

il paraît difficile de trancher ces différents points. Il est alors intéressant de se tourner vers les objectifs de l'auteur. Qu'est-ce que ce passage lui permet de dire ? Le contexte d'écriture et de lecture de l'œuvre semble ne pas être anodin : les années 440-420³⁸ voient s'intensifier l'antagonisme entre Athéniens et Spartiates jusqu'à l'affrontement direct à partir de 431. L'absence des Lacédémoniens lors de la bataille contribue à renforcer l'importance d'Athènes dans la lutte contre les Perses, fait d'armes capital au V^e siècle : la victoire de Marathon est devenue l'argument principal que se donnent les Athéniens pour établir leur légitimité à dominer le monde grec. James Evans est allé dans ce sens : l'auteur d'Halicarnasse fait de Miltiade celui qui décide de la date de la bataille, c'est-à-dire préférant agir avant l'arrivée des Lacédémoniens, alors que le déclenchement relèverait en réalité des Perses³⁹. Néanmoins, Hérodote se garde bien de tout commentaire envers l'attitude des Lacédémoniens⁴⁰, d'autant plus que la cause de leur refus tient à la tenue d'une fête religieuse, ce qui ne saurait être infâmant pour un auteur qui souligne si souvent dans son œuvre l'importance de la piété et du respect des puissances divines.

Pour mieux percevoir les enjeux du récit hérodotéen, c'est vers le reste du passage qu'il convient de se tourner : Philippidès est dit rencontrer Pan sur le mont Parthénion, près de Tégée⁴¹, lors de son aller-retour à Sparte. Selon la Souda, la rencontre se fait lors du voyage de retour⁴², tandis que le récit hérodotéen laisse plutôt penser que l'entrevue a lieu à l'aller car elle est évoquée avant le message de Philippidès aux magistrats lacédémoniens. Mais Earl McQueen souligne l'absence d'organisation chronologique dans l'ensemble du passage⁴³. Cet ordre pourrait en fait refléter l'importance qu'accorde Hérodote aux deux composantes de sa narration. L'épiphanie de Pan est en tout cas en accord avec la place de la divinité,

S. Hornblower, « Epic and Epiphanies: Herodotus and the 'New Simonides' », dans D. Boedeker et D. Sider (éd.), *The New Simonides. Contexts of Praise and Desire*, Oxford, 2001, p. 144. Sur les autres sources qui se rapportent à la bataille de Marathon, voir Scott, *ibid.*, p. 597-600.

³⁸ Ces dates ont fait débat : voir la bibliographie dans D. Sansone, « The Date of Herodotus' Publication », *Illinois Classical Studies*, 10-1 (1985), p. 1-9 et J. A. S. Evans, « Herodotus 9.73.3 and the Publication Date of the *Histories* », *Classical Philology*, 82-3 (1987), p. 226-228.

³⁹ Voir J. A. S. Evans, « Herodotus and the Battle of Marathon », *Historia*, 42-3 (1993), p. 303.

⁴⁰ Voir Forrest, *art. cit.*, p. 8.

⁴¹ Shaw (*art. cit.*, p. 65-67) dresse la liste des routes possibles pour passer le mont Parthénios.

⁴² Souda, E545, s.v. Ἰππίας.

⁴³ McQueen, *ibid.*, p. 191.

comme le souligne Philippe Borgeaud dans ses *Recherches sur le dieu Pan* : elle a lieu en Arcadie, région particulièrement liée à Pan, qui apparaît visuellement comme c'est son habitude et se présente à un héraut alors qu'il est fils d'Hermès, patron des hérauts⁴⁴. Bien plus, l'intervention du dieu s'inscrit dans un récit étymologique : Pan prie le messager de demander aux Athéniens pourquoi ils ne font aucun cas de lui, c'est-à-dire ne l'honorent pas, et ceux-ci lui construisent après la victoire un sanctuaire au bas de l'Acropole, tout en lui rendant un culte annuel avec sacrifices et courses aux flambeaux⁴⁵. Ce sanctuaire a été retrouvé : c'est l'une des grottes situées sur le flanc nord-ouest de l'Acropole (voir le numéro 7 sur la figure 1), qui a été mise au jour par Panagiotis Kavvadias en 1896-1897⁴⁶. L'emplacement de nature sauvage est à la limite entre la ville proprement dite et l'enceinte sacrée de l'Acropole⁴⁷. Pour y accéder, les sacrifiants devaient passer par l'Acropole, au niveau de la clepsydre, mais en sortaient en arrivant à la grotte.

La mention de Pan paraît aujourd'hui problématique dans un récit dit historique : les historiens du XX^e siècle ont eu tendance à distinguer ce qui relèverait de l'histoire et du mythe⁴⁸ ou à rationaliser l'apparition de la puissance divine

⁴⁴ Respectivement Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, *Bibliotheca Helvetica Romana*, XVII, Genève, 1979, p. 15 ; p. 196, n. 3 ; p. 196. Henk S. Versnel (« What Did Ancient Man See When He Saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphanies », dans D. van der Plas (éd.), *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, Leyde, 1987, p. 49-50) s'oppose néanmoins à l'idée d'une apparition visuelle de Pan : il y voit une théolepsie.

⁴⁵ Sur le culte de Pan à Athènes avant Marathon, voir Fr. Brommer, « Pan », *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 8 (1956), p. 954-955. Sur l'organisation du culte de Pan à Athènes, voir H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977, p. 172-173 ; Garland, *ibid.*, p. 60.

⁴⁶ Les recherches ont été publiées en grec dans P. Kavvadias, « Τοπογραφικά Ἀθηνῶν κατὰ τὰς περὶ τὴν Ἀκρόπολιν ἀνασκαφάς », *Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς*, 1897, p. 1-32 (et planches 1-4) et résumées en français dans P. Kavvadias, « Fouilles à Athènes entre le Mur franc et l'Acropole », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 41-1 (1897), p. 116-119. On notera la proximité lexicale entre le Mont Parthénion et le Parthénon sur l'Acropole.

⁴⁷ Voir Borgeaud, *ibid.*, p. 223. À souligner que la nature sauvage de Pan est peu mise en avant en Arcadie : le dieu n'y est associé ni aux nymphes ni aux caves (R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996, p. 165) et apparaît sans pied de bouc sur les monnaies (M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 475). C'est aussi à la construction d'une représentation du dieu qu'on assiste avec l'introduction du sanctuaire à Athènes.

⁴⁸ Cunliffe, *art. cit.*, p. 156. Voir aussi les reconstructions historiques effectuées par Hammond (*art. cit.*, p. 33-35), même s'il est plus nuancé ensuite (p. 47), et Lazenby (*ibid.*, p. 52-53).

