

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ATHLÈTE DE LA GRÈCE CLASSIQUE : UN MODÈLE D'HARMONIE DE
CORPS ET D'ESPRIT ?

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
À LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
CATHERINE ST-ANDRÉ

SEPTEMBRE 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Le présent travail s'est grandement enrichi par la contribution de tiers qu'il nous tient à coeur de remercier. Nous tenons d'abord à remercier les professeur(e)s et chargé(e)s de cours du Département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal qui nous ont livré leur passion de l'histoire et de la recherche à travers leurs enseignements. Parmi ceux-ci, Mme Hélène Leclerc et M Gaétan Thériault qui ont su, à un moment ou un autre, accueillir nos questions lors de ce travail et inspirer nos réflexions.

Un merci particulier est réservé à Mme Janick Auberge, directrice du présent mémoire, qui nous a accompagnée tout au long de notre cheminement marqué par sa disponibilité, son esprit aiguisé et sa grande générosité.

Ce travail n'aurait également pas pu être accompli sans la contribution financière de la Fondation UQÀM, du Syndicat des professeurs et professeures de l'Université du Québec à Montréal et celle de Mme Auberge, qui nous ont appuyée dans nos démarches et participé à la conclusion que l'on connaît.

Les derniers remerciements seront offerts à nos proches, parents, Lucie et Paul, et ami(e)s, en particulier Jean-Nicolas et Sébastien, qui nous ont offert leurs soutiens incondtionnels à mille et une occasions.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
Chapitre I	
La vulgate moderne de l'athlète grec harmonieux : variations historiographiques	4
1.1 <i>kalòs kagathós</i> , la découverte d'une expression et une première approche.....	7
1.2 Les premières études linguistiques et historiques de <i>kalòs kagathós</i>	9
1.3 L'idéal romantique de la <i>kalokagathía</i> et les études sur l'éducation et la société grecque	13
1.3.1 L'idéal de la <i>kalokagathía</i> chez Burckhardt et Jaeger	17
1.4 <i>kalòs kagathós</i> , l' <i>Homme nouveau</i> du IIIe Reich allemand.....	20
1.4.1 <i>kalokagathía</i> et la remise en question d'un idéal	23
1.5 <i>kalokagathía</i> et l'harmonie du corps et de l'esprit dans les études de l'histoire du sport antique	25
1.5.1 L'idéal olympique et l'harmonie du corps et de l'esprit	26
1.5.2 L'homme <i>kalòs kagathós</i> , le sportif harmonieux de corps et d'esprit.....	28
1.6 Une approche philologique pour démythifier <i>kalòs kagathós</i>	31
1.7 Conclusion	35
Chapitre II	
Le portrait de l'athlète victorieux dans la littérature épique	38
2.1 Le corps et l'esprit de l'athlète chez Pindare	41

2.1.1 Une célébration de l'athlète vertueux	43
2.1.2 Le corps athlétique du vainqueur.....	48
2.1.3 Une harmonie du corps et de l'esprit de l'athlète ?	50
2.2 Le corps et l'esprit de l'athlète chez Bacchylide	54
2.2.1 L'excellence du corps athlétique chez Bacchylide	56
2.2.2 Un athlète moral chez Bacchylide ?	58
2.3 Conclusion	61
 Chapitre III	
La <i>gumnastikê</i> et l'athlète vus par les Grecs de l'époque classique.....	64
3.1 Les bienfaits et les vices de la <i>gumnastikê</i> grecque	66
3.1.1 Les mérites de la <i>gumnastikê</i>	68
3.1.1.1 La <i>gumnastikê</i> pour une harmonie du corps et de l'esprit.....	68
3.1.1.2 La <i>gumnastikê</i> porteuse d'une bonne éducation.....	74
3.1.1.3 La <i>gumnastikê</i> et la santé.....	77
3.1.1.4 La <i>gumnastikê</i> : pour le bien de la cité.....	81
3.1.2 Des critiques de la <i>gumnastikê</i>	84
3.1.2.1 La <i>gumnastikê</i> : un péril pour l'éducation.....	84
3.1.2.2 Le gymnase, un lieu de débauche.....	86
3.1.2.3 Le soin du corps et les conséquences de la <i>gumnastikê</i> excessive.....	89

