

## Artémis, Pan et Marathon. Mythe, polythéisme et événement historique

*Pierre Ellinger*

LE PRINCIPAL TEXTE qui met en rapport Artémis et la bataille de Marathon est un passage de l'*Anabase* de Xénophon.<sup>1</sup> Ce serait même le premier, si l'on ne trouvait aussi une brève allusion dans les *Cavaliers* d'Aristophane, de 424, qui d'ailleurs le confirme pleinement.<sup>2</sup> Le contexte de l'évocation de Xénophon est dramatique. Les mercenaires grecs sont maintenant isolés au fond de la Mésopotamie. Leur employeur, Cyrus, a été tué quelques semaines auparavant, à la bataille de Counaxa. La tentative pour renverser le Grand Roi a totalement échoué, et il paraît clair que celui-ci ne cherche pas à reprendre les Grecs à son service, mais à les exterminer. La veille, leurs généraux ont été traîtreusement attirés dans un guet-apens, pris, et sans doute déjà massacrés. Le découragement, le désespoir de ne jamais revoir leur patrie règnent dans le camp des Grecs, entourés qu'ils sont d'ennemis et d'obstacles insurmontables. Mû dans la nuit par un rêve qui l'a sorti d'un sommeil plein d'inquiétude, Xénophon décide d'agir, rassemble les officiers survivants. De nouveaux généraux, dont lui-même, sont élus, et, au petit matin, dans sa plus belle armure, il tient, devant toute l'armée, le grand discours où il va évoquer Artémis. Il faut garder confiance. Car les Grecs sont fidèles à leurs serments, alors que les Perses viennent de les violer, avec le massacre des généraux. Les mercenaires seront aidés par les dieux, ces dieux 'qui sont capables en un clin d'œil de rendre les grands petits et de sauver les petits dans les pires dangers.'<sup>3</sup> Et il ne fait guère de

1 Xen. *An.* 3.2.11-12. Artémis et Marathon: Parke 1977:54-55, Pritchett 1979:173-75, 232, Garland 1992:47-63, en particulier 55, Parker 1996:153. Sur la bataille elle-même: Burn 1984:236-57, Hammond 1973 et 1988, Green 1996:28-40, Evans 1993, Lazenby 1993:45-80, Doenges 1998. Le mythe de Marathon: Loraux 1973 et 1981:157-73, 406-11, Evans 1993:279-80, 303-07. Les présentes analyses prolongent celles que j'ai développées dans Ellinger 1993, en parallèle avec Jean-Pierre Vernant (1988, 1990:162-81).

2 Ar. *Eq.* 660 (confirmation du nombre de victimes à sacrifier; cf. Pritchett 1979:232).

3 Xen. *An.* 3.2.10.

doute que l'historien cite là la fameuse phrase finale de l'introduction d'Hérodote au récit des Guerres médiques:

'J'indiquerai celui qui, ... le premier, a pris l'initiative d'actes injustes envers les Grecs; et j'avancerai dans la suite de mon récit, parcourant indistinctement les grandes cités et les petites; car de celles qui jadis étaient grandes, la plupart sont devenues petites; et celles qui étaient grandes de mon temps étaient petites autrefois ...'<sup>4</sup>

Et, de fait, Xénophon enchaîne immédiatement en rappelant le souvenir des Guerres médiques, et, d'abord, de Marathon:

'Car je vais vous rappeler les dangers que coururent nos ancêtres, pour que vous sachiez combien il vous sied d'être des braves, et qu'avec l'aide des dieux les braves se sauvent même des périls les plus effrayants. Quand les Perses, en effet, et ceux qui les accompagnaient vinrent en nombre immense pour anéantir Athènes, les Athéniens osèrent leur tenir tête tout seuls, et ils les vainquirent. Ils avaient promis à Artémis qu'autant ils tueraient d'ennemis, autant ils sacrifieraient de jeunes chèvres (*khimairas*) à la déesse; et comme ils ne pouvaient pas s'en procurer en assez grand nombre, ils décidèrent d'en sacrifier cinq cents chaque année. Et on les sacrifie encore aujourd'hui.'<sup>5</sup>

Xénophon poursuit avec la deuxième Guerre médique:

'Plus tard, quand Xerxès eut réuni son innombrable armée et qu'il marcha contre l'Hellade, encore une fois nos ancêtres vainquirent les ancêtres de ces gens-ci et sur terre et sur mer .... Voilà les ancêtres dont vous êtes les fils.'<sup>6</sup>

Tel donc est le premier texte qui fasse mention avec autant de détails du fameux sacrifice à Artémis, commémorant la victoire de Marathon. La version de Plutarque n'en diffère que très peu:

'On raconte que les Athéniens avaient fait le vœu de sacrifier à Artémis Agrotéra autant de jeunes chèvres (*khimarous*) qu'ils abattraient de Barbares, mais qu'après la bataille, le nombre des morts se révélant incomparable, ils demandèrent à la déesse dans une résolution l'autorisation de s'acquitter par un sacrifice annuel de cinq cents jeunes chèvres.'<sup>7</sup>

Pour Xénophon, on ne trouvait pas assez de chèvres pour faire face au nombre de Perses abattus (Hérodote l'évaluait à 6400). Chez Plutarque, il était de toute façon

4 Hdt. 1.5 (trad. Ph.-E. Legrand).

5 Xen. An. 3.2.11-12 (trad. P. Masqueray, légèrement modifiée). *Khimairai*: des chèvres 'qui n'ont connu qu'un hiver,' donc toutes du même âge (d'où la difficulté supplémentaire à en rassembler autant), de moins d'un an, et toutes *parthenoi*, en quelque sorte.

6 Xen. An. 3.2.13.

7 Plut. *De malignitate Herodoti* 862b (trad. G. Lachenaud). Plutarque reproche à Hérodote d'avoir, en donnant un nombre de morts, diminué la gloire des Athéniens. Il va de soi, qu'entre ne serait-ce que 490 et l'époque de Xénophon, le nombre de chèvres sacrifiées avait déjà dépassé tout chiffre de victimes possible!

impossible de compter les morts (selon certaines traditions, les Perses s'étaient noyés et avaient disparu en nombre dans le marécage<sup>8</sup>). D'où le remplacement du vœu initial par un sacrifice de cinq cents chèvres se répétant indéfiniment.

La fête avait lieu le 6 Boédromion, à Agrai, les 'Chasses,' au sanctuaire suburbain d'Artémis Agrotéra près de l'Ilissos, là où Artémis avait chassé, disaient les Athéniens, pour la première fois, quand elle était venue directement en Attique, depuis Délos, le lieu de sa naissance.<sup>9</sup> Le 6 Boédromion, très probablement, n'était pas le jour anniversaire de la bataille, comme certains auteurs antiques et parfois modernes en sont venus à le dire,<sup>10</sup> mais plutôt l'anniversaire du premier sacrifice d'action de grâce, après la victoire. Le 6 de chaque mois était de toute façon consacré traditionnellement à Artémis, étant considéré comme le jour de sa naissance, et s'était sans doute alors imposé pour la célébration.<sup>11</sup> Et, peut-être, comme on l'a souvent supposé,<sup>12</sup> une fête pour la déesse existait-elle déjà ce jour-là.

Mais, même dans ce cas, la fête d'après la bataille, avec l'énorme sacrifice et repas commun,<sup>13</sup> devait être profondément différente. Elle était présidée par l'archonte-polémarque—le chef de l'armée à l'époque archaïque, et qui avait encore joué un rôle militaire de premier plan, sans doute pour la dernière fois, avec Callimachos, à Marathon, avant de le perdre ensuite complètement, au profit des stratèges, et ne plus garder que les fonctions religieuses liées à la guerre. Il sacrifiait, lors de la cérémonie, en même temps qu'à Artémis, à Enyalios, le dieu de la guerre.<sup>14</sup> La fête comportait aussi une procession, et, au moins à certaines époques, les éphèbes y ont participé en armes, et y avaient un concours.<sup>15</sup>

8 Paus. 1.15.3 et 1.32.7.

9 Paus. 1.19.5-6. Date de la fête: Plut. *De glor. Ath.* 349e; *De malign. Herodoti* 862a. Deubner 1932:209, Mikalson 1975:50, Rhodes 1981:650 (à 58, 1).