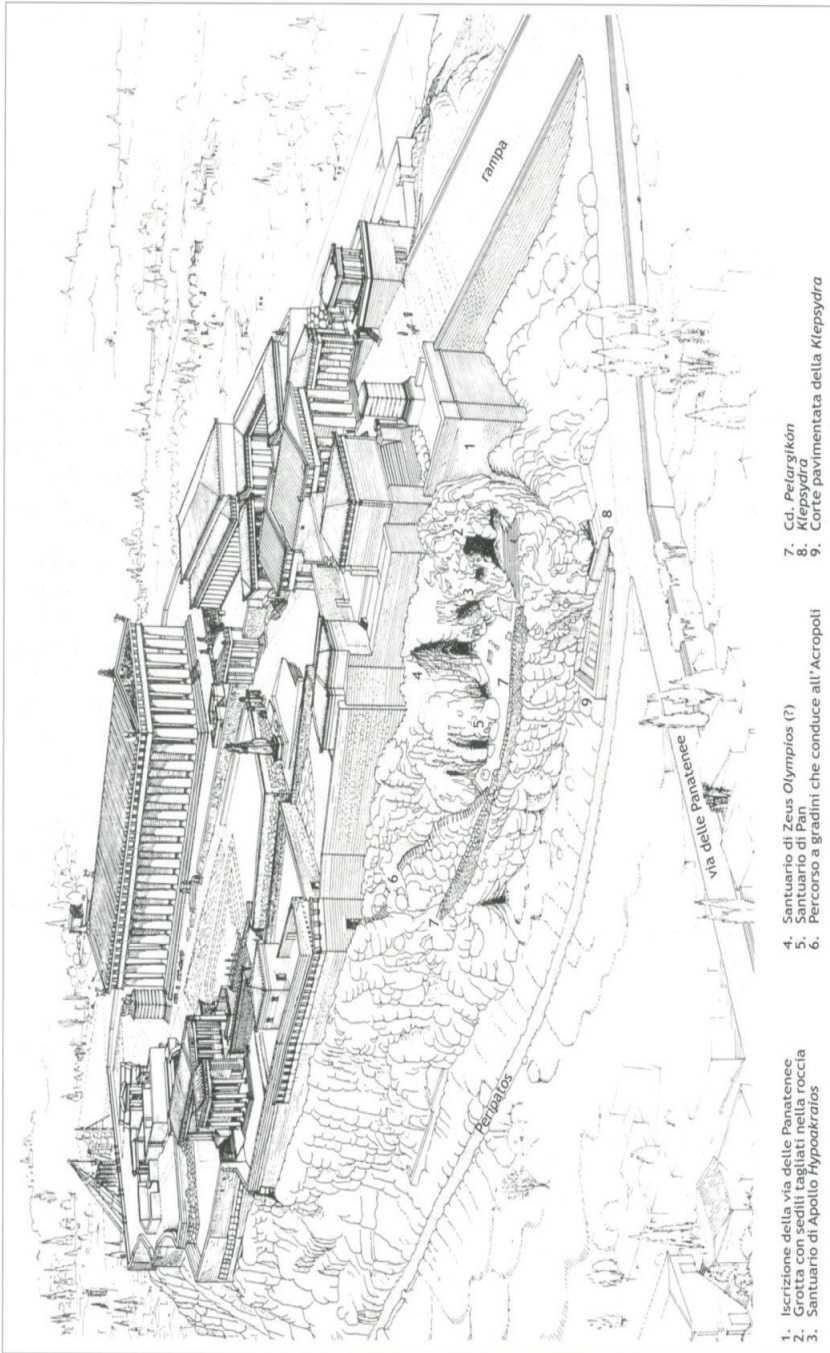


Fig. 1. Reconstitution de l'Acropole au temps d'Hérodote (deuxième moitié du V^e siècle).
 D'après E. Greco, *Topografia di Atene, I: Acropoli - Areopago - Tra Acropoli e Pnyx*, Paestum, 2010, p. 66.

comme une invention du messager : l'épiphanie est expliquée comme le résultat de l'état de conscience altéré du messager à cause de la longue course, comme une projection de ce qu'il désire voir ou tout simplement comme une hallucination⁴⁹. Dans les deux cas, c'est considérer le récit de l'*Enquête* à l'aune de notre logique actuelle, c'est-à-dire avec la mentalité que confère une société où le sentiment religieux a marqué un profond recul. Certes, Hérodote prend ses distances avec cette épiphanie, en insistant sur le caractère indirect de son discours : il s'exprime « d'après ce que Philippidès raconta lui-même et rapporta aux Athéniens » (ὡς αὐτός τε ἔλεγε Φιλιππίδης καὶ Ἀθηναίοισι ἀπήγγελλε)⁵⁰. Donald Lateiner y voit le paradigme de la réserve de l'auteur, qui transférerait la responsabilité du récit sur le messager⁵¹. Il ne convient pas pour autant, selon Jon Mikalson, d'en déduire qu'Hérodote remet en cause cette version des faits⁵². En effet, Simon Hornblower montre qu'Hérodote n'est pas aussi dogmatique que Thucydide sur la question des épiphanies et que son avis demeure énigmatique dans ce cas précis⁵³. De même, Hérodote affirme que les Athéniens sont « convaincus de la véracité de ce récit » (πιστεύσαντες εἶναι ἀληθέα) après la bataille, ce que Lateiner a interprété comme de l'ironie ou une désacralisation du passé⁵⁴. Pour autant, cette remarque peut aussi être prise au premier degré, comme le rappelle Hornblower : cela montre que de nombreux Athéniens ont accepté l'idée d'une épiphanie⁵⁵.

⁴⁹ Voir Christensen, Nielsen et Schwartz, *art. cit.*, p. 149. De même, E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1956 (1951), p. 117) suggère l'influence psychologique de la solitude dans des lieux écartés et montagneux et Robert Garland (*ibid.*, p. 50) voit dans cette apparition un moyen pour Philippidès de compenser le refus des Spartiates.

⁵⁰ Hérodote, VI, 105. Voir aussi VI, 106 (ἔφη).

⁵¹ D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, 1989, p. 66. Voir aussi McQueen, *ibid.*, p. 190 ; Scott, *ibid.*, p. 369 ; Christensen, Nielsen et Schwartz, *art. cit.*, p. 149.

⁵² J. D. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill et Londres, 2003, p. 145. Il donne les indications bibliographiques qui vont dans le même sens en note (p. 230, n. 38).

⁵³ Voir S. Hornblower, « Herodotus and his Sources of Information », dans E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (éd.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leyde, 2002, p. 379 et 381-382. Il fait référence à une autre épiphanie lors de la bataille de Marathon : Hérodote, VI, 117, 2. Le discours indirect est aussi employé avec abondance.

⁵⁴ Respectivement Lateiner, *ibid.*, p. 66 et 33. Jean Pouillon (« Remarques sur le verbe "croire" », dans M. Izard et P. Smith (éd.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, 1979, p. 43-51) a d'ailleurs montré que la mention de la croyance implique l'idée implicite d'un doute.

⁵⁵ S. Hornblower, « Epic and Epiphanies: Herodotus and the 'New Simonides' », dans D. Boedeker et D. Sider (éd.), *The New Simonides. Contexts of Praise and Desire*, Oxford, 2001, p. 144.