3.2 Les athlètes grecs dans la mire de la critique publique.....	91
3.2.1 La vie athlétique, une vie d'excès	94
3.2.2 L'athlète : un glouton au régime anormal.....	99
3.2.3 Un citoyen inutile	105
3.2.4 Un athlète sans esprit.....	109
3.3 Conclusion	113
Conclusion	117
Bibliographie.....	122

RÉSUMÉ

L'harmonie du corps et de l'esprit est un concept qui fascine les hommes d'aujourd'hui et d'hier. On la recherche et on tente de la comprendre dans différents domaines scientifiques. Cet intérêt n'échappe pas aux questionnements des historiens qui ont souvent vu cette harmonie comme une caractéristique de l'athlète de la Grèce classique. Les historiens du sport antique, en particulier, voient l'athlète classique comme le modèle d'un idéal qui aurait été admiré en Grèce : celui d'un beau corps harmonisé à une beauté morale. C'est à cette problématique que s'intéresse notre travail. L'athlète grec a-t-il constitué un modèle d'harmonie de corps et d'esprit pour les Grecs de l'époque classique? Pour répondre à cette question, nous enquêtons d'abord sur l'historiographie moderne et contemporaine qui a associé la figure de l'athlète au terme grec ancien *kalokagathia* interprété comme un idéal d'harmonie de corps et d'esprit. Nous questionnons ensuite les sources de la Grèce classique en commençant par les poèmes épiniques de Pindare et de Bacchylide pour voir si l'harmonie de corps et d'esprit se démarque parmi les qualités qu'ils ont attribuées aux champions des Jeux. Finalement, grâce à une variété d'extraits de sources classiques, nous cherchons à connaître le jugement de valeur que les Grecs ont posé sur la *gumnastikê* et sur l'athlète. À travers cette vue d'ensemble, nous découvrons que l'athlétisme de l'époque classique a été à la fois pensé et pratiqué pour des raisons bien distinctes.

Notre travail cherche ultimement à offrir une étude nuancée de l'athlète de la Grèce classique. En découvrant l'athlète par l'oeil des Anciens, nous souhaitons miner les croyances et préjugés contemporains que l'on entretient à l'égard de ce personnage. Pouvons-nous nous inspirer des athlètes de la Grèce classique pour, à notre tour, accéder à une harmonie de corps et d'esprit ?

MOTS CLÉS : athlète, harmonie, kalos kagathos, corps, esprit, Grèce

KEYWORDS : athlete, harmony, kalos kagathos, body, mind, Greece

INTRODUCTION

L'harmonie du corps et de l'esprit est un sujet en vogue depuis plus d'une vingtaine d'années dans les sociétés occidentales. Floue et mystérieuse, cette harmonie n'est pas réellement attestée par la Science, bien qu'au coeur de ses réflexions, et ne relève pas non plus du domaine de la Foi religieuse, même si rejoignant certains de ses principes. On la retrouve d'ailleurs dans une variété de polémiques actuelles. Du côté de la médecine et de la psychologie, on débat du pouvoir que peut avoir l'esprit sur le corps, par exemple avec la question de l'effet placebo et de celle de la visualisation positive qui trouve son application, entre autres, dans le sport où le renforcement positif est utilisé pour améliorer les performances physiques des sportifs. L'industrie alimentaire tend également à suivre cette tangente en proposant aux consommateurs, à coup de marketing, des produits qui satisferont non seulement leurs appétits mais qui leur procureront également un bien-être allant au-delà de la satiété purement physique. Ne nous attardons pas ici sur tous les régimes abracadabrants dits « détox » offerts pour débarrasser le corps et l'esprit des « toxines » et « impuretés » que l'on accumulerait quotidiennement. Mentionnons enfin la problématique de la beauté qui touche autant les hommes que les femmes mais qui nous semble toutefois plus évidente chez ces dernières. On convient effectivement assez couramment que la beauté d'aujourd'hui ne doit pas simplement être physique mais doit aussi, dit-on, « venir de l'intérieur ». Les riches compagnies cosmétiques ont d'ailleurs bien compris cette association idéale que l'on fait entre beauté du corps et beauté de l'esprit et l'exploitent en montrant aux femmes « qu'elles le valent bien¹ » ou que leurs produits les rendront « simplement [elles], simplement belles² ».