10 Plut. *Cam.* 19.5, *De malign. Herodoti*, 861e, pour la bataille le 6 Boédromion.

11 Cf. Burn 1984:240-41, 256 (bataille le 16 de Metageitnion). N.G.L. Hammond, qui place la bataille le mois suivant, le 17 Boédromion, considère en conséquence le 6 comme le jour du vœu officiel (1973:215-17, 1988:507; suivi par Parke 1977:54-55). Mais il aurait fallu alors attendre presque un an pour remercier la déesse! Tout dépend ici d'une chronologie qui n'est toujours pas assurée. Cf. Pritchett 1974:116-20 et 1979:173, Lazenby 1993:53. Le vœu est envisagé, soit comme fait à froid, par l'assemblée (Hammond) ou au moment du départ pour Marathon (Jameson 1991:210-11: rassemblement au Lycée, en vue du sanctuaire d'Artémis Agrotéra), soit à chaud, au moment d'engager le combat (Lazenby 1993:75 n. 74 et déjà Burn, semble-t-il).

12 Burn 1984:240 n. 1, Hammond 1973:217, 1988:507, Parke 1977:54-55. Mais rien ne prouve que la fête ait déjà eu un caractère guerrier et ait été présidée par le polémarque.

13 Le plus ancien exemple attesté de la grande institution démocratique de la *démothoinia*, comme le remarque Parker 1996:153.

14 Arist. [*Ath. Pol.*] 58.1, avec le commentaire de Rhodes 1981:650.

15 *IG II<sup>2</sup>* 1028.8 (ii<sup>e</sup> s. av. J.-C.) et les autres inscriptions dans Pélékidis 1962:219-20.

Si j'ai insisté à ce point sur le contexte de l'allusion de Xénophon, c'est qu'il est en général totalement négligé par les historiens des religions, qui se contentent de recueillir l'information.<sup>16</sup> Quant aux commentateurs de l'historien lui-même, ils n'ont guère été inspirés par l'allusion à Artémis, qu'ils jugent sans doute une digression superflue, et ils trouveraient même l'évocation d'une victoire athénienne déplacée devant un public de mercenaires pour l'essentiel péloponnésiens.<sup>17</sup> Je considérerais plutôt, pour ma part, que cette évocation de la déesse est un des sommets du discours et même de l'œuvre, en raison d'une part, mais je ne le développerai pas ici, du rapport que Xénophon entretient, en tant qu'homme et même en tant qu'historien, avec la déesse;<sup>18</sup> et, d'autre part, je pense qu'elle se fonde sur un niveau, dirais-je, théologique général et commun à l'auteur et à ses auditeurs, et qui fait qu'il n'était pas absurde de souhaiter implicitement, en évoquant le vœu qui lui avait été fait par les Athéniens, qu'elle s'intéressât aussi aux mercenaires perdus au fond de l'Asie. Le parallélisme étroit, sur lequel est construit tout le passage, entre la situation de Xénophon et de ses compagnons et celle des Athéniens à Marathon, forme l'amorce d'une série qui permet de comprendre en quoi Artémis avait bien rapport non seulement à Marathon, mais à tout type de situation historique semblable.

Mais Artémis et Enyalios n'étaient pas les seules divinités honorées à Athènes pour Marathon. La bataille avait été aussi l'occasion de l'introduction du culte d'un nouveau dieu, Pan, à Athènes. C'est ce que raconte Hérodote, au livre vi, dans son grand récit de la bataille, antérieurement même à Xénophon— il ne parle pas d'Artémis ni du sacrifice commémoratif, Plutarque le lui reprochera d'ailleurs.<sup>19</sup>

Les stratèges athéniens, quand ils eurent appris la destruction totale d'Erétrie et le débarquement perse à Marathon, envoyèrent à Sparte demander de l'aide, un héraut, un 'hémérodrome,' c'est-à-dire un coureur de longue distance spécialisé, nommé Philippidès. Cet homme parcourut en moins de deux jours la longue route entre Athènes et Sparte et obtint la fameuse réponse que les Lacédémoniens viendraient, mais qu'ils ne pourraient pas partir avant la pleine lune, c'est-à-dire qu'ils arriveraient très probablement trop tard. Autrement dit un message négatif, ou pire, brouillé et contradictoire.

Or cet homme, porteur d'un tel message, sur la route du retour—ce n'est pas dit explicitement, mais tous s'accordent à penser que c'est le plus vraisemblable dans le récit<sup>20</sup>—fit la rencontre du dieu Pan:

16 Seul l'évoque, parmi les historiens, A.R. Burn (1984:256, n. 51), avec son acuité habituelle.

17 Cf. la note de P. Masqueray dans son édition de l'*Anabase* de la C.U.F. (1930) i:173; Delebecque 1957:96, 201, 204 (déjà REG, 59-60, 1946-47:78, 104); suivis par Loraux 1981:134-35, 399 n. 5.

18 Voir en dernier lieu, Ragone 1996a et b.

19 Hdt. 6.105-106; Plut. *De malign. Herodoti* 862a-b.

‘Cet homme d’après ce qu’il raconta lui-même et rapporta aux Athéniens, fit dans la région du mont Parthénion, au dessus de Tégée, la rencontre de Pan; Pan l’appela à haute voix par son nom, Philippidès, et il lui ordonna de demander de sa part aux Athéniens pourquoi ils ne prenaient de lui aucun soin, alors qu’il leur voulait du bien, qu’il leur avait rendu déjà des services en maintes circonstances et leur en rendrait encore. Les Athéniens, quand leurs affaires furent mises sur un bon pied, convaincus de la véracité de ce récit, établirent au bas de l’Acropole un sanctuaire de Pan, et, depuis le message qu’ils ont reçu, ils se rendent le dieu propice par des sacrifices annuels et une course aux flambeaux.’<sup>21</sup>

Là encore, on s’est interrogé sur le pourquoi et la manière de l’intervention de Pan. Mais il ne me semble pas, malgré les progrès indéniables faits dans cette direction, de Philippe Borgeaud à Robert Garland et Robert Parker,<sup>22</sup> que l’on soit encore parvenu à une réponse totalement satisfaisante. On n’a pas répondu non plus à la question: pourquoi deux divinités pour un même événement? Qu’est-ce qui rapproche leur action en l’occurrence? Qu’est-ce qui la différencie? Pour Artémis, j’ai esquissé, dans mes travaux antérieurs, et en même temps que Jean-Pierre Vernant,<sup>23</sup> une ligne d’approche que je voudrais reprendre ici, en l’appliquant spécialement au cas de Marathon—il sera aussi question de Salamine—, et pour Pan je voudrais proposer quelques hypothèses nouvelles.

J’ai insisté sur le parallèle tracé, dans le discours de Xénophon, entre la situation présente et celle passée de Marathon. Résumons-en les traits principaux: le sacrilège des Barbares qui ont violé leurs serments et l’injustice d’une agression qui vise à une extermination totale. Le caractère effrayant du péril: *phobos* est un des termes clefs du récit.<sup>24</sup> La disproportion écrasante des forces: les Perses ‘vinrent en nombre immense (*pamplèthei stolôi*) pour anéantir Athènes;’ Xerxès et ‘son innombrable armée’ (*tèn anarithmèton stratian*),<sup>25</sup> de même les Grecs de l’*Anabase* font face à des adversaires ‘beaucoup plus nombreux,’ éventuellement qualifiés eux

20 Démonstration fort convaincante de R. Garland (1992:49 n. 2). La tradition conservée par la *Souda*, s.v. *Hippias* 2, indiquait explicitement que c’est pendant le voyage de retour (*epanionti*) que Pan apparut à Philippidès. Paysage de la rencontre: Jost 1985:158-59, 162-64, 458, 472-73. Sur son nom (parfois Pheidippidès), sa course, et les autres traditions rassemblées ultérieurement autour de lui, cf. Lazenby 1993:52-53.