Hérodote déploie en tout cas l'anecdote pour expliquer l'introduction d'un nouveau culte à Athènes, et ce n'est pas la seule fois qu'il agit ainsi⁵⁶. Robert Garland détaille cette thèse, qu'il considère comme une évidence⁵⁷ alors que peu nombreux sont les historiens qui l'ont explicitée⁵⁸ : l'histoire de Philippiès est ce qui permet de combler la distance entre la défaite attendue contre les Perses et le succès retentissant qui a eu lieu. Faut-il pour autant en tirer l'idée d'une intervention de Pan pendant ou après le combat lui-même, en faisant « paniquer » les Perses, comme certains l'ont imaginé⁵⁹ ? Ce serait conclure à une double apparition divine, ce dont Hérodote ne fait jamais état⁶⁰. Même la promesse d'une intervention ne tient pas, selon Peter Krentz, qui penche pour un ajout postérieur⁶¹. Les historiens ont ainsi déjà dégagé différentes étapes dans la construction de l'histoire.

Le sanctuaire est de grande importance. Comme le conjecture Robert Garland, il doit s'agir d'un culte public⁶² et la présence de Pan ne fait que croître à Athènes à partir des années 470⁶³. La grotte elle-même est fortement symbolique : c'est là où, dans la tragédie *Ion* d'Euripide, Créuse a été violée par Apollon et où le héros éponyme a été exposé⁶⁴. La princesse athénienne dépose le nouveau-né dans l'ancre de Pan, avant de le retrouver à Delphes et, après bien des rebondissements, de le reconnaître comme son fils. Cette localisation paraît être l'invention du poète, tout comme le changement de paternité de Xouthos à Apollon se met en place à l'époque d'Euripide⁶⁵. Or la descendance d'Ion, dont se réclament les Athéniens, permet de fonder leur autochtonie, Créuse étant fille d'Érechthée. Surtout, la pièce est représentée en 418, peu après la rédaction d'Hérodote. Ce temps n'est plus, s'il a jamais existé, celui du récit fidèle des événements, mais

⁵⁶ Voir Hérodote, VII, 189 : après avoir offert des sacrifices à Borée, les Athéniens sont favorisés par l'orage contre les Perses et élèvent un lieu de culte à la divinité en Attique.

⁵⁷ Garland, *ibid.*, p. 51.

⁵⁸ Hornblower (*art. cit.*, p. 143) allant jusqu'à y voir une raison « alternative ».

⁵⁹ H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, 1966, p. 253-254. Voir aussi Borgeaud, *ibid.*, p. 198-202 ; Garland, *ibid.*, p. 51-54 ; Parker, *ibid.*, p. 164.

⁶⁰ Voir par exemple Legrand, *ibid.*, p. 104, n. 4.

⁶¹ Krentz, *ibid.*, p. 190, n. 12.

⁶² Garland, *ibid.*, p. 59. Scott (*ibid.*, p. 370) y voit même la volonté du peuple de garder les cultes sous son contrôle plutôt que de les laisser aux familles aristocratiques par le biais des phratries et des tribus.

⁶³ Parker (*ibid.*, p. 164-165) fait la liste des preuves qui mènent à cette déduction.

⁶⁴ Euripide, *Ion*, v. 491-506 et 936-941.

⁶⁵ Voir L. Parmentier et H. Grégoire (éd.), *Euripide, III : Héraclès, Les Suppliantes, Ion*, Paris, 1976 (1923), p. 158-161.

celui de la réécriture de l'histoire au profit des enjeux contemporains⁶⁶. L'histoire bascule dans le domaine du mythe.

Le temps des premiers changements

Les premières modifications apportées à l'histoire présentée chez Hérodote apparaissent dès le début du siècle suivant. Dans le *Méneuxène*, l'oraison funèbre, dont l'attribution à Platon a été discutée, est prononcée pour les combattants de la guerre de Corinthe, qui a eu lieu de 395 à 386. Ce discours ne manque pas de poser un certain nombre de problèmes, parmi lesquels la raillerie largement visible de Socrate envers ce genre particulier⁶⁷. Il n'en adopte pas moins les codes de l'ἐπιτάφιος λόγος, dont le but n'est pas tant de louer les soldats qui viennent de périr que le triomphe de la cité⁶⁸, en les comparant avec ceux qui ont donné leur vie dans les grandes batailles du passé, au premier rang desquelles figurent les guerres médiques⁶⁹. Dans le discours qu'il invente, Socrate fait attention à introduire les lieux communs attendus dans ces tirades⁷⁰ et rappelle les préparatifs effectués avant Marathon, quand Érétrie avait été prise par les Perses et qu'Athènes était sur le point de l'être : « De ces entreprises l'une était déjà exécutée et l'autre en voie de s'accomplir sans qu'aucun des Grecs fût venu au secours (ἐβοήθησεν) d'Érétrie ni d'Athènes, à l'exception des Lacédémoniens (encore ceux-ci arrivèrent-ils le lendemain de la bataille) ; tous les autres, frappés de crainte, se tenaient cois, heureux de leur sécurité présente. »⁷¹ Le fait que les Lacédémoniens n'arrivent qu'un jour après la bataille est repris dans le troisième livre des *Lois* de Platon⁷². Ils ne sont alors pas retenus par une fête religieuse mais par une guerre menée contre les Messéniens, c'est-à-dire par la répression d'une révolte d'hilotas, peuple soumis par Sparte au milieu du VII^e siècle. Cette nouvelle excuse, laquelle réfute

⁶⁶ On remarquera encore, concernant le dramaturge, que Pan est évoqué lors du transfert du culte d'Artémis de Tauride en Attique (Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 1125-1127). Cette référence, probablement en 414, témoigne de la volonté de se reporter à un récit étiologique couronné de succès.

⁶⁷ Platon, *Méneuxène*, 234a-236d.

⁶⁸ N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, 1981, p. 44-50.

⁶⁹ Sur la référence aux guerres médiques chez les orateurs attiques, voir M. Nouhaud, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris, 1982, p. 134-194, et en particulier p. 139-155 sur Marathon.

⁷⁰ Voir l'analyse de L. Méridier (éd.), *Platon. Œuvres complètes, V : Ion, Méneuxène, Euthydème*, Paris, 1970 (1931), p. 55-66.

⁷¹ Platon, *Méneuxène*, 240c.

⁷² Platon, *Lois*, III, 698e.

l'idée du retard spartiate que Platon considérerait comme un motif « mesquin »⁷³, se comprend par le parti pris pro-lacédémonien de Platon : pour Auguste Diès, Platon pourrait adopter de bonne foi la version de la propagande spartiate car elle s'accorde à ses idées favorables à la cité du Péloponnèse⁷⁴. Earl McQueen penche même pour une invention platonicienne⁷⁵. Dans le *Ménexène* au contraire, il n'est pas question d'inclinaison en faveur des Lacédémoniens mais plutôt en faveur des Athéniens. Celui-ci justifie la référence sommaire aux Spartiates et la disparition du soutien des Platéens mentionné par Hérodote⁷⁶ : l'accent est mis sur la valeur des Athéniens prêts à mourir face à l'ennemi, à l'inverse de tous les Grecs. C'est évidemment un moyen de survaloriser leur courage et Louis Méridier y voit un des « mensonges grossiers » du texte platonicien⁷⁷, qui s'explique aussi par l'effacement progressif de la distinction entre Athéniens et Platéens⁷⁸.