¹ Il s'agit du slogan français actuel de la compagnie de cosmétiques L'oréal créé en 1973 aux États-Unis : « Because I'm worth it ». Cette campagne publicitaire visait les jeunes femmes en s'adressant à elles directement. En 1922 on affirmait plutôt que L'oréal « Recolore la vie », en 1961 qu'elle offrait « l'éclat de la

Il serait assurément facile de trouver d'autres lieux où se concrétisent les réflexions quant au dénommé *Mind-body problem* mais arrêtons-nous ici pour voir que l'harmonie du corps et de l'esprit répond en plusieurs points à un idéal valorisé par notre société, celui d'un homme (ou d'une femme) pleinement épanoui, en contrôle de son corps et de son esprit.

Loin d'être exclusive aux aspirations des sociétés d'aujourd'hui, l'harmonie du corps et de l'esprit a également été questionnée par les Humanistes dont Érasme, Rabelais, Montaigne, Rousseau qui lui accordèrent une place centrale dans leurs traités sur l'éducation idéale, alors que Descartes mit en évidence le « dualisme » qui existe entre corps et esprit. Les Humanistes ne concevaient pas cette harmonie du corps et de l'esprit comme une de leurs découvertes, mais attribuaient plutôt cette connaissance aux Grecs anciens dont ils admiraient la culture et les idées.

Bien que l'on ait mené peu de recherche historique sur ce concept antique, en excluant le champ de la philosophie, son existence est couramment admise par les hellénistes. Une figure en particulier retient l'intérêt à cet égard, celle de l'athlète grec de l'époque classique. Celui-ci est en effet aujourd'hui montré par les historiens comme un homme qui aurait acquis une perfection de corps et d'esprit constituant un modèle de cet idéal pour ceux de sa société. Cette image de l'athlète grec harmonieux se trouve surtout véhiculée par les études du sport antique qui cherchent souvent à montrer aux lecteurs qu'un athlète à « l'esprit sain dans un corps sain³» ne date pas d'hier.

C'est donc face à cette préoccupation pour l'harmonie du corps et de l'esprit, qui se cristallise de mille et une façons dans les réflexions de notre société, que nous menons la présente enquête. Une question a conduit nos démarches : l'athlète a-t-il constitué un modèle

jeunesse» et en 1962 on soutenait «Vive la différence». Tiré d'archives des publicités de L'oréal, publié par le Harper's Bazaar, «Vintage L'oréal Ads» [En ligne].

² Version française du slogan actuel de la compagnie de cosmétiques Covergirl «Easy, Breezy, Beautiful...», lancé en 1997. La compagnie existe depuis 1958 mais ne semble pas avoir utilisé de slogan unique auparavant. Historique de la compagnie disponible sur son site web.

³ Il s'agit d'un dicton aujourd'hui populaire qui provient d'un auteur antique, Juvénal dans sa *Satire X*. Voir *infra*. p.26.