21 Hdt. 6.105 (traduction Ph.-E. Legrand).

22 Borgeaud 1979:146-47, 195-200, Garland 1992:47-63, Parker 1996:163-68.

23 Cf. ci-dessus n. 1.

24 Cf. Xen. *An.* 3.1.12 et 18; 3.2.16.

25 Xen. *An.* 3.1.11 et 13. Sur ce *topos*, voir aussi Simonide, fr. 90 Bergk; Hdt. 6.109.1 et 112.7, 9.27; Lys. *Epitaphios*, 20-21, 23-24, 27, 36, 40-41; Isoc. *Paneg.* 86, 93 (même expression: *stratias anarithmètou*); Pl. *Menex.* 239e-240a, 241a-c. Xénophon croise un thème obligé de l’oraison funèbre, comme l’a bien montré N. Loraux (1973:19-20; 1981:134, 158-59).

aussi de 'multitude innombrable' (*plèthos ametron*).<sup>26</sup> Or toute cette thématique se retrouve trait pour trait dans un nombre considérable de récits d'événements eux aussi mis en rapport avec Artémis. De ce point de vue, Marathon n'est pas isolée, mais fait partie d'une abondante série qui recouvre non seulement les Guerres médiques, mais les périodes antérieures et postérieures. Marathon d'ailleurs n'était pas seulement célébrée par le grand sacrifice à Artémis Agrotéra, mais aussi, sur l'agora même d'Athènes, par un culte en l'honneur d'Eukléia ('La Belle Gloire'), qui en d'autres lieux est aussi une épiclèse de la déesse.<sup>27</sup> Pour la suite du conflit, non seulement la bataille navale du Cap Artémision était-elle commémorée, comme on pouvait s'y attendre, dans un sanctuaire d'Artémis, celui d'Artémis Prosèda sur le cap en question,<sup>28</sup> mais celle de Salamine aussi, à Mounychie, au sanctuaire d'Artémis Mounychia à la pointe du port de guerre,<sup>29</sup> et c'est Artémis Aristoboulè qu'honora, à titre personnel, le général vainqueur, Thémistocle, pour lui avoir inspiré son fameux stratagème.<sup>30</sup> Hors d'Attique, on voit, avant Platées, les voisins des Athéniens, les Mégariens, attribuer à leur Artémis Sôteira ('Qui sauve') une victoire miraculeuse sur un détachement de cavaliers et d'archers perses qui avait ravagé leur territoire.<sup>31</sup> A Platées même, pour la victoire décisive, on instituera le double culte de Zeus libérateur (Eleuthérios) et justement d'Artémis Eukléia.<sup>32</sup>

On pourrait croire que la déesse se serait spécialisée, en raison de son rapport à la sauvagerie, dans la lutte contre les Barbares, les Perses. Mais la série, comme on l'a dit, s'étend aussi bien sur l'époque antérieure et postérieure, et pour des adversaires qui ne sont certes pas tous des Barbares. Pour l'époque antérieure aux Guerres médiques, elle va jusqu'aux temps mythiques d'avant la guerre de Troie: Artémis Agrotéra sauve Aigeira d'Achaïe des Sicyoniens;<sup>33</sup> Artémis Eukléia, honorée, au moins dès l'époque classique, sur l'agora de Thèbes, libère, avec Héraclès, la cité de l'oppression des Phlégyens d'Orchomène.<sup>34</sup> Bien sûr, ces récits, dont la date de formation n'est pas souvent connue, pourraient être tardifs. Mais c'est aussi Artémis qui, dans la version d'Eschyle, exige en paiement de la ruine de Troie

26 Xen. *An.* 3.2.14 et 16.

27 Paus. 1.14, 5. Cf. Plut. *Arist.* 20.6-8; Braund 1980, Parker 1996:234.

28 Plut. *Them.* 8; *De malign. Herodoti* 867f. Les stèles qui y commémoraient l'ensemble des victoires sur les Mèdes, prenaient, frottées, la couleur et l'odeur du safran, signe éclatant là encore de gloire, de *kleos* (Svenbro 1988:101).

29 Plut. *De glor. Ath.* 349f; *Lys.* 15.1.

30 Plut. *Them.* 22.2-3; *De malign. Herodoti* 869 c-d. Cf. ci-dessous, p. 325-28.

31 Paus. 1.40.2-3; 1.44. 4; Ellinger 1993:224-28.

32 Plut. *Arist.* 20.6-7; Schachter 1981:102, 106.

33 Paus. 7.26.1-3; Ellinger 1993:222-24.

le sacrifice d'Iphigénie,<sup>35</sup> et c'est dans la nuit de sa fête, ce que l'on sait en général moins, que la ville est prise.<sup>36</sup> Dans les légendes des Phocidiens, qui remontent, elles, certainement, pour partie, à l'époque archaïque, c'est Artémis Elaphébolos, la déesse du sanctuaire national de l'*ethnos*, à Hyampolis, qui a empêché la disparition de ce dernier, voulue par ses grands voisins du Nord, les Thessaliens.<sup>37</sup> Et, à l'inverse, la principale destruction d'un Etat grec pour l'époque archaïque, celle de la Messénie par les Lacédémoniens, est attribuée à la colère de la déesse, qui venge le sacrilège commis en son sanctuaire de Limnai (Artémis Limnatis), à la frontière des deux peuples, le viol de toute une classe d'âge de jeunes filles spartiates.<sup>38</sup>

La série se prolonge au delà des guerres médiques, montrant une tradition qui ne cesse d'être vivante et inventive. Les récits de la fameuse victoire thébaine de Leuctres, en 371, qui met fin à la suprématie spartiate en Grèce, se modèlent implicitement sur les mêmes schèmes, avec sacrilège et jeunes filles violées; le sacrifice humain d'une autre jeune fille est envisagé; les chèvres du troupeau sacrificiel spartiate, les victimes pour Artémis, sont égorgées par les loups à la veille du combat, et une herbe et des broussailles sauvages poussent sur la tête de la statue à Delphes du principal artisan de l'hégémonie spartiate, le vainqueur de la guerre du Péloponnèse, Lysandre.<sup>39</sup> Artémis continuera par la suite, jusqu'en pleine époque hellénistique, à sauver les cités. Elle les préserve de la régression à une férocité digne de temps antérieurs, comme à Pallène d'Achaïe, victime des Etoliens en 241,<sup>40</sup> et elle s'engage contre les dernières innovations de l'art militaire, les nouvelles méthodes de la poliorcétique macédonienne: elle sauve Byzance du siège de Philippe II, dès 340, et Cnide de celui de Philippe V, en 201.<sup>41</sup> Pour terminer, rappelons que dans la légende d'Alexandre, c'est le jour d'Artémis, le 6, qu'il naît, le jour fameux où brûle son immense temple à Ephèse, dont l'incendie est considéré comme le signe de la destruction de l'Empire perse<sup>42</sup>—et certains esprits systéma-

34 Paus. 9.7.1-2; Schachter 1981:35, 104. Dans Soph. *OT* 160-167, l'Artémis Eukléia de l'agora est invoquée contre le fléau, la peste, qui menace la cité, l'ayant déjà sauvée du désastre par le passé. Dans Aesch. *Sept.* 449-50, Artémis Prostataira doit s'opposer à Capanée, qui se vante d'incendier la ville.

35 Aesch. *Ag.* 104-59; cf. Vidal-Naquet 1972:140-48 et Schnapp 1997:74-80, sur la 'chasse à la ville.'

36 Eur. *Tro.* 551-55; cf. *Hec.* 914 et 935-36; *Petite Iliade*, fr. 12 Allen (à minuit, à la pleine lune).

37 Plut. *De mul. virt.* 244 b-e; Paus. 10.1.7-9; Ellinger 1993.

38 Paus. 4.4.1-3; Strabon 6.3.3; Ellinger 1993:41-44, 261-63, 302-9.

39 Xen. *Hell.* 6.4.7; Plut. *Pel.* 20-22 et *Am. narr.* 773b-774d (filles de Skédasos); Paus. 9.13.4 (chèvres et loups); Callisthène, *FGrH* 124 fr. 22 (Cic. *Div.* 1.75); Plut. *De Pyth. or.* 397f (statue de Lysandre).

40 Plut. *Arat.* 31-32.

41 Steph. Byz. *s.v. Bosphoros*; Hsch. *Mil. FGrH* 390 fr. 1, 26-27 (Byzance); Pugliese Carratelli 1987 (Cnide), Ellinger 1993:290-91.

tiques iront jusqu'à placer un 6, et toujours du même mois, autant d'événements de ce genre qu'il leur sera possible: la commémoration de Marathon, l'Artémision, Platées et Mycale, la destruction des armées perses à Arbèles, en 331, et la destitution de Darius iii, pour finir par la mort d'Alexandre lui-même!<sup>43</sup>

Devant une série aussi massive, toute explication partielle ou fortuite (par exemple par le lieu: tel cap ou détroit voué à Artémis, ou par le temps de l'événement, le 6, la nuit ou la pleine lune<sup>44</sup>) ne saurait être qu'insuffisante. Une telle ligne de raisonnement oublie qu'une figure divine est une réalité complexe qui se déploie sur de multiples plans, corrélés entre eux par tout un jeu de correspondances, d'analogies et de surdéterminations. Il faut plutôt s'orienter vers une explication beaucoup plus globale, plus synthétique, mais où s'intègrent, en même temps, les différents détails.