Une oraison funèbre placée dans le corpus de Lysias, composée également à l'occasion de la guerre de Corinthe, ici dans les années 390, présente aussi un grand intérêt par rapport au mythe de Philippiès⁷⁹. L'éloge des Marathonomaques y est porté à son comble : « Honteux que les barbares soient sur leur sol, ils n'attendirent pas que les alliés en soient informés et viennent à leur secours (οὐκ ἀνέμειναν πῦθῆσθαι οὐδὲ βοηθήσαι τοὺς συμμάχους) : ils pensèrent qu'il ne fallait pas voir chez d'autres la faveur de la délivrance, mais chez eux pour les autres Grecs. [...] Ainsi, le combat fut livré si rapidement que les mêmes messagers (οἱ αὐτοὶ τοῖς ἄλλοις ἀπήγγειλαν) annoncèrent aux autres Grecs l'arrivée sur ce sol des barbares et la victoire de nos ancêtres. »⁸⁰ Les messagers occupent le devant de la scène, alors qu'ils ne sont pas évoqués dans le *Ménexène*. Un renversement de situation total s'est pourtant produit par rapport à la narration de l'*Enquête* : l'auteur de ce discours, quel qu'il soit⁸¹, prend soin de nier l'existence de Philippiès ou d'autres

⁷³ A. Diès, « Introduction. I : Plan et intention générale des *Lois* », dans É. des Places (éd.), *Platon. Œuvres complètes*, XI : *Les Lois*, I-II, Paris, 1992 (1951), p. XXIV.

⁷⁴ Diès, *ibid.*, p. XXII. L'auteur commente Platon, *Lois*, III, 692d, où le retard est aussi attribué aux Messéniens.

⁷⁵ McQueen, *ibid.*, p. 193. Voir aussi la virulente critique de G. L. Huxley, *Early Sparta*, Shannon, 1970 (1962), p. 93-94 ; Burn, *ibid.*, p. 272.

⁷⁶ Hérodote, VI, 108.

⁷⁷ Méridier, *ibid.*, p. 64.

⁷⁸ Diès, *ibid.*, p. XXIII.

⁷⁹ Sur les rapports entre les discours de Lysias et de Platon, voir S. C. Todd, *A Commentary on Lysias. Speeches 1-11*, Oxford, 2007, p. 153-157.

⁸⁰ Lysias, *Oraison funèbre* (II), 23-26.

⁸¹ Aristote, *Rhétorique*, III, 10, 1411a30-35 se garde d'en indiquer l'auteur, ce qui rend douteuse l'attribution à Lysias. L. Gernet et M. Bizos (éd.), *Lysias. Discours*, I, Paris, 1974 (1924), p. 42-45 se sont néanmoins prononcés en défaveur de cette réprobation.

messagers envoyés pour chercher de l'aide, lesquels seront encore mentionnés dans les *Lois* de Platon⁸². Le verbe βοηθήσαι, présent à l'identique dans le texte hérodotéen, est ici nié (οὐδὲ) : la version du IV^e siècle tente de corriger celle du V^e siècle. Faire disparaître le messager que décrit Hérodote permet de faire apparaître Athènes comme la seule cité désirant combattre. Toute référence aux Lacédémoniens a d'ailleurs disparu, ce qui n'étonne pas dans la mesure où, dans le reste du discours, Sparte est dénoncée comme la puissance qui asservit les Grecs⁸³. Les historiens ne s'y sont pas trompés, et parlent d'un récit sans intérêt pour la reconstitution des faits historiques⁸⁴. Nicole Loraux a fait la liste des « nombreux gauchissements », provenant en partie de traditions établies que le pseudo-Lysias enrichit⁸⁵. L'application à effacer les hérauts avant la bataille est alors utilisée comme ressort de la glorification athénienne : s'il ne se trouve aucun messager pour solliciter des alliés, c'est que les soldats athéniens se sont portés à la guerre avec trop d'entrain. Seuls peuvent donc être dépêchés les messagers de la victoire, qui ouvrent la voie à l'existence du Philippiès lucianesque⁸⁶.

Les nombreuses reprises du thème au IV^e siècle témoignent de l'importance persistante des guerres médiques dans l'Athènes classique de l'après-guerre du Péloponnèse. Mais elles laissent percevoir des modifications qui entament un changement radical dans la narration autour de l'hémérodrome. Tous les récits ne vont certes pas aussi loin que l'oraison funèbre du *corpus lysiacum*, indiquant ainsi que la disparition des messagers envoyés avant la bataille n'est pas encore actée à cette période. Mais une telle évocation est la première pierre d'une entreprise de déconstruction qui va profiter de l'écoulement des siècles pour se renforcer. Dans le discours fictif du *Panégyrique* daté des environs de 380, Isocrate vante les exploits d'Athènes et reprend la même idée : « Quand les Perses eurent débarqué en Attique, les Athéniens n'attendirent pas leurs alliés et, faisant de la guerre commune leur affaire particulière, ils s'avancèrent avec leurs seules forces contre les gens qui dédaignaient toute la Grèce, petite troupe contre des milliers d'hommes, comme s'ils allaient exposer au danger des corps qui ne leur appartenaient pas. [...] Ce fut, dit-on (φασίν), le même jour que nos ancêtres

Voir encore L. Canfora, *Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris, 1994 (1986), p. 466, n. 11.

⁸² Platon, *Lois*, III, 698d. Ils sont désignés comme des ambassadeurs (πρόσβεις) et non des hérauts (κήρυκες).

⁸³ Canfora, *ibid.*, p. 466.

⁸⁴ Krentz, *ibid.*, p. 178.

⁸⁵ N. Loraux, *ibid.*, p. 158-162. Voir aussi Todd, *ibid.*, p. 233 et 234.

⁸⁶ À ce titre, le commentaire de ce passage par M. Bizon (éd.), *Lysias. Quatre discours*, Paris, 1967, p. 55, n. 26 est significatif : il ne parle que des messagers entre Marathon et Athènes, et non plus entre Athènes et Sparte.

apprirent (πυθέσθαι) le débarquement des barbares et que, courant aux frontières du pays, ils les vainquirent en bataille et élevèrent un trophée »⁸⁷ Cet on-dit à la source de la connaissance isocratique est connu : la version du pseudo-Lysias est déjà en train d'essaimer⁸⁸. Si Isocrate ne tend pas pour autant à critiquer les Lacédémoniens, dans la mesure où il prône la concorde entre les Grecs en vue d'une lutte commune contre les Perses, l'objectif reste de glorifier la cité attique. C'est cette visée, ainsi que le contexte énonciatif des discours d'éloge, funèbre ou non, dans lequel elle prend son essor, qui sont responsables de la disparition du Philippidès hérodotéen.

La mort du soldat connue grâce à Plutarque

Alors qu'autant d'auteurs font directement ou indirectement référence à l'histoire de Philippidès durant la période classique, un fossé de plusieurs siècles s'est creusé dans la documentation avant une nouvelle évocation de ce sujet, puisqu'il faut attendre, pour en retrouver la trace, le traité fragmentaire de Plutarque intitulé *La gloire des Athéniens* déclamé à une date incertaine des deux premiers siècles de notre ère⁸⁹. Celui qui a annoncé la bataille de Marathon est mentionné quant à son rôle pour annoncer la victoire des Athéniens, dans la lignée de l'oraison funèbre du *corpus lysiacum*. Plutarque donne alors deux noms. D'abord, Héraclide du Pont parlerait d'un certain Thersippe d'Eroïadès, un dème de la ville de la tribu Hippothontis. Aucune information n'est connue à propos de ce personnage. On remarquera simplement que son nom contient le suffixe chevalin, tout comme Philippidès⁹⁰, et qu'un autre Thersippe, malgré la rareté du nom, est l'envoyé d'Alexandre dans l'*Anabase* d'Arrien⁹¹ : il délivre à Darius une lettre d'Alexandre, car le Grand Roi a demandé au Macédonien de relâcher sa femme et ses enfants après la défaite d'Issos. Il est intéressant de noter qu'Alexandre se trouve alors dans la ville de Marathos (ἐν Μαράθῳ) en Phénicie⁹².