d'harmonie de corps et d'esprit pour les citoyens de la Grèce classique ? Se détachant ici et là de cette question première, nous avons également cherché à comprendre les différentes problématiques qui sont inhérentes au sujet pour offrir, le plus possible, une analyse nuancée et complète. Dans notre premier chapitre, nous présentons un survol des différentes interprétations du nom grec ancien *kalokagathía* qu'ont proposées les hellénistes du Moyen-âge à aujourd'hui pour comprendre comment le mot est devenu synonyme d'un idéal grec d'harmonie de corps et d'esprit. Cette historiographie croise celle de l'athlète harmonieux alors que l'adjectif *kalòs kagathòs* (*beau et bon*) est graduellement associé à l'athlète grec que l'on croit être un modèle de beauté physique et de beauté morale en Grèce. À la suite de cette analyse, notre regard se tourne vers les écrits de la Grèce classique pour mettre à l'épreuve les présupposés véhiculés par l'historiographie. Notre deuxième chapitre est ainsi dédié à l'étude des *Odes triomphales* composées par Pindare et Bacchylide pour célébrer les athlètes victorieux. Grâce aux descriptions des champions que les poètes fournissent dans ces *Odes*, nous pouvons analyser les qualités physiques et morales données aux athlètes victorieux et voir si une harmonie de corps et d'esprit s'inscrit parmi celles-ci. Finalement, puisque la poésie épique constitue un style littéraire particulier, assurément élitiste, et puisque les athlètes ne parviennent pas tous à la victoire, il nous a été nécessaire de sonder l'opinion commune qu'ont pu avoir les Grecs classiques au sujet de l'athlétisme. En unissant des extraits venant d'écrits de philosophes, d'orateurs, de dramaturges et de médecins, nous nous intéressons, dans notre dernier chapitre, au jugement de valeur émis par les Grecs de l'époque classique sur l'entraînement physique (*gumnastikê*) et sur l'athlète. Les Grecs ont-ils reconnu la *gumnastikê* comme source d'harmonie de corps et d'esprit ? L'athlète était-il un modèle d'une parfaite pratique ? Cet examen nous permet de découvrir les bienfaits et les maux que les Grecs ont attribués à cette activité ainsi que la vision qu'ils ont eue de l'athlète.

Alors que l'athlète grec classique nourrit encore l'imaginaire des contemporains, ne serait-ce que par les adaptations populaires que l'on en fait, ce travail cherche à replacer ce personnage dans son contexte historique pour explorer les idées de son temps. Aurons-nous toujours raison d'envier l'athlète grec pour son harmonie de corps et d'esprit ?

Dans la perspective où je me suis placé dès le début, aucune étymologie n'a le privilège de l'infailibilité, Dieu merci. Depuis Parménide, au moins, les philosophes grecs ont reconnu la nécessité du débat et l'exigence de l'argumentation dans l'exercice de la pensée. Quand une étymologie apparaît mauvaise ou farfelue, aucune raison supérieure ne peut lui donner de l'autorité.

Marcel Detienne, *Les Grecs et nous*

CHAPITRE I

LA VULGATE MODERNE DE L'ATHLÈTE GREC HARMONIEUX : VARIATIONS HISTORIOGRAPHIQUES

Kalokagathía et *kalòs kagathós* ne font pas partie de ces mots du grec ancien qui ont sombré dans l'oubli face à un désintérêt des historiens. Au contraire, on peut dire sans trop exagérer que l'adjectif *kalòs kagathós* ainsi que le nom *kalokagathía*, formé à partir de celui-ci, fascinent les philhellènes et jouissent d'une popularité certaine, comme en atteste l'utilisation fréquente qu'on réserve à ces mots dans différentes études historiques récentes. Perçue par plusieurs historiens comme une idéologie importante qui aurait animé la Grèce ancienne, la *kalokagathía* est, de nos jours, devenue le synonyme d'un soi-disant idéal qui aurait été admiré et recherché par les Grecs de l'époque classique et dont l'athlète aurait été le modèle : l'harmonie entre beauté physique et bonté morale. Cette expression suscite particulièrement l'intérêt des historiens du sport antique, qui voient volontiers en l'athlétisme antique un moyen pour le Grec de s'élever vers cet idéal et d'obtenir un « esprit sain dans un corps sain¹ ».

