoplites tombés au combat .....	123
A) Du transfert des motifs publics vers les stèles funéraires privées : l'exemple des scènes de combat .....	123
B) La reprise des motifs des stèles publiques sur les lécythes à fond blanc .....	127
II. Des valeurs aristocratiques héritées des familles archaïques, ou une remise en cause de l'historiographie sur la dépendance de l'art funéraire privé à l'art public athénien.....	129
A) L'oraison funèbre ou le révélateur d'une dépendance aux familles aristocratiques disparues.....	129
B) Les sources archéologiques comme preuve d'une oraison funèbre héritière des grandes familles aristocratiques .....	133
C) Des hoplites aux divers visages : de démocrates à oligarques .....	135
III. Une communauté de citoyens unie autour des morts pour la patrie.....	137
A) Familles en deuil et monuments publics .....	137
B) Construire une communauté de citoyens autour du souvenir des hoplites .....	141

1) La maisonnée sur les stèles funéraires privées .....	141
2) L'hoplite, son démotique et la citoyenneté athénienne.....	143
3) Hoplites, <i>dexiôsis</i> et citoyenneté.....	145
C) Quand la cité remplace un père mort en hoplite.....	149
PARTIE III : MORTS D'HOPLITES ET EXPRESSIONS DU DEUIL.....	155
CHAPITRE 6. DES MORTS ATROCES ET DES CADAVRES PERDUS .....	157
I. Le fantasme de l'opposition de deux phalanges hoplitiques, ainsi que son revers violent et particulièrement létal .....	160
A) De grandes batailles prisonnières de l'image de la bataille hoplitique par excellence .....	160
B) Mourir dans la phalange : une forme de guerre violente et douloureuse .....	163
1) Schéma général de l'opposition entre deux phalanges et dérèglement.....	163
2) Après l'ouverture d'une brèche : violences guerrières, zones visées et amoncellement de cadavres.....	167
C) Les flèche ennemies : quand la guerre tue loin de la phalange .....	172
II. L' <i>arété</i> de l'hoplite dans la phalange comme voile pudique pour masquer des oppositions caractérisées par la ruse, la maladie et la fortune.....	176
A) Une image de courage, mais une affaire de stratégie et de ruse .....	176
B) Quand la maladie, le froid et la faim frappent.....	178
1) La maladie.....	178
2) Le froid, la faim et la fatigue.....	182
3) Fuites et gestes suicidaires .....	183
C) Mourir loin du champ de bataille : être blessé ou prisonnier .....	186
1) Les hoplites blessés à la guerre : voile pudique sur des hommes qui agonisent loin du champ ou qui meurent bien après la fin des combats.....	186
2) Une mort honteuse : l'exécution des hoplites prisonniers .....	192
III. Relever le corps des hoplites morts au combat : une affaire délicate.....	194
A) De l'obligation morale de relever les corps .....	194
B) Les épibates morts en mer : une impossible récupération des corps.....	195

C) « Fiction de l'identification » des corps, ou le témoignage de la violence guerrière .....	197
CHAPITRE 7. APRES LA MORT DE L'HOPLITE : INJONCTIONS DE LA CITÉ, FAMILLES ENDEUILLÉES ET EXPRESSION DES ÉMOTIONS .....	201
I. De la confiscation du deuil à l'exposition publique de la souffrance .....	205
A) Confiscation du deuil ou deuil public .....	205
B) Afficher la perte et montrer le deuil sur les vases de l'époque classique.....	210
II. La célébration de l'unité familiale : citoyenneté et <i>philia</i> .....	218
A) Le guerrier mort et sa famille : analyse des stèles comportant plusieurs générations autour de l'hoplite .....	218
B) Pour une relecture de la <i>dexiôxis</i> sur les stèles comportant des hoplites : un geste qui souligne l'unité familiale.....	221
III. Approcher les émotions grâce aux femmes autour des hoplites : manque, souffrance et affection.....	226
A) Refuser la mort : quand les femmes retardent le départ de leurs époux sur les stèles funéraires et sur les lécythes.....	226
B) Dire l'affection ou la <i>philia</i> après la mort .....	230
CONCLUSION .....	239
SOURCES ANCIENNES .....	249
BIBLIOGRAPHIE .....	253
LISTE DES FIGURES .....	263