En fait, ce qui est commun et dominant dans tous ces cas, c'est la caractéristique essentielle même de l'événement historique. A chaque fois, il s'agit de la menace de la destruction totale pour une cité, un peuple, un Etat. Et c'est pour cela qu'Artémis intervient, selon les circonstances, pour préserver les uns de cette destruction totale ou l'infliger aux autres. Elle intervient dans le cadre de ce que j'ai proposé d'appeler les 'guerres d'anéantissement,' c'est-à-dire une forme de guerre qui est opposée aux normes qui se sont mises en place aux époques archaïque et classique, opposée à la stratégie traditionnelle de la guerre hoplitique, où l'on ne vise pas à la destruction totale de l'armée de l'adversaire et encore moins à celle de sa cité. Cette guerre est perçue aussi comme une forme de transgression, d'*hubris*, de démesure qui s'oppose à la *dikè*, la justice. Et cette *hubris* croit trouver sa toute-puissance dans une supériorité écrasante, qu'elle soit numérique ou qu'elle tienne —mais souvent les deux se combinent—aux armes et aux méthodes de guerre employées, cavalerie, moyens poliorcétiques.<sup>45</sup> Tout cela, associé au thème de l'anéantissement, revient comme un *leitmotiv*, répété, presque mot pour mot, de texte en texte. Deux exemples suffiront, pour ne pas entrer dans une énumération fastidieuse, pris presque au hasard, le premier et le dernier de notre liste, comme l'envers et l'endroit. Xénophon: 'Quand les Perses et ceux qui les accompagnaient vinrent en nombre immense pour anéantir Athènes ...;' Elien, dans l'*Histoire variée*: 'Alexandre de Macédoine, le fils de Philippe, lui aussi, dit-on, a anéanti ces dizaines et dizaines de milliers de barbares le sixième jour du début de ce mois, date à laquelle il destitua Darius.'<sup>46</sup>

42 Plut. *Alex.* 3,5-7; Cic. *Div.* 1,47; Ael. *VH* 2,25.

43 Ael. *VH* 2,25 (le mois étant devenu celui de Thargelion pour la circonstance).

44 Ainsi, par exemple, Piccirilli 1981a:146-47, Hammond 1973:215-17 et 1988:511, 517, Garland 1992:55, 72, 75-76, Parker 1996:155, n. 10, Jameson 1991:210-11.

45 Ellinger 1993:332-37, Vernant 1988.



Une objection pourrait être faite: Artémis intervient aussi dans la guerre ordinaire. C'est à elle, à Artémis Agrotéra précisément, que le général spartiate sacrifiait sur le front des troupes une *khimaira*, une jeune chèvre, pour obtenir l'autorisation divine d'engager la bataille,<sup>47</sup> c'est-à-dire la même victime que les Athéniens promettaient à la même divinité à Marathon. Mais c'est justement, comme l'a bien montré J.-P. Vernant,<sup>48</sup> que les frontières ne sont pas si étanches ni si assurées par avance entre un affrontement qui devrait se dérouler selon les normes et celui qui leur échappe. Le combat des phalanges hoplitiques n'est pas ce tournoi ludique et quelque peu irréel que l'on parfois voulu faire croire. Il est, on l'a encore bien rappelé récemment,<sup>49</sup> une assez sanglante boucherie, le lieu où Arès, ce dieu fou et détesté qui combat dans les deux camps à la fois,<sup>50</sup> continue à régner en maître. Mais entre un combat sanglant, mais contenu entre certaines limites et suivi d'un règlement politique, et un carnage complet ou la destruction d'une cité, il y a plus qu'une nuance. Et c'est pour éviter que l'un ne dérape dans l'autre que l'on s'adressait à Artémis, en particulier ces Spartiates si soucieux, et surtout à la guerre, que tout se déroule en un ordre parfait.

Evidemment, plus grands étaient l'enjeu, la menace et le risque, plus les enchères montaient. A Platées, la bataille décisive contre les Perses, le général spartiate, chef de toute l'armée grecque, sacrifie chèvres sur chèvres, en larmes, sans obtenir le signe attendu, et les hommes tombent autour de lui, les uns après les autres, sous les traits des Perses, sans un geste pour se défendre.<sup>51</sup> A Leuctres rôde le fantasme du sacrifice d'Iphigénie.<sup>52</sup> Mais la règle générale, pour toutes ces victoires exceptionnelles, c'est, après coup, la fondation d'un culte en l'honneur de la déesse, les 500 chèvres de Marathon ou les Elaphébolia d'Hyampolis.

Comment Artémis agit-elle en la circonstance pour que le bon côté l'emporte? Essentiellement de deux manières. Et c'est ce que montrent, parmi bien d'autres, les récits phocidiens, qui fonctionnent comme un parfait manuel de la guerre d'anéantissement, explorant avec une rigueur quasi mathématique les différentes alternatives, dévoilant les bonnes et les mauvaises solutions. Pour contrebalancer et réduire à néant la supériorité terrifiante de l'agresseur, ou bien la déesse insuffle

46 Xen. *An.* 3.2.11-12; Ael. *VH* 2.25.

47 Xen, *Lac.* 13, 8; *Hell.* 4.2.20; Plut. *Lyc.* 22.4-6; cf. Pritchett 1979:83-84.

48 Vernant 1988:230-39.

49 Hanson 1989.

50 Hom. *Il.* 5.831, 889-98. Cf. Loraux 1986:347-48, et la thèse de doctorat de Bernard Mezzadri, 'Autour d'Arès. Quelques aspects du dieu de la guerre et de son domaine en Grèce ancienne,' Paris, *EPHE* v<sup>e</sup> section, 1993. Burkert 1985:169-70, minimise à l'excès le rôle d'Arès à l'époque classique.

51 Plut. *Arist.* 17.7-18.2 (cf. Hdt. 9.61); Detienne et Svenbro 1979:231-32, Vernant 1988:233-34.

52 Plut. *Pel.* 21-22 (cf. 21.4).

en ses protégés une énergie désespérée, ou bien elle leur inspire des ruses qui sont des leurres où se piège la démesure, l'*hubris* de l'adversaire, quand elle-même, de sa lumière donnée ou ôtée, ne dissipe ou au contraire ne jette la confusion, illumine ou aveugle, au propre comme au figuré. De la sorte, elle pourrait paraître mettre en œuvre le vieux couple de la force et de la ruse, de *biè* et de *mètis*, mais, en réalité, elle les pousse l'une et l'autre à un tel paroxysme qu'elle en change la configuration.<sup>53</sup> La force écrasante est du côté de l'autre; du côté d'Artémis et des siens, les maîtres mots sont audace et énergie du désespoir, *tolma*, *tharsos*, *aponoia*, des notions qui en des contextes plus ordinaires pourraient facilement basculer du côté de la folie ou de la rage, *mania* ou *lussa*. Quant à ses ruses, ce sont moins les nœuds, les liens et les filets de la *mètis* que des pièges interprétatifs, plus proches dans le domaine de l'action des leurres de mots que tend, dans ses oracles, son jumeau Apollon à la folie, là encore, des hommes d'*hubris*, dont il révèle l'aveuglement.<sup>54</sup> Ainsi se découpe un domaine d'action spécifique et distinct de la déesse, à la frontière tout à la fois de ceux d'Arès, d'Athéna et d'Apollon.

De ce point de vue, Marathon appartient plutôt au premier volet de ce diptyque dont l'exemple le plus accompli, et en même temps quelque peu fantastique,<sup>55</sup> est la Légende phocidienne du Désespoir, de l'*Aponoia*, l'*aition* de la fondation des Elaphébolia d'Hyampolis: les Phocidiens rassemblent femmes et enfants, avec toutes les richesses du pays, sur un immense bûcher, décidés en cas de défaite à les égorger comme des victimes sacrificielles et à tout faire brûler en même temps que les images de leurs dieux qui les auraient abandonnés. 'Ayant devant les yeux ce qu'ils avaient décidé et voyant que leur salut était totalement incertain, ils furent capables de toutes les audaces et remportèrent la plus fameuse victoire de ce temps.<sup>56</sup> Plutarque l'égalera, d'ailleurs, à Marathon et à Leuctres.<sup>57</sup> Certes, les récits de Marathon n'atteignent pas à de telles improbables extrémités, encore que le monstrueux sacrifice promis à Artémis, et même celui effectivement mis en œuvre chaque année, aillent fort loin en ce sens, dans les limites du réel. Mais ils me paraissent eux aussi verser du côté de cette folie positive avec la fameuse course des hoplites athéniens—qui n'est en fait guère plus croyable dans la longueur des huit stades que la tradition lui assigne:

53 La question d'un rapport possible entre Artémis et la *mètis* a été posée pour la première fois par Piccirilli (1981a et b).