¹ Ces mots célèbres nous viennent évidemment du latin « *mens sana in corpore sano* » adage tiré de la *Satire X* de Juvénal. L'expression est par la suite reprise par les hommes de la Renaissance comme

Le tout n'est pas aussi simple qu'on le voudrait. En s'attaquant à une idéologie antique, on s'attaque à des idées sociales étrangères qui sont difficiles à décrypter et dont les témoignages sont souvent épars et lacunaires. L'interprétation du qualificatif *kalòs kagathòs* offre d'ailleurs un éventail de difficultés à celui qui entreprend son étude : une graphie maintes fois réinventée variant d'une juxtaposition d'adjectifs élogieux (*kalòs kai agathòs* – *l'homme beau et bon*) à la formation d'une crase entre ces derniers (*kalòs kagathòs* ou *kalòskagathòs*²), donnant par ailleurs des dérivés tardifs comme *kalokagathìkos*, à l'ajout de particules diverses reliant ceux-ci³ (*kalòs te kagathòs* par exemple) et même à la formation d'un nom à part entière à partir de l'adjectif (*kalokagathìa*⁴ - *la beauté bonté*). Ajoutons à ceci une attestation saupoudrée dans les sources classiques, un sens variant selon l'auteur et le lieu, ainsi qu'une évolution à travers le temps. Réduire cette expression sémantique au sens commun des adjectifs qui la composent ne peut égaler l'approche philologique qu'ont utilisée certains historiens⁵ pour tenter de comprendre la signification complexe du terme, tout comme l'utilisation qu'en faisaient les écrivains antiques.

L'idée peut être – avouons-le – séduisante de retrouver chez les Anciens la trace d'un idéal d'harmonie de corps et d'esprit, un idéal qui suscite encore un émoi important dans nos sociétés contemporaines⁶. Toutefois, il faut constater que différentes interprétations du nom

Montaigne dans ses *Essais* ou encore Rabelais dans son *Pantagruel*, qui s'en inspireront dans leurs réflexions sur l'éducation.

² Nous utiliserons pour cette étude la graphie *kalokagathìa* pour désigner le nom (la qualité) et *kalòs kagathòs* comme étant l'adjectif relié (celui possédant cette qualité). Ce choix s'explique par l'utilisation marquée de ces termes dans les travaux historiques actuels auxquels notre étude entend répondre.

³ *kalòs te kagathòs* est fréquent chez Aristophane. À ce sujet voir F. Bourriot, *Kalòs kagathòs - kalokagathìa : d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique : étude d'histoire athénienne*, Hildesheim, Olms, 1995, 2 vol, p.97-122.

⁴ Notons que dans certaines études, le terme *kalokagathìa* est francisé *kalokagathie*.

⁵ Nous pensons ici à Wankel, Bourriot et Donlan entre autres.

⁶ Pour illustrer cet émoi et l'intérêt qui en découle, nous avons mené une recherche à l'aide des mots clé «body mind harmony» dans le populaire moteur de recherche web *Google*. 8 400 000 pages web correspondant aux entrées s'offrent à l'internaute (prenons à titre de comparaison le mot clé «herodotus» qui donne 700 000 résultats) donnant déjà une vague idée de la popularité du sujet. Loin d'être des références académiques, on trouve principalement parmi les résultats des conseils ou des méthodes pour atteindre une harmonie de corps et d'esprit. Les champs concernés sont variés : sportif (yoga, conditionnement physique, pilates), bien-être (massage, psychologie, méditation, hypnose, médecine naturaliste), philosophie (gestion du stress, ésotérisme, art et philosophie japonaise) et plus encore. Cet exercice nous permet d'affirmer que le concept d'harmonie de corps et d'esprit est bien intégré dans la culture populaire et, plus encore, que le concept connaît actuellement une popularité notable qui se reflète dans différentes sphères de la société occidentale, particulièrement nord-américaine.

kalokagathía et de l'adjectif *kalòs kagathós* ont été forgées à travers le temps par les intellectuels venant largement influencer la compréhension que nous avons aujourd'hui de cette expression. D'ailleurs, la variété de ces interprétations nous amène à questionner l'idée qui est véhiculée à partir du XXI^e siècle et à laquelle se rallient quasi unanimement les historiens du sport antique faisant de l'athlète grec un *kalòs kagathós* présentant une symbiose de beauté physique et de bonté morale. Bien que cette interprétation soit largement reconnue par l'*opinio communis*, où s'entremêlent la voix des chercheurs et celle des néophytes, l'étude de l'expression *kalòs kagathós* n'a été étonnamment que très peu l'objet de recherches spécialisées soutenues, alors que, en dehors de ces études, le sujet de l'harmonie du corps et de l'esprit chez les Grecs a, quant à lui, été moins encore traité. L'historien Félix Bourriot (1995) qui est, à nos yeux, le premier spécialiste du sujet, partage notre étonnement sur l'état des recherches sur la *kalokagathía* et l'homme *kalòs kagathós* :