⁸⁷ Isocrate, *Panegyrique* (IV), 86-87.

⁸⁸ Certains commentateurs ont néanmoins envisagé la possibilité que le texte d'Isocrate soit la source d'inspiration du texte du pseudo-Lysias (voir Todd, *ibid.*, p. 157-162).

⁸⁹ Sur la date : voir Fr. Frazier et Chr. Froidefond (éd.), *Plutarque. Œuvres morales*, V, 1, Paris, 1990, p. 166-167. Si le texte peut être une œuvre de jeunesse, de nombreux arguments vont contre cette idée. L'arc chronologique correspond donc à l'ensemble de la vie adulte de Plutarque, entre 70 et 125 après Jésus-Christ.

⁹⁰ Le verbe θέρσομαι signifiant « chauffer » ou « être chauffé », le nom n'a ici rien de parlant, comme la question s'était posée pour Philippidès. Il se rattache plutôt à Euclès, qui est dit encore « chaud » (θεμὸν) du combat.

⁹¹ Arrien, *L'Anabase*, II, 14, 4-9.

⁹² Arrien, *L'Anabase*, II, 14, 1. Sur la localisation exacte, voir A. B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, I, Oxford, 1980, p. 226.

Arrien, qui compose son œuvre dans les années 120-130⁹³, a pu s'inspirer de Plutarque, puisqu'il connaît et reformule la description de ce moment qu'en fait le Béotien dans la *Vie d'Alexandre*⁹⁴.

Néanmoins, « la majorité des historiens affirme qu'Euclès, ayant couru avec ses armes encore chaud du combat et s'étant écroulé aux portes des premiers [de la cité], ne dit que ceci : “réjouissez-vous” et “nous avons sujet de nous réjouir” (‘χαίγετε’ καὶ ‘χαίσομεν’), puis expira immédiatement. »⁹⁵ Dans le mythe de Philippidès, est ici mise en place la version du messenger arrivant à Athènes pour y mourir une fois sa nouvelle délivrée. L'ensemble du passage semble de premier abord combler une partie des manques créés par les siècles, puisqu'il cite des corpus non transmis par la tradition manuscrite ou papyrologique. Néanmoins, Héraclite du Pont, que Plutarque cite à plusieurs reprises dans ses œuvres⁹⁶, est probablement un auteur du IV^e siècle avant Jésus-Christ, proche de Platon⁹⁷, ce qui n'ajoute rien aux informations déjà dégagées. Surtout, Héraclite n'est pas la source la plus importante pour l'auteur né à Chéronée. Plutarque se réfugie alors derrière un groupe non défini d'historiens⁹⁸, référence qui lui laisse développer la version de l'histoire qui l'intéresse le plus. Euclès s'effondre devant « les premiers » (τῶν πρώτων), ce qui sous-entend les plus importants dans la cité et peut signifier les épheores tout comme les gérontes ou les rois : Plutarque ne

⁹³ Sur la datation précise, voir H. Tonnet, *Recherches sur Arrien. Sa personnalité et ses écrits atticistes*, I, Amsterdam, 1988, p. 69-84.

⁹⁴ Voir Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 29, 7-8, où l'offre de Darius est très similaire (Bosworth, *ibid.*, p. 227), même s'il n'y est pas question de Thersippe.

⁹⁵ Plutarque, *La gloire des Athéniens* (*Œuvres morales*, 22), 3 (347c). Le texte de l'adresse, figurant dans les manuscrits, est modifié dans beaucoup de textes établis sur la base du traité de Lucien : *νικῶμεν* remplace *χαίσομεν*. Mais c'est chercher une cohérence événementielle, alors que la démarche menée ici tente de montrer l'intérêt de travailler sur l'épaisseur historique de cette histoire.

⁹⁶ Fr. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Bâle et Stuttgart, 1969 recense dix-neuf fragments (n° 20, 47, 60, 68, 71-73, 100, 102, 122a, 139, 140, 146-149, 156-157 et 168). La citation étudiée ici correspond au fragment n° 156.

⁹⁷ Sur Héraclite du Pont, voir la notice de Jean-Pierre Schneider dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, III : *D'Eccélos à Juvénal*, Paris, 2000, p. 563-568 (H60), avec la bibliographie, et H. B. Gottschalk, *Heracles of Pontus*, Oxford, 1980, qui ne font néanmoins jamais référence à ce passage de Plutarque. M. Poliakoff, *art. cit.*, p. 93 voit en Héraclite un témoin très peu fiable.

⁹⁸ Sur l'érudition de Plutarque, voir P. Payen, « Plutarch the Antiquarian », dans M. Beck (dir.), *A Companion to Plutarch*, Malden, Oxford et Chichester, 2014, p. 235-248, qui note à propos des textes de nature historique que « Plutarch read all of the historical works from the Classical and Hellenistic periods » (p. 238). Voir aussi I. Gallo, *La biblioteca di Plutarco*, Naples, 2004.

tranche pas l'incertitude laissée par Hérodote avec les « magistrats ». Le messager s'adresse à eux en utilisant la formule habituelle pour saluer, qu'il complète avec un jeu de mots sur le verbe *χαίρειν*, qu'on pourrait retransmettre par « bonjour, car c'est un bon jour pour nous »⁹⁹.

Comment expliquer ce changement ? Plutarque connaît la version hérodotéenne de la bataille, comme le montre la suite du texte, qui contient plusieurs individus nommés dans *l'Enquête*, à l'image de Callimaque, Cynégire et Polyzèle¹⁰⁰. À noter cependant la transformation d'Épizèle en Polyzèle, qui peut amener à penser que Plutarque n'a pas le texte hérodotéen directement sous les yeux. Tous ces personnages sont assez importants : Callimaque est le polémarque qui meurt à Marathon et a fait pencher la balance en faveur du combat prôné par Miltiade, Cynégire est le frère d'Eschyle, qui a la main tranchée et en meurt, Épizèle est le soldat qui devient aveugle car un guerrier perse lui est passé au travers avant de tuer son voisin de rang. Plutarque peut très bien les citer de mémoire. En outre, Plutarque se réfère directement à Philippidès dans son traité *De la malignité d'Hérodote*, au sein duquel il relève ce qu'il désigne comme les erreurs volontaires du « père de l'histoire »¹⁰¹. Son ambition est alors de critiquer son prédécesseur car celui-ci a parlé en mal des Béotiens, sa patrie, et des Corinthiens. Livre par livre, il fait la liste des déformations et en vient au délai observé par les Spartiates avant Marathon, qu'il qualifie de « mensonge ». Pour réhabiliter les Lacédémoniens quant à leur volonté d'aider les Athéniens¹⁰², l'envoi de Philippidès, évoqué nommément, lui permet de recompter les jours des différentes manœuvres et de montrer la rapidité des Spartiates à intervenir. Le long calcul de Plutarque est pourtant erroné¹⁰³ : il illustre seulement la volonté de Plutarque de remettre en cause Hérodote.