54 Sur tout ceci, démonstrations détaillées dans Ellinger 1993: 13-93, 199-232 (ruses), 233-40, 290-310, Vernant 1988:224-29.

55 Ce qui ne veut pas dire que je dénie la possibilité de suicides collectifs réels ni d'un arrière-plan historique de la 'Légende' phocidienne, comme voudrait absolument me le faire dire Pritchett (1996:93-147; en particulier: 93-105, 135, 146-47).

56 Paus. 10.1.9; Plut. *De mul. virt.* 244 b-e; Ellinger 1993:233-36.

57 Plut. *Non posse suaviter vivi* ... 1099 s.

‘Lorsque les troupes eurent pris leurs positions et que les sacrifices donnèrent de bons présages, 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 (manièn ... kai pagkhu olethrièn)*. 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>58</sup>

A défaut du terme *aponoia*, c’est bien son correspondant négatif *manièn* qui est employé pour qualifier l’action des Athéniens, dans l’idée erronée que s’en font les Perses, c’est-à-dire celle que la tradition, grecque, leur attribue. Et c’est cette folie positive, cette exaltation sur laquelle a insisté à juste titre Robert Garland, qui permet de vaincre la terreur pour tous les autres Grecs insurmontable que provoquait l’ennemi perse.<sup>59</sup> Et ici aussi, dans le récit d’Hérodote comme plus tard pour Xénon, *phobos* est bien le terme clef:

‘Ils furent en effet, autant que nous sachions, les premiers de tous les Grecs qui allèrent à l’ennemi en courant, les premiers à supporter la vue de l’équipement des Mèdes et d’hommes portant cet équipement, alors que, jusque-là, rien qu’à entendre le nom des Mèdes, les Grecs étaient pris de peur (*phobos*).’<sup>60</sup>

Les récits sur Marathon nous conduisent, donc, je crois, du côté de cette Artémis de l’*aponoia*, et l’on comprend mieux dès lors qu’elle soit honorée aux côtés du dieu fou de la mêlée furieuse, Enyalios.

Au contraire, la tradition sur l’autre grande victoire des Athéniens, la rivale de Marathon, Salamine, a utilisé l’autre versant du mode d’action guerrier de la déesse, celle de la ruse, qui guide et éclaire l’esprit de ses protégés, celle que Thémistocle avait nommée la ‘Meilleure Conseillère,’ l’Aristoboulè. Très curieusement, les récits serrent ici au plus près les cas d’école phocidiens, et partagent avec

58 Hdt. 6.112 (trad. Ph.-E. Legrand). Cf. Donlan et Thompson 1976, 1978-1979. La course, dont la longueur a été par la suite exagérée par la tradition, avait, notent-ils, un triple but: réduire le temps où les Athéniens seraient la cible des archers perses, augmenter leur puissance de choc, enfin leur donner ‘a psychological lift,’ capable de leur faire surmonter la terreur perse.

59 Garland 1992:53-54, développant l’analyse de Donlan et Thompson; il fait cependant fausse route en attribuant l’exaltation des Athéniens à l’action du dieu Pan, et en réduisant Artémis à un rôle purement circonstanciel (celui du coucher précoce de la lune dans le retard pris par la cavalerie perse pour revenir sur le champ de bataille, du moins selon la reconstitution fort controversée de Hammond 1973:215-17, 1988:511, 517. Le parallèle le plus proche serait alors l’intervention d’Artémis en faveur des Mégariens en 479 [Paus. 1.40.2-3; 1.44.4], elle-même à interpréter dans le cadre du mode d’action global de la déesse; cf. Ellinger 1993:224-28).

60 Hdt. 6.112.

eux les mêmes problématiques. Ils explorent les mêmes parades à la guerre d'anéantissement, la recherche d'une protection parfaite de la *khôra* et son contraire, l'évacuation (*hupekthesis*), les combats en des lieux qui sont à la fois des passages obligés et des points extrêmes du territoire; ils prônent la même morale qui stigmatise l'évitement du risque, qui démontre l'impossibilité d'une défense parfaitement étanche comme d'un contrôle absolu des situations.<sup>61</sup> Ainsi Thémistocle s'évertue-t-il à montrer l'inefficacité de la stratégie des Péloponnésiens, qui voudraient se croire à l'abri derrière le double verrou du mur de l'Isthme et de la route vertigineuse des falaises skironiennes qu'ils avaient effondrée dans la mer;<sup>62</sup> de même les antiques légendes phocidiennes avaient montré l'inefficacité d'une défense prétendument infranchissable en avant du territoire, dans leur cas aux Thermopyles: les Phocidiens avaient à la fois construit un mur barrant la passe et détourné par devant lui l'eau des sources chaudes, croyant interdire toute approche.<sup>63</sup> Au contraire, les Grecs l'emporteront à Salamine en forçant les Perses à combattre dans le détroit, de même que les Phocidiens, recourant à un stratagème point pour point opposé au dispositif qui leur avait précédemment si mal réussi aux Thermopyles, l'avaient emporté sur la cavalerie thessalienne en la poussant à les affronter dans la passe d'Hyampolis, au plus proche de leur pays: ils s'étaient offerts eux-mêmes comme appât et comme leurre à sa charge, derrière le piège qu'ils avaient dissimulé, une tranchée remplie de jarres aux larges ouvertures dirigées vers le haut, et rendues invisibles par une couche de terre.<sup>64</sup> Mais ici, sans conteste, c'est la ruse du stratège athénien qui dépasse dans l'audace et l'énormité du risque pris tout précédent imaginable, quand en prévenant Xerxès que les Grecs vont fuir, à la fois il le piège dans son désir et sa certitude de vaincre, et contraint, sans plus aucune échappatoire possible, ses compatriotes à combattre. Mais le mécanisme psychologique de la ruse reste le même, jouant de ce 'fol espoir,' de ce 'désir furieux' de l'*hubris* de 'tout engloutir,' comme le disait si bien l'oracle de Bacis donné aux Athéniens pour Salamine, que cite Hérodote.<sup>65</sup>

Ces deux orientations de l'action d'Artémis, du côté de l'énergie du désespoir et du côté de ces pièges à *hubris* sont en fait logiquement équivalente—bonne folie et pièges pour une mauvaise folie—et elles se réunissent autour d'une même problématique du risque et de l'audace.<sup>66</sup> Mais il est intéressant aussi de voir qu'elles

61 Ellinger 1993:199-222.

62 Hdt. 8.40.71, 74.

63 Hdt. 7.176 et 215. Le parallélisme entre l'antique stratégie des Phocidiens aux Thermopyles et celle des Péloponnésiens à l'Isthme va même, chez Hérodote, jusqu'à une étroite similitude verbale; comparer 7.176 et 8.71 (*cf.* aussi 8.40). Entre les deux épisodes, la décision des Grecs de tenir en 480 les Thermopyles représente le lien évident, en même temps qu'elle est l'occasion du rappel des anciennes traditions.

64 Hdt. 8.28; Paus. 10.1.3; Ellinger 1993:205-12.

ont pu être utilisées et mises en opposition, à l'intérieur d'une même cité, par deux traditions rivales et idéologiquement concurrentes. La 'tradition de l'hoplite athénien'<sup>67</sup> a manifestement préféré cette Artémis Agrotéra, terrienne, de l'énergie du désespoir, proche d'Arès, tandis que la tradition 'navale' des démocrates impérialistes s'est identifiée à cette Artémis des rivages marins, Mounychia, protectrice du port de guerre, *limenoskopos*,<sup>68</sup> qui éclairait de ses lumières, illuminait ceux qui valorisaient au plus haut point l'intelligence des situations, la faculté de *sunesis*. Une Artémis qui, par ses ruses, paraît certes proche d'Athéna, mais dont, il faut le redire, l'action va en réalité bien au-delà des simples *mèkhanai* de la *mètis*, du pur jeu des forces et de leur retournement, en ce qu'un de ses ressorts essentiels, le principal recours contre la terreur, est la prise en considération de la justice ou de l'injustice de la cause, de la supériorité que confère le respect de la justice et des limites à observer, des porte-à-faux et des faux pas auxquels son *hubris* entraînera l'ennemi. C'est tout cela qui justifie la confiance en l'audace qu'elle appelle à déployer.<sup>69</sup> L'efficace de ces ruses réside en une juste compréhension du rapport à soi-même, aux autres et aux dieux, et elles paraissent en conséquence beaucoup plus proches du domaine d'Apollon et de l'activité divinatoire. Rien d'étonnant alors que ceux qui les mettent en œuvre soient, pour les Phocidiens, un devin,<sup>70</sup> pour les Athéniens, un lecteur d'oracle plus avisé que les experts en la matière (le fameux 'rempart de bois'). Un homme (je cite Thucydide) qui 'excellait à la fois pour se faire, dans les problèmes immédiats, l'avis le meilleur, grâce à la réflexion la plus brève (*elakhistès boulès*), et, relativement à l'avenir, la plus juste idée (*aristos eikastès*) sur les perspectives les plus étendues.' Certes, les autres, et sans doute d'abord ses ennemis, le surnommaient-ils Ulysse, mais on sera probablement plus