... l'état actuel de la question des *kaloì kagathoi* et de la *kalokagathía* paraît étonnant. Qui ouvre un dictionnaire sommaire concernant les antiquités grecques ... trouve des rubriques et recueille une synthèse rapide certes mais apparemment satisfaisante sur la question. Qui, pour avoir plus de détails, ouvre une encyclopédie spécialisée comptant plus de quatre-vingts volumes ne trouve rien. ... On apprend aussi que la *kalokagathía*, idéal spécifiquement grec, constitue une des conceptions les plus élevées qu'un peuple ait jamais conçue. Et l'ouvrage le plus important consacré au *kalòs kagathós* est une dissertation allemande de cent cinquante pages jugée dans l'ensemble satisfaisante par les critiques. N'y a-t-il pas dans cette situation une énigme alors que le monde grec antique sous tous ses aspects a été très étudié et fait encore l'objet d'innombrables ouvrages ?⁷

En retraçant les différentes interprétations de *kalokagathía* et *kalòs kagathós* qui ont été formulées à travers le temps par les intellectuels, on constate que différents contre-sens se sont construits autour de l'expression dont le caractère polysémique est source de malentendu latent. Par ce survol historiographique, nous cherchons à démontrer comment l'expression est venue graduellement à se définir, à tort, comme une harmonie du corps et de l'esprit personnifiée par l'athlète grec. Cette lecture invite ultimement le lecteur à adopter une attitude critique face à l'utilisation abondante de l'expression dans les travaux

⁷ F. Bourriot, *op. cit.*, p.10. Bourriot est professeur honoraire de l'Université Charles de Gaulle Lille 3 et est reconnu pour ses travaux de déconstruction sur le *génos* grec.

historiques récents tout comme face aux interprétations simplistes qui lui sont souvent proposées pour l'expliquer.

1.1. *kalòs kagathòs*, la découverte d'une expression et une première approche

Il peut être surprenant de constater que le vif intérêt entourant les expressions *kalokagathía* et *kalòs kagathòs* n'est en aucun cas chose nouvelle. On constate effectivement que le terme *kalòs kagathòs* était déjà au cœur des réflexions philologiques dès la Renaissance et même dès le Moyen-âge, suscitant l'ambiguïté et l'incompréhension de ses premiers traducteurs. En effet, avec la traduction progressive que l'on fait des textes grecs, on découvre peu à peu le terme *kalòs kagathòs* dont la graphie – de par sa forme⁸ et sa rareté – surprend les traducteurs, les laissant perplexes sur la signification du mot. Avec l'étude du livre de *Politiques* d'Aristote⁹ (1370), Oresme traduit à cinq reprises le mot en lui attribuant une signification légèrement changeante s'assimilant à la traduction française *bien bon*. Notons également le travail de Jacques Amyot qui, plus tard, se confronte au terme dans sa traduction des *Vies*¹⁰ (1559) de Plutarque. S'attardant plutôt sur le terme *agathòs* que *kalòs*, ce dernier propose la traduction *des gens de bien et d'honneur* pour rendre l'expression. Face au nom *kalokagathía*, plus rare, Amyot le traduit simplement par *bonté* et ailleurs par *preud'homme et bonté*. À cette première tentative d'assimiler ces termes vient s'ajouter également le travail des encyclopédistes et des lexicographes qui, pour faciliter l'effort de traduction, ont développé de nombreux dictionnaires et lexiques répertoriant les mots de grec et de latin. Parmi ceux-ci, le *Lexikon Ellenoromaikon, hoc est Dictionarium graecolatinum* publié par Henricus Petrina en 1568 présente, entre autres, le terme *kalòs kagathòs* auquel sont joints les mots latins *honesto loco natus* pour éclairer son sens. Sans s'afficher de façon