Pourquoi, alors, cette modification, ou plutôt cet ajout à l'histoire de Philippidès, qu'il reconnaît par ailleurs ? D'abord, l'époque est, comme le note Frank Frost, aux récits de bataille s'achevant par la mention d'un individu courant pour délivrer la

⁹⁹ Je remercie Benoit Dercy pour cette proposition de traduction.

¹⁰⁰ Voir Hérodote, VI, 109-110 ; 114 ; 117. Plutarque utilise à de nombreuses reprises Hérodote pour écrire les *Vies* : voir M. T. Schettino, « The Use of Historical Sources », dans M. Beck (dir.), *A Companion to Plutarch*, Malden, Oxford et Chichester, 2014, p. 419. Elle montre aussi comment Plutarque adapte les faits pour les plier à une interprétation morale (p. 425).

¹⁰¹ Plutarque, *De la malignité d'Hérodote* (*Œuvres morales*, 57), 26 (861e-862b).

¹⁰² Il reprend donc le verbe *βοηθήσαι*, à l'identique de son apparition dans *l'Enquête*.

¹⁰³ Voir l'analyse de Guy Lachenaud dans M. Cuvigny et G. Lachenaud (éd.), *Plutarque. Œuvres morales*, XII, 1, Paris, 1981, p. 247-248, n. 4 : Plutarque confond le mois spartiate Carneios et le mois athénien de Boédromion, ce qui annihile toute sa démonstration.

nouvelle et décédant en arrivant à destination¹⁰⁴. Juste après ce passage, est de même évoquée la récompense par les Spartiates du messager venant rapporter la victoire de Mantinée en 418¹⁰⁵. Il convient aussi de revenir sur le propos général de cette déclamation écrite pour être lue en public. L'auteur reprend l'opposition classique entre paroles et actes, pour la plaquer sur la problématique des personnages qui ont donné le plus de gloire à Athènes¹⁰⁶. Le titre original est d'ailleurs *Les Athéniens se sont-ils davantage illustrés par la guerre ou par l'art ?*¹⁰⁷ Les historiens sont ainsi opposés aux hommes d'action que sont les soldats. Comme les peintres et les poètes, ils sont du côté du « reflet » (εἶδωλον)¹⁰⁸ car ils ne présentent qu'une copie du réel, au contraire de ceux qui ont combattu lors des batailles décrites par tous ces auteurs. La figure du bon historien tient alors à ce qu'il a participé ou non aux événements qu'il raconte. Xénophon en est l'exemple-type, présenté dès le début de l'œuvre, ce qui éclaire le passage de Philippidès à Euclès. Le nom de ce dernier peut certes se comprendre comme une volonté de référence historique, puisqu'une inscription de l'époque classique mentionne un Euclès héraut du conseil et du peuple¹⁰⁹. Mais son nom est signifiant, car il conduit à l'idée de la « bonne renommée ». Euclès se place du bon côté du critère fixé par Plutarque pour acquérir une certaine gloire¹¹⁰ : il raconte un combat auquel il a pris part. Même la première version des faits pourrait aller dans ce sens, puisque le dème dont Thersippe est originaire, selon certains manuscrits, est celui d'Erchia, c'est-à-dire celui de Xénophon¹¹¹.

La suite du passage déjà cité va exactement dans ce sens. Plutarque ajoute au sujet d'Euclès : « Au moins lui était venu annoncer (αὐτάγγελος) en personne ayant été combattant de la bataille. Mais imaginez d'autre part, si quelqu'un sur

¹⁰⁴ Voir Frost, *art. cit.*, p. 161, qui détaille une longue liste d'occurrences (Philochore, Aristote selon Élien, Pline et Plutarque).

¹⁰⁵ Plutarque, *La gloire des Athéniens* (*Œuvres morales*, 22), 3 (347d). La même histoire apparaît dans Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 33, 7. Voir aussi Euchidas dans Plutarque, *Vie d'Aristide*, 20, 5-6.

¹⁰⁶ Plutarque n'est pas le premier à procéder de la sorte, comme le rappellent Frazier et Froidefond, *ibid.*, p. 173, en faisant référence aux *Préceptes politiques* et à Ælius Aristide.

¹⁰⁷ Sur la traduction de ce titre, voir Frazier et Froidefond, *ibid.*, p. 159, n. 1.

¹⁰⁸ Plutarque, *La gloire des Athéniens* (*Œuvres morales*, 22), 1 (345f2).

¹⁰⁹ Voir IG II, 73 ; II², 145. Il peut s'agir de l'Euclès évoqué dans Andocide, *Sur les mystères* (I), 112.

¹¹⁰ Il se trouve justement, ce qu'affirme Pausanias (I, 14, 5), que les Athéniens ont érigé un temple à Eucleia (la « Gloire ») grâce au butin pris aux Perses après la victoire de Marathon.

¹¹¹ Sur Xénophon fils de Gryllos d'Erchia, voir Diogène Laërce, *Vie de Xénophon*, 1.

une colline ou un observatoire quelconque, parmi les chevriers ou les bouviers, ayant été de loin spectateur du combat et ayant contemplé ce haut fait, plus grand que tout ce qu'on peut en dire, soit venu à la ville un messenger, sans avoir lui-même reçu une blessure ou versé une goutte de sang, puis ait réclamé les honneurs obtenus par Cynégire, par Callimaque, par Polyzèle pour avoir annoncé leurs exploits, leurs blessures et leurs morts : ne semblerait-il pas dépasser toute impudence ? »¹¹² Les bouviers et chevriers sont évoqués pour faire le parallèle avec les messagers tragiques, comme le bouvier de *Iphigénie en Tauride* d'Euripide¹¹³, qui peuvent espérer une récompense en cas de bonne nouvelle¹¹⁴. Ils sont l'image de la médiation. La mort d'Euclès vient donc s'insérer dans ce nouveau schéma élaboré par Plutarque : elle est un moyen de renforcer sa place de combattant, prêt à mourir pour sa cité, même hors du champ de bataille. Il est alors nécessaire que le messenger vienne annoncer l'issue de la bataille, et non demander de l'aide avant qu'elle ne survienne, puisque le héraut doit y avoir participé. L'histoire figurant chez Lucien est maintenant complètement mise en place, à un détail près et non des moindres : il n'y est pas question de Philippidès, ce qui implique qu'il existe à ce moment-là deux narrations parallèles n'ayant *a priori* pas à se rencontrer.

Miscellanées lucanques

La dernière étape de l'élaboration du mythe a lieu dans le traité *Sur une faute commise en saluant* de Lucien de Samosate, une œuvre qui serait de la fin de la vie de Lucien, c'est-à-dire autour de 175-190 après Jésus-Christ, même s'il convient d'être prudent avec cette chronologie¹¹⁵. L'auteur se met en scène et explique qu'il a fait un lapsus en disant « bonjour » (χαίρει) et en profite pour faire l'étude de l'expression, notamment dans les sources textuelles qu'il connaît : « Le premier à l'utiliser, fut, dit-on, Philippidès l'hémérodrome qui, annonçant la victoire de

¹¹² Plutarque, *La gloire des Athéniens* (*Œuvres morales*, 22), 3 (347c-d).