65 Hdt. 8.77: 'Lorsqu'Artémis au glaive d'or verra son saint rivage relié par les navires à Kynosoura au milieu des flots, lorsque dans leur fol espoir (*elpidi mainomenèi*) ils auront saccagé la brillante Athènes, alors la divine *Dikè* étouffera le violent *Koros* (Orgueil) fils d'*Hubris*, aux furieux désirs, pensant qu'il engloutira tout d'un seul coup (*dokeunt' hama piesthai*). Mettre en parallèle le *hós anarpasomenoi* des Thessaliens, 'pensant les anéantir,' en 8.28. Egalemeent Aesch. *Pers.* 355-62, 372-73.

66 Sur les risques pris par les Athéniens à Marathon, cf. Evans 1993:286-87, 290n.48, 301, 307.

67 Cf. Vidal-Naquet 1983:125-49.

68 Callim. *Hymn.* 3.259; Ellinger 1993:230; 1997:859-61; Palaiokrassa 1991:33-38.

69 Dans l'*Hymne* que lui consacre Callimaque (3.120-28), Artémis prend pour cible suprême de son arc la cité des hommes injustes (avec une description du *loimos* qui reprend trait pour trait celle des effets de la justice et de l'injustice royale chez Homère [*Od.* 19.109-14] et Hésiode [*Op.* 225-51]).

70 Tellias d'Elis: lui est attribuée en particulier la ruse des Trois-cents Choisis phocidiens blanchis au gypse sous la pleine lune qui doit son succès à la fausse interprétation des Thessaliens, les prenant pour des êtres surnaturels (Hdt. 8.27; Paus. 10.1.11; Ellinger 1993:15-16, 199-204, 220-22). Là aussi, les associations artémisiaques sont évidentes, mais on aurait tort de les réduire, de même que pour Salamine, à une simple question de nuit et de lune.

avisé à le suivre lui-même, qui préférerait rapporter ses talents à cette Artémis *Aristoboulè* dont l'épiclèse semble transparaître jusque dans le portrait que dresse de lui son admirateur, Thucydide.<sup>71</sup> Le sommet de cette tradition démocratique sera atteint quand Artémis se faisant directement Phosphoros, celle qui éclaire dans la nuit de la confusion, de l'injustice et de la tyrannie, en 403, faisant apparaître une lumière devant eux, guidera hors des routes dans la tempête, les exilés, partisans de Thrasybule, des montagnes de Phylè à son autel de Mounychie, afin de rétablir la démocratie et l'Empire.<sup>72</sup> Mais il est douteux que le Xénophon de Counaxa, l'ancien cavalier des Trente, ait beaucoup apprécié, s'il l'a jamais connu, ce mythe, qui attribuait à sa déesse favorite le succès miraculeux de l'Anabase de Thrasybule, qui lui avait valu son exil.

Pour en revenir à notre point de départ et à cette évocation en Mésopotamie de l'Artémis Agrotéra de Marathon, elle n'était peut-être pas si déplacée, même devant un auditoire de mercenaires péloponnésiens. C'est elle en tout cas, l'Agrotéra spartiate et athénienne tout à la fois, qu'invoque Aristophane comme signe de paix et d'alliance retrouvée avec Sparte, dans *Lysistrata*, en 412, à la veille du premier coup d'Etat oligarchique des amis de Xénophon, rappelant, en dialecte laconien, le souvenir des combats communs. Hoplites et marins sont enfin réunis, dans le souvenir du coude à coude des Thermopyles et de l'Artémision, et, par un tour de force métaphorique, se trouvent identifiés, sous la même image héroïque du sanglier de l'épopée, les compagnons de Léonidas et les équipages athéniens avec leurs navires aux proues en forme de hure—mais Salamine est une fois de plus opportunément oubliée:

'Envoie à ton jeune chanteur, Mnémoné (*Mnamona*), ta Muse (*Môa*) qui connaît nos exploits et ceux des Athéniens, quand ceux-ci, à l'Artémision, se ruaient sur les vaisseaux, pareils à des sangliers (*sueikeloi*), et qu'ils vainquirent les Mèdes. Et nous, Léonidas nous conduisait comme des porcs sauvages, je pense, aiguisant leurs défenses. Abondante sur nos joues moussait l'écume, abondante en même temps elle décollait de nos jambes. Car les guerriers n'étaient pas moins nombreux que les grains de sable du côté des Perses.

71 Hdt. 7.141-43 (oracle du rempart de bois); Thuc. 1.138.3; Plut. *De malign. Herodoti* 869f (Ulysse). Depuis Amandry 1967:275, le rapport privilégié de Thémistocle à l'Artémis Aristoboulè (et non à l'Athéna de la *mêtis*, comme l'a bien vu Piccirilli 1981a: 143-56) n'a cessé d'être source de perplexité: cf. Garland 1992:73-81; Parker 1996:155. Première présentation de ces hypothèses: Ellinger 1984:63-67.

72 Clem. Al. *Strom.* 1.163.1-3; cf. Ellinger 1993:228-32. La tradition voulait aussi que Lysandre ait exigé la reddition de ce qui restait de la flotte athénienne après Aigos-Potamos pour le jour de la fête d'Artémis Mounychia, c'est-à-dire la commémoration de Salamine (Plut. *Lys.* 15.1).

Chasseresse (*Agrotera*), tueuse de bêtes, viens ici vierge divine; assiste à notre trêve, afin que tu nous tiennes unis pour longtemps. Que désormais règne une amitié féconde grâce à nos conventions, et puissions nous en avoir fini avec les rusés renards. O viens ici vierge chasserresse.<sup>73</sup>

Qu'en est-il de Pan maintenant? Ce qui a intéressé les commentateurs, c'est qu'on a là non seulement une fondation de culte, mais aussi l'introduction d'un nouveau dieu. Mais ce qui les a le plus surpris pour l'expliquer, c'est qu'apparemment Pan ne fait rien, sinon transmettre un message comme quoi il est bien disposé envers les Athéniens, qu'il leur a été utile en bien des circonstances et qu'il le sera encore. Et, après coup, les Athéniens, leurs affaires s'étant rétablies, accordent crédit au récit du messenger et introduisent chez eux le dieu—cela chez Hérodote.

Pausanias précise, mais peut-être est-ce seulement sa réponse, ou celle de la tradition à la question que nous nous posons, que Pan dit à Philppidès 'qu'il viendrait à Marathon combattre avec les Athéniens' ou 'en tant qu'allié,' (*summakhèsôn*): la traduction que l'on choisit est déjà une interprétation.<sup>74</sup> Et l'on retrouve la même idée d'un Pan *summakhos* dans les autres sources d'époque impériale, chez Lucien, sans que là encore soit précisé le mode exact de son action.<sup>75</sup> On ne saurait identifier, bien sûr, Pan au *phasma* barbu qui aveugla un hoplite athénien rien qu'en passant devant lui pour aller tuer son compagnon de rang, comme le propose la *Souda*.<sup>76</sup> Quant à la 'danse de Pan' qu'évoque Aelius Aristide pour clore sa description de la bataille, elle ne peut guère être comprise que comme la métaphore de celle-ci, un combat qui se déroule en un clin d'œil, quasi onirique, amplifiant à outrance les clichés de l'oraison funèbre classique ... elle n'est que son interprétation toute personnelle de la même tradition.<sup>77</sup>

73 Ar. *Lys.* 1248-1272 (trad. H. Van Daele, modifiée). Images épiques les plus proches: Hom. *Il.* 11.416; 13.474-475; Hes. [Sc.] 386-390; également Eur. *Phoen.* 1380. La correction *sueikeloi* de Wilamowitz au v. 1252 est acceptée par Taillardat 1965:207; *contra*, Henderson 1987:212. Proues de navires de guerre en forme de hures de sangliers: Hdt. 3.59; Plut. *Per.* 26.4; Basch 1987:226, 232, 234 et fig. 485, 235, 246.