⁸ *Kalòs* et *agathòs* sont des adjectifs courants et banals qui ont une place bien attestée dans la formation du vocabulaire grec ancien. Plusieurs adjectifs élogieux comme *agathòs*, *esthlòs*, *áristos* sont d'ailleurs fréquemment utilisés aussi tôt que dans la littérature homérique. La crase *kalòs kagathòs* (*kalòs kai agathòs*) n'apparaît toutefois pas dans la littérature grecque avant la deuxième moitié du Ve siècle, plus précisément dans les *Histoires* d'Hérodote. On peut comprendre la surprise et l'incompréhension de ces premiers traducteurs face à cette forme différant de l'usage courant des adjectifs individuels.

⁹ Aristote, *Le livre de Politiques*, Trad. Maître Nicole Oresme, (daté environ 1370-1374), Text of the Avranches Manuscript 223, Philadelphie, 1970.

¹⁰ Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, Trad. Jacques Amyot, Paris, Michel de Valcolan, 1559.

majoritaire dans les compilations lexicales, *kalòs kagathòs* est souvent rapproché des mots latins *honestus*, *pulcher*, *bonus* ou plus encore *optimates*¹¹ en lesquels les lexicographes voient l'équivalent du terme grec. On associe globalement l'homme *kalòs kai agathòs* ou *kalòs kagathòs* au noble romain appartenant à la catégorie sociale du patriciat, des *optimates*. Quant à la graphie *kalokagathòs*, la combinaison des deux adjectifs aurait alors été perçue comme un titre pour décrire l'homme honnête¹².

Quelques années plus tard, Henri Estienne se penche comme ses confrères sur les termes *kalòs kagathòs*, *kalokagathia* et *kalokagathikòs* dans son *Thesaurus linguae graecae*¹³ (1572). Bien que ce dernier abonde dans le même sens que ses contemporains pour traduire l'expression, il reste toutefois perplexe face à cette traduction qui ne correspond pas parfaitement aux équivalents latins¹⁴. L'ampleur du travail linguistique accompli par Estienne dans son *Dictionnaire de la langue grecque* explique la notoriété que se mérita l'oeuvre qui sera en circulation jusqu'au début du XIXe siècle puisque conservée et jointe aux nouveaux *Thesaurus* publiés. Les questionnements qu'Estienne porte sur *kalòs kagathòs* rebondiront avec la renommée de son oeuvre, attisant du même coup la curiosité que ses successeurs entretiennent face à l'expression.

¹¹ À ce sujet voir F. Bourriot, *op. cit.*, p.19. Bourriot étudie l'ouvrage de Petrina pour en arriver à cette conclusion. Il étudie la rubrique dédiée à *kalòs agathòs*, *kalokagathòs* et les sources antiques choisies par le traducteur pour justifier leurs sens.

¹² Voir F. Bourriot, *ibid.* « ... les expressions *kalòs kai agathòs* ou *kalòs kagathòs* appliquées aux humains ont toujours le sens d'*optimates*, de *nobiles*, de *patricii* alors que *kalokagathòs*, *kalokagathia*, *kalokagathikòs* signifient *probus*, *integer*, *probitas*, *honestas*. Le *kalokagathòs* serait l'homme honnête et le *kalòs kai agathòs* ou *kalòs kagathòs* serait le noble appartenant à la catégorie sociale du patriciat, des *optimates*. »

¹³ H. Estienne, *Dictionnaire de la langue grecque (Thesaurus linguae graecae)*, Excudebat Henr. Stephanus, 1572. Pour *kalòs kagathòs*, il écrit : « un homme de bien, un honnête homme- un homme plein de valeur. *kaloì kagathoì* : les gens de bonne maison, les gens de qualité. *kalokagathia*, *kalokathòs*, *kalokagathikòs* : probité, honnêteté. »

¹⁴ Pour traduire un extrait de *La Cyropédie* de Xénophon où se retrouve *kalòn kagathòn*, Estienne souligne : « Cela n'est pas rendu exactement par les mots latins *quicquid pulchri et boni vel quicquid belli et boni*. On dirait plutôt : *quicquid praeclarum et eximium* » ; cité dans F. Bourriot, *op. cit.*, p.24. Estienne distingue d'ailleurs trois sens à l'expression *kalòs kagathòs*, d'abord celui d'un homme de bien (*vir probus*), ensuite celui d'un homme énergique (*strenuus*), celui d'un homme noble (*optimus*). Estienne jongle avec les termes latins, conscient qu'aucun ne traduit pleinement l'utilisation que l'on fait de l'expression grecque.