¹¹³ Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 238-339. Voir aussi les messagers de *l'Œdipe Roi* de Sophocle (v. 1028-1029 et 1047-1050) et des *Bacchantes* d'Euripide (v. 677-679 et 714). Sur ce dernier passage euripidéen, voir le chapitre « Euripides' *Bacchae*. The spectator in the Text » dans J. Barrett, *Staged narrative: poetics and the messenger in Greek tragedy*, Berkeley, 2002, p. 102-131, qui détaille très justement la place d'un messenger dans l'action tragique.

¹¹⁴ Voir N. Siron, « Les voyages forment la richesse. Récompenser le messenger de bonnes nouvelles dans les tragédies athéniennes du v^e siècle avant Jésus-Christ », *Hypothèses* 2013 (2014), p. 25-35.

¹¹⁵ M. Croiset, *La vie et les œuvres de Lucien*, Paris, Hachette, 1882, p. 83-84. J. Bompaire (éd.), *Lucien. Œuvres*, I, Paris, 1993, p. XIX, penche plutôt pour la période égyptienne, soit entre 171 et 175.

Marathon, dit aux archontes (πρὸς τοὺς ἄρχοντας) qui étaient assis sur leurs sièges et qui étaient inquiets de l'issue du combat : « Réjouissez-vous, nous sommes vainqueurs ! » (χαίρετε, νικῶμεν) et en disant cela mourut avec son message et expira au mot χαίρειν. »¹¹⁶ Comme le résume Frank Frost, l'évolution de la « légende » est alors complète¹¹⁷. Pourtant, tout comme pour le Philippidès hérodoteen, certains chercheurs ont pensé que le messager évoqué par Lucien avait réellement couru de Marathon et Athènes. Sian Lewis parle sérieusement d'un messager qui aurait existé mais aurait été identifié plus tard à Philippidès¹¹⁸. Nicholas Hammond est même allé jusqu'à faire la route d'une quarantaine de kilomètres pour voir combien de temps elle nécessitait¹¹⁹. Le docteur Jean de Mondenard, enfin, a recensé les neuf explications avancées pour expliquer la mort du coureur, entre overdose de stimulants, absence au contraire de produits dopants, collapsus ou problème du foie qui n'éliminait plus les toxines¹²⁰.

Lucien convoque plusieurs éléments présents dans le récit hérodoteen. Ainsi, Philippidès est bien un hémérodrome et il s'adresse aux « magistrats ». Ceux-ci, puisque l'histoire se situe à Athènes, peuvent alors être assimilés sans problème aux « archontes » mentionnés par Hérodote. Lucien a incontestablement l'*Enquête* en tête et ne s'approprie pas le nom du messager sans transposer des données qui en proviennent directement. Plutarque est aussi une des sources déployées par Lucien : outre le récit et l'adresse du messager, la mort est exprimée avec le verbe συνεκπνεῦσαι qui fait pendant au ἐκπνεῦσαι de *La gloire des Athéniens*¹²¹. Lucien modifie simplement la formule du messager en supprimant le jeu de mots, qui ne l'intéresse pas. Ce n'est pas la seule fois où Lucien suit la critique d'Hérodote faite par l'auteur de Chéronée dans *Sur la malignité d'Hérodote*¹²². Mais cette piste se

¹¹⁶ Lucien de Samosate, *Sur une faute commise en saluant* (*Opuscules*, 64), 3.

¹¹⁷ Frost, *ibid.*, p. 161. Voir aussi Poliakoff, *art. cit.*, p. 93, qui parle de « romantic fabrication ».

¹¹⁸ Lewis, *ibid.*, p. 55. McQueen, *ibid.*, p. 190 pense notamment que Lucien « clearly confuses Philippides' death with that of Euchidas ».

¹¹⁹ Voir Krentz, *ibid.*, p. 107.

¹²⁰ J.-P. de Mondenard, « La mort de Philippides, la preuve par neuf », *Revue Olympique*, 257 (1989), p. 85-87.

¹²¹ Ce serait la seule référence directe de Lucien à Plutarque, puisque Marianne Pade (« The Reception of Plutarch from Antiquity to the Italian Renaissance », dans M. Beck (dir.), *A Companion to Plutarch*, Malden, Oxford et Chichester, 2014, p. 532) affirme n'en avoir jamais trouvé.

¹²² Voir M. Tamiolaki, « Lucien précurseur de la Liar School of Herodotus », dans J. Alaux (dir.), *Hérodote. Formes de pensée, figures du récit*, Rennes, 2013, p. 147-160. Lucien critique directement Hérodote dans *Les amis du mensonge* (*Opuscules*, 34), 2-4. Allinson, *art. cit.*, p. 152 imagine au contraire que le traité de Plutarque est inconnu de Lucien, ce qui paraît peu probable.

révèle infructueuse : Suzanne Saïd a insisté sur le rapport ambigu voire subtil de Lucien à Hérodote¹²³. Il s'agit plutôt d'une combinaison que d'une mise en cause. Pourquoi alors Lucien mélange-t-il ces deux sources ?

Jakko Suolahti y voit la volonté de créer un exemple plus efficace¹²⁴, mais on peut aller plus loin. Il s'agit en fait pour Lucien d'étaler ses connaissances en alignant des références implicites à différents auteurs, comme Hérodote et Plutarque mais aussi Thucydide avec les lettres de Cléon et Nicias qui suivent dans son exposé : il mentionne une lettre de Cléon alors à Sphactérie qui débute par *χαίρειν*, tandis que les lettres de Nicias commencent *in medias res*¹²⁵. Or, si la missive de Nicias, lue à la tribune de l'assemblée, ne présente effectivement aucune formule de salutation chez Thucydide, Cléon n'envoie pas de message à Athènes de Sphactérie dans la *Guerre du Péloponnèse*. Lucien doit donc se référer à d'autres sources¹²⁶. Cet entrelacement d'allusions fait écho au début de l'*Histoire vraie*, traité dans lequel Lucien exhorte les hommes de lettres, tout comme les athlètes se reposent au cours de leur entraînement, à se détendre par des lectures divertissantes, dont évidemment l'ouvrage qu'il compose. Il s'exclame : « Chaque détail du récit est une allusion – non sans intention comique – à certains poètes, historiens, philosophes d'antan, dont les ouvrages contiennent beaucoup de prodiges et de fables ; je les citerais bien par leur nom si tu ne devais les identifier toi-même à la lecture. »¹²⁷ La compilation extrêmement fournie de sources¹²⁸ s'avère le moyen de critiquer ces prédécesseurs comme des menteurs. Il s'oppose alors à eux de façon ironique : la différence entre eux, c'est que lui reconnaît qu'il ment¹²⁹. C'est cette dimension moqueuse qui donne toute sa signification au titre « l'*Histoire vraie* » (Ἀληθῶν Διαγηγιάτων)¹³⁰. Les grands principes de l'écriture lucianesque sont alors posés : le comique se mêle à l'érudition afin de faire naître

¹²³ S. Saïd, « Lucien ethnographe », dans A. Billault (éd.), *Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon*, Lyon, 1994, p. 149-170.