74 Paus. 1.28.4; cf. 8.54.6.

75 Lucien, *Dial. D.* 22.3; *Philops.* 3; *Bis accusatus* 9. Voir encore Nonnos, *Dion.* 27.299-302: 'lui qui sera plus tard un allié (*boèthoon*) dans la bataille attique, un tueur de Mèdes, un sauveur quand Marathon sera ébranlé.'

76 *Suda*, s.v. *Hippias* 2. Cf. Borgeaud 1979:146.

77 Aelius Aristide, *Panath.* 108: '... commençant par une invocation au dieu et le péan amical, ils s'élançèrent en courant, fonçant comme à travers une plaine vide, et ils ne laissèrent pas le temps aux barbares de voir ce qui arrivait, mais en un instant leurs lignes étaient brisées, les hommes étaient tués, les chevaux capturés, les navires tirés sur le rivage, l'argent emporté et tout cela était une danse de Pan.' Il ne s'agit manifestement pas d'une danse réelle (de victoire ou de joie; cf. Soph. *Aj.* 693-701), comme semble l'avoir compris R. Garland (1992:52n.3).

On songerait évidemment à un phénomène de l'ordre de la Panique, type de phénomène explicitement attribué à Pan, c'est-à-dire, strictement parlant, une peur infondée qui s'empare surtout d'une armée au camp. Aucun texte, comme le remarque Philippe Borgeaud, qui a donné l'étude principale sur ce point, ne mentionne rien de tel. Et lui-même note bien que la panique proprement dite a toujours lieu hors de l'espace de la bataille, avant, ou après chez une armée déjà vaincue.<sup>78</sup> La fuite de certains des Perses dans les marécages où ils se noient,<sup>79</sup> appartient encore à la bataille—et elle renverrait, avec un danger bien réel, plutôt au mode d'action d'Artémis qu'à celui de Pan. La solution à laquelle s'est finalement rallié Borgeaud est assez désespérée. Un désarroi aurait pris la flotte perse et aurait désorganisé ses manœuvres, l'empêchant d'arriver en vue d'Athènes avant que l'armée athénienne soit revenue de Marathon. Mais rien de cela n'est attesté.<sup>80</sup>

Faut-il se résoudre alors à prendre acte d'un simple phénomène de psychologie individuelle? Philippiens, découragé par la mauvaise nouvelle, épuisé par la course, manquant d'oxygène, diront les plus réalistes, aurait réellement vu Pan, dans ce lieu qui lui était consacré, hallucinant la projection de son désir de rapporter un message favorable.<sup>81</sup> Et les Athéniens l'auraient entériné par la suite.

On avance un peu plus en passant à la psychologie collective. Car ce qui importe est bien que tout cela ait été accepté par la cité. C'est le point de vue de Robert Garland. Pour lui, normalement, la cité aurait dû être frappée de *phobos*, et, je le cite: 'L'intervention du dieu peut servir de métaphore pour le moral des troupes athéniennes et de leur chef, un facteur d'importance incalculable pour déterminer l'issue des batailles,' un moral qui fut d'autant plus élevé que la situation paraissait la plus désespérée. 'Le culte du dieu Pan, dieu de la Panique, fut introduit à Athènes comme une façon d'expliquer comment le *phobos*, que nous pourrions traduire par panique, n'a pas frappé les Athéniens très largement inférieurs en nombre, comme il aurait dû logiquement le faire, mais bien les Perses qui avaient très largement la supériorité.'<sup>82</sup>

Ces affirmations posent problème. Je ne suis pas absolument opposé au fait d'invoquer, à titre de comparaison, pour faire comprendre l'exaltation irrationnelle qui a dû s'emparer des Athéniens, le fameux discours d'Henri v, dans Shakespeare,

78 Borgeaud 1979:146-47 et plus généralement sur la panique, 137-56, 180-83, 185-91, 198-202.

79 Paus. 1.15.3 et 1.32.7.

80 Borgeaud 1979:146-47, 200. Cf. Garland 1992:52 et les remarques critiques de Madeleine Jost (1985:473). L'évocation de Pan poursuivant un navire perse, par Polémon le Sophiste (2.41), est un enjolivement rhétorique (Reader et Chalva-Smith 1996:329 et 222-23), plutôt qu'une allusion à une représentation non attestée par ailleurs sur la peinture de Marathon à la Stoa Poikilè (Garland 1992:52 n.3, Harrison 1972:72).

81 Burn 1984:256, Borgeaud 1979:196, Garland 1992:49-50, Lazenby 1993:52-53.

82 Garland 1992:53.



avant la bataille d'Azincourt. Ce que je conteste, c'est la traduction de *phobos* par panique. Si, à la fois, ce que j'ai dit plus haut et ce que montre Borgeaud est exact, le *phobos* décrit par Garland dans les termes que je viens de citer, ne relève pas de Pan, mais d'Artémis. La Panique grecque est tout autre chose.

Pour bien comprendre la proximité et la différence entre un *phobos* et une panique, on peut prendre un texte très clair de Polybe. Au printemps 216, Philippe V, roi de Macédoine, monte une expédition maritime, avec des navires légers, contre l'Illyrie, ayant contourné, depuis la Macédoine, toute la Grèce—donc très loin de ses bases. Or quand il arriva vers Apollonia et l'embouchure de l'Aôos (sur les côtes de l'Albanie actuelle), 'une panique, *panikon*, semblable à celles qui se répandent parfois dans les armées de terre, s'empara de sa flotte.' Quelques navires de sa flotte, attardés, avaient rencontré des bateaux ayant traversé le canal d'Otrante et venant d'Italie, du détroit de Messine, qui leur disaient avoir vu, à Rhégion, de lourds navires de guerre romains, des pentères, en route pour Apollonia. Philippe fut pris de peur (*periphobos*), et, en désordre, naviguant jour et nuit, fit retraite vers Céphallénie. Or toute cette frayeur avait été imaginaire (*pseudôs genesthai ton holon phobon*); il avait été absurdement épouvanté (*ptoètheis alogôs*). S'il n'avait pas pris la fuite, affolé, il se serait emparé de l'Illyrie, il aurait, selon toute probabilité, capturé les navires romains. Car le gros des forces romaines était occupé à bien autre chose à ce moment-là, les préparatifs de la bataille de Cannes.<sup>83</sup>

On est bien là dans le contexte, décrit par Borgeaud, de ces peurs paniques qui se déclenchent hors de l'espace propre du combat. Peurs imaginaires ou fondées sur une base ténue, exagérée, où une armée isolée, aventurée en terrain non familier, perd pied et se laisse envahir par l'imagination du pire. En fait, Borgeaud a donné, à sa manière à la fois intuitive et précise, tous les moyens de comprendre ce qui se passe à Marathon avec Pan, en décrivant celui-ci, dirais-je, comme le dieu de la perte d'objet. Perte d'objet du désir dans l'érotique: les Nymphes le séduisent et s'échappent; il tourne contre elles sa fureur. C'est l'histoire d'Echo qu'il fait déchiqueter par les pâtres et chevriers, rendus enragés comme loups et chiens, l'écho dont le bruit fragmenté et séparé de sa source provoque en retour la panique chez les hommes et les troupeaux.<sup>84</sup>

Pan est le dieu de la perte des repères, le dieu de la neige qui les efface—autre situation provocatrice de panique.<sup>85</sup> Une des formes de la folie de Pan est aussi très significative: le panolepte se jette dans le vide.<sup>86</sup> Pan est un dieu abandonné lui-

83 Polyb. 5.110; cf. Borgeaud 1979:149.

84 Cf. Borgeaud 1979:124-25, commentant Longus, *Daphnis et Chloé*, 23.

85 Diod. Sic. 14.32.2; 22. 9; Paus. 10.23.68 Egalement, Ant. Lib. 22; Borgeaud 1979: 96-97, 148.

86 Theoc. *Id.* 5.15-16; cf. Borgeaud 1979:155 n.64.

même à sa naissance, il est le dieu des situations où ce sur quoi l'on comptait vous manque, mais le dieu aussi recueilli, qui à son tour recueille et sauve.<sup>87</sup>

On voit donc où je veux en venir: la 'panique' dont Pan a sauvé les Athéniens à Marathon n'est pas la peur réelle, et fort justifiée, des Perses—pour cela le traitement artémisiaque suffisait. Elle est celle, incontrôlée, qui aurait pu s'emparer d'eux, en apprenant par Philippidès, que ceux sur lesquels ils comptaient, les Spartiates, ne viendraient pas à temps et les avaient en fait abandonnés. Pan apparaît à point nommé sur le Parthénion pour confier un deuxième message qui neutralise les effets possibles du premier.