¹²⁴ Voir Suolahti, *art. cit.*, p. 133, qui méconnaît pourtant dans son article le traité *La gloire des Athéniens*.

¹²⁵ Respectivement Thucydide, IV, 39 et VII, 8-16.

¹²⁶ Dans la *Vie de Nicias*, Plutarque parle de Cléon à Sphactérie (7-8 : C), mais il n'est pas plus question d'une lettre.

¹²⁷ Lucien de Samosate, *Histoires vraies*, I (*Opuscules*, 13), 2.

¹²⁸ Voir l'exégèse d'A. Stengel, *De Luciani Veris Historiis*, Berlin, 1911.

¹²⁹ Lucien de Samosate, *Histoires vraies*, I (*Opuscules*, 13), 4.

¹³⁰ Sabine Wespieser dans la préface de P. d'Ablancourt (éd.), *Lucien. L'histoire véritable*, Paris, 1988, p. 8-9, commente : « L'histoire de Lucien n'est véritable que par antiphrase. » Voir aussi J. Bompaire, « Comment lire les *Histoires vraies* de Lucien ? », dans D. Porte et J.-P. Néraudau (dir.), *Hommages à Henri Le Bonniec*, Bruxelles, 1988, p. 38, qui parle d'« une sorte de “puzzle” érudit ».

un pastiche de sources multiples. Pour décrire la genèse des œuvres de Lucien en général, Jacques Bompaire parle ainsi d'« imitation médiate qui ruse avec son objet et le métamorphose »¹³¹ et Monique Trédé va jusqu'à évoquer « un pot-pourri de citations ou d'imitation, où triomphe l'incongru, soit qu'une forme exhibée soit vidée de son contenu et perde ainsi son sens, soit qu'un jeu de références croisées métamorphose le modèle d'origine »¹³².

C'est exactement l'approche qui préside à la recréation de l'histoire de Philippidès. Dans le traité *Sur une faute commise en saluant*, qui s'étend sur moins de vingt paragraphes, Lucien renvoie plus ou moins explicitement à vingt œuvres ou auteurs : l'*Illiade* et l'*Odyssee*, Pythagore et ses disciples, Empédocle, Hérodote et Thucydide, les *Phéniciennes* d'Euripide, le *Gorgias* et une *Lettre à Denys* de Platon, des poètes du IV^e siècle (Alexis de Thourioi, Achaïos d'Érétrie, Philémon et Ariphron de Sicyone), Épicure, les proches d'Alexandre et rois hellénistiques que sont Eumène de Cardia, Antiochos I^{er} Sôter, Ptolémée I^{er} Sôter (dont la lettre a été recueillie par Dionysodore) et Pyrrhus I^{er} d'Épire, enfin les paroles d'Auguste. Le lapsus en question n'est qu'un prétexte pour faire montre de sa culture. L'hémérodrome fournit alors l'occasion de combiner différentes sources, arrangées pour produire un ensemble cohérent. C'est la finalité discursive de Lucien qui l'amène à réunir en un seul énoncé deux versions qui étaient indépendantes jusqu'à lors.

Conclusion

L'enquête à travers le mythe de Philippidès a révélé différentes strates d'élaboration : chaque source apparaît comme un maillon d'une longue chaîne, essentiel à la réalisation d'ensemble. Il n'est pas question de dire que l'histoire originelle a disparu : elle est toujours attestée par Pausanias. Le Périégète, dont l'œuvre correspond aux années 160-180, c'est-à-dire à l'époque du *Sur une faute commise en saluant* de Lucien, en fait état à deux reprises, tout naturellement lorsqu'il décrit l'Acropole d'Athènes et l'Arcadie¹³³. De même, Pline, l'*Onomasticon*

¹³¹ J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, 1958, p. 158. Il conclut notamment le chapitre « La recréation comique » (p. 587-655) par cette idée. Il recense plus tôt la liste des auteurs admis comme références par Lucien (p. 143-146). Voir enfin, sur l'*Histoire vraie*, la sous-partie « De la parodie à la fantaisie : le cas de l'*Histoire vraie* » (p. 658-677).

¹³² M. Trédé, « Comique et *Mimésis* dans l'œuvre de Lucien de Samosate », dans Billault, *ibid.*, p. 189. Sur les métamorphoses de Lucien, voir encore A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Rome et Pise, 1998.

¹³³ Respectivement Pausanias, I, 28, 4 ; VIII, 54, 6.

de Pollux (III, 148) et Clément d'Alexandrie mentionnent Philippidès comme il apparaît chez Hérodote¹³⁴, ce qui témoigne d'un vrai intérêt pour l'épisode dans les premiers siècles de notre ère. Il n'y a pas une version qui s'impose, mais plusieurs possibilités qui peuvent être choisies ou non par les auteurs, selon leurs objectifs discursifs. Chacune des modifications du récit s'explique par les enjeux propres aux textes qui les engendrent, alors pourtant que les buts des textes considérés peuvent être diamétralement opposés, comme l'oraison pro-athénienne de Lysias et la réhabilitation des Lacédémoniens par Plutarque. Le texte de Lucien de Samosate pourrait alors apparaître comme un palimpseste, fruit de toutes ces réécritures successives, mais ce serait oublier tous les éléments laissés en chemin car ils ne s'insèrent plus dans le schéma de l'œuvre. Dans l'atelier du mythe, chaque artisan travaille la matière à sa façon, en ajustant chaque morceau selon les besoins de sa production finale.

Un dernier élément reste néanmoins inexpliqué : Philippidès s'exclame, chez Lucien, νικῶμεν, « nous sommes vainqueurs », et non pas νενικήκαμεν, « nous avons vaincu », exclamation que la tradition a conservée. Il faudrait alors déterminer quand et comment s'est produit ce changement. Le parallèle pourrait être établi avec la formule εὖρηκα, qui est également formulée au parfait et qui a pour la première fois été attribuée à Archimède par Vitruve au I^{er} siècle de notre ère¹³⁵ : la contamination peut avoir eu lieu à une date postérieure pour harmoniser les deux histoires. Mais, en l'absence de texte, une telle conclusion reste lettre morte.

Nicolas Siron

Docteur de l'Université Paris 1,
Laboratoire ANHIMA
Professeur au Collège Christine de Pisan
d'Aulnay-sous-Bois
18, rue Lucien Sampaix 75010 PARIS
sironicolas@hotmail.fr

¹³⁴ Pline, *Histoire naturelle*, VII, 20, lance le débat sur la distance parcourue par Philippidès entre Athènes et Sparte, en mentionnant 1 140 stades : Solin, *Collectanea rerum memorabilium*, 1, 98 lui répond au III^e-IV^e siècle en se prononçant pour 1 240 stades et la Souda (Φ347, s.v. Φιλίππιδης) pour 1 500 stades. Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, III, 44, 3, critique le culte athénien en faveur de Pan né du récit de Philippidès.

¹³⁵ Vitruve, *Sur l'architecture*, IX, 10. Plutarque reprend à la fois le mot et l'histoire : voir Plutarque, *Qu'il n'est pas possible de vivre agréablement selon la doctrine d'Épicure*, 1094c3.