On comprend alors qu'il ne soit pas besoin d'intervention directe dans le combat, d'une deuxième épiphanie: une seule suffit largement.<sup>88</sup> Et que la seule épigramme qui soit peut-être proche de l'événement, attribuée à Simonide, ne dise rien de plus:

'Ce chèvre-pied, moi, Pan, l'Arcadien, celui qui fut contre les Mèdes, celui qui fut avec les Athéniens, Miltiade l'a fait dresser.'<sup>89</sup>

Et s'il fallait absolument chercher un moment où la présence de Pan fut particulièrement utile, ce ne fut pas au combat, mais dans la longue attente avant lui, au camp, quand Miltiade dut déployer tous ses talents de persuasion, les stratèges étant exactement divisés à égalité sur l'opportunité d'engager le combat, pour que le polémarque Callimachos jette le onzième vote en sa faveur et emporte la décision, sans laquelle l'armée en proie à la *stasis* se serait disloquée.

Mais, en réalité, je pense qu'il n'y a pas à chercher d'explication hors du récit d'Hérodote. Ce récit se suffit parfaitement à lui-même, il est bien l'*aition* de la fondation du culte, et toute l'explication se trouve là sous nos yeux.

En conclusion, je dirai qu'Artémis et Pan rendent compte à eux deux des deux volets bien connus et sans cesse répétés des récits athéniens sur Marathon.

Artémis: quand les Perses sont venus en nombre immense pour anéantir Athènes, nous seuls avons eu l'audace de leur tenir tête.

Pan: nous étions seuls (c'est-à-dire, nous avons été abandonnés, par nos principaux alliés) à Marathon.<sup>90</sup>

87 Cf. *Hymn. Hom. Pan.* 35-40; Borgeaud 1979:85-86, 155-56, 224 (également 68-69).

88 C'est bien ce que semble avoir compris Pausanias (1.28.4): 'le dieu est honoré pour ce message.'

89 *Anth. Plan.* 232; cf. Borgeaud 1979:222-23.

90 Cf. Hdt. 9.27; 7.10.25; Thuc. 1.73.4; Andoc. 1.107; Lys. 2.20-21, 23; Isoc. *Paneg.* 86-87; Pl. *Menex.* 240c; Leg. 3.698d-e; Dem. 60, 10-11; Walters 1981:204-11; Loraux 1973:20-22; 1981:158-62, 165.

## BIBLIOGRAPHIE

- Amandry, Pierre 1967. 'Thémistocle à Mélitè,' *Χαριστήριον εις Α. Κ. Ορλάνδου* iv (Athènes):265-79
- Basch, Lucien 1987. *Le musée imaginaire de la marine antique* (Athènes)
- Borgeaud, Philippe 1979. *Recherches sur le dieu Pan* (Rome)
- Braund, D.C. 1980. 'Artemis Eukleia and Euripides' *Hippolytus*, *JHS* 100:184-85
- Burkert, Walter 1985. *Greek religion* (Oxford)
- Burn, Andrew R. 1984. *Persia and the Greeks*, 2nd ed. (Londres)
- Delebecque, Edouard 1957. *Essai sur la vie de Xénophon* (Paris)
- Detienne, Marcel et Jean-Pierre Vernant 1978. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, 2e éd. (Paris)
- Detienne, Marcel et Jesper Svenbro 1979. 'Les loups au festin ou la cité impossible' in M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris):215-35
- Deubner, Ludwig 1932. *Attische Feste* (Berlin)
- Doenges, Norman A. 1998. 'The campaign and battle of Marathon,' *Historia* 47:1-17
- Donlan, Walter et J. Thompson 1976. 'The charge at Marathon: Herodotus 6.112,' *CJ* 71:339-43
- . 1978-1979. 'The charge at Marathon again,' *CW* 72:419-20
- Ellinger, Pierre 1984. 'Les ruses de guerre d'Artémis' in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident 2, Cahiers du Centre Jean Bérard IX* (Naples):51-67
- . 1993. *La Légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*. École française d'Athènes. BCH Supplément xxvii (Paris et Athènes)
- . 1997. 'Il mito: riscrittura e riusi,' in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società 2, ii, Una storia greca. Definizione (vi-iv secolo a. C.)* (Turin):839-66
- Evans, J.A.S. 1993. 'Herodotus and the battle of Marathon,' *Historia* 42:279-307
- Garland, Robert 1992. *Introducing new gods. The politics of Athenian religion* (Londres)
- Green, Peter 1996. *The Greco-Persian wars*, éd. originale 1970 (Berkeley, Los Angeles, Londres)
- Hammond, Nicholas G.L. 1973. 'The campaign and battle of Marathon,' in N.G.L Hammond, *Studies in Greek historiography* (Oxford):170-250 (version révisée de *JHS* 88, 1968:13-57)
- . 1988. 'The expedition of Datis and Artaphernes,' in *The Cambridge Ancient History* (2nd ed.), iv (Cambridge):491-517
- Hanson, Victor D. 1989. *The western way of war. Infantry battle in classical Greece* (New York), trad. fr. *Le modèle occidental de la guerre. La bataille d'infanterie dans la Grèce classique* (Paris, 1990)
- Harrison, Evelyn B. 1972. 'The South frieze of the Nike temple and the Marathon painting in the painted Stoa,' *AJA* 76:354-77
- Henderson, John (ed.) 1987. *Aristophanes, Lysistrata* (Oxford)
- Jameson, Michael H. 1991. 'Sacrifice before battle,' in V.D. Hanson (ed.), *Hoplites. The classical Greek battle experience* (Londres, New York):197-227
- Jost, Madeleine 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (Paris)
- Lazenby, John F. 1993. *The defence of Greece 490-479 B.C.* (Warminster)
- Loraux, Nicole 1973. "'Marathon" ou l'histoire idéologique,' *REA* 75:13-42
- . 1981. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique* (Paris, La Haye, New York)
- . 1986. 'Le corps vulnérable d'Arès,' *TR 7 (Corps des dieux)*:335-54
- Mikalson, Jon D. 1975. *The sacred and civil calendar of the Athenian year* (Princeton)
- Palaiokrassa, L. 1991. *Το ιερό της Αρτέμιδος Μουνηχίας* (Athènes)
- Parke, Herbert W. 1977. *Festivals of the Athenians* (Londres)
- Parker, Robert 1996. *Athenian religion. A history* (Oxford)
- Pélékidis, C. 1962. *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ* (Paris)
- Piccirilli, L. 1981a. 'Artemide e la "metis" di Temistocle,' *QS* 13:143-66
- . 1981b. 'Le sopracciglia di Artemide,' *CCC* 2:223-52
- Pritchett, W. Kendrick 1974. *The Greek State at war i* (Berkeley, Los Angeles, Londres)

- . 1979. *The Greek State at war iii, Religion* (Berkeley, Los Angeles, Londres)
- . 1996. *Greek archives, cults and topography* (Amsterdam)
- Pugliese Carratelli, Giovanni 1987. 'Epigrafi di Cos relative al culto di Artemis in Cnido e in Bargylia,' *PP* 42:110-23
- Ragone, Guisepppe 1996a. 'Quale fine per Tucidide?' *QS* 43:261-67
- . 1996b. 'L' *imitatio Agamemnonis* di Agesilao fra Aulide ed Efeso,' *MGR* 20:21-49
- Reader, W.W. et Chalva-Smith, A.J. 1996. *The severed hand and the upright corpse. The declamations of Marcus Antonius Polemo* (Atlanta)
- Rhodes, Peter J. 1981. *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford)
- Schachter, Albert 1981. *Cults of Boiotia* i (Londres)
- Schnapp, Alain 1997. *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne* (Paris)
- Svenbro, Jesper 1988. *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne* (Paris)
- Taillardat, Jean 1965. *Les images d'Aristophane* (Paris)
- Vernant, Jean-Pierre 1988. 'Artémis et le sacrifice préliminaire au combat,' *REG* 101:221-39 (repris dans Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet. *La Grèce ancienne, 3. Rites de passage et transgressions*, Paris, 1992:317-38)
- . 1990. *Figures, idoles, masques* (Paris)
- Vidal-Naquet, Pierre 1972. 'Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle,' in Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* i (Paris):135-58
- . 1983. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec* (Paris)
- Walters, K.R. 1981. 'We fought alone at Marathon. Historical falsification in the Attic funeral oration,' *RhM* 124:204-11