Soulignons que le malaise éprouvé par les premiers traducteurs de l'expression *kalòs kagathós* et *kalokagathía* deviendra, par la suite, tout aussi symptomatique de la difficulté de traduction qu'impose la juxtaposition des deux adjectifs dont la forme laisse entrevoir un concept plus vaste que la simple superposition du sens commun de *beau* et de *bon*.

1.2. Les premières études linguistiques et historiques de *kalòs kagathós*

Ce n'est qu'au XIXe siècle que commence à se construire une véritable historiographie du terme *kalòs kagathós* et *kalokagathía*. Alors que certains ouvrages datant du Moyen-âge et de la Renaissance ont permis de jeter les bases de l'intérêt de ces mots en particulier, l'étude de ceux-ci devient plus spécifiquement l'affaire des philologues allemands qui fournissent le premier effort pour comprendre et analyser ces mots.

C'est ancré dans le romantisme et dans les mouvements nationalistes qui traversent graduellement l'Europe des XVIIIe et XIXe siècles que se développe, en Allemagne, un intérêt marqué pour le concept de *race* concordant avec une recherche et une mise en valeur marquée des origines du peuple allemand. En plus des études raciologiques, histoire, anthropologie et philologie se joignent pour dessiner les origines aryennes de l'Allemagne. Sous la plume de plusieurs intellectuels allemands dont les hommes de lettres Johann Joachim Winckelmann, Alexander Humboldt¹⁵, Johann Gottfried Herder et Johann Wolfgang Goethe, pour ne nommer que ceux-ci, se construit le mythe des origines grecques du peuple allemand¹⁶. L'admiration pour le monde grec – dont le classicisme de Weimar a bien

¹⁵ La lettre que Humboldt écrit à Friedrich Schiller le 22 septembre 1795 est perçue par plusieurs commentateurs allemands comme l'acte de naissance du Mythe grec allemand. Voir A. Andurand, *Le Mythe grec allemand : Histoire d'une affinité élective*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, p.37.

¹⁶ Les historiens ont tardé à reconnaître l'existence du mythe grec allemand et des différentes facettes qui ont été construites à travers la pensée des intellectuels allemands. Bien que quelques auteurs aient approché

souligné l'ampleur – vient ainsi alimenter en Allemagne une grande vague de travaux historiques ayant comme objectif de mettre en lumière l'affinité privilégiée existant entre la Grèce antique et l'Allemagne ainsi que la spécificité et la grandeur du peuple allemand¹⁷.

La linguistique n'échappa pas évidemment à la loupe allemande. On cherche, en effet, par la philologie à établir une filiation claire entre le peuple « indogermanique », un peuple qu'on sait maintenant être mythique mais dont les Allemands se présentaient en fiers descendants, et les sociétés antiques qui résulteraient de leurs colonisations¹⁸. On s'intéresse d'ailleurs particulièrement, au courant du XIXe et du XXe siècle, aux unités linguistiques du grec ancien¹⁹ pouvant attester l'aryanisme tout comme aux termes de noblesse qui inspirent la force et la grandeur auxquels la propagande identitaire allemande s'abreuve.

Il ne faut donc pas se surprendre que l'adjectif *kalòs kagathòs*, dont l'originalité avait déjà intrigué ses premiers traducteurs, se retrouve parmi les termes soulevés par les philologues, avant tout originaires d'Allemagne. Dans ces premières études philologiques, les linguistes ont cherché à établir des listes de correspondances entre différentes expressions grecques et latines. Cet examen se caractérisa aussi par une étude des qualificatifs utilisés pour désigner la noblesse où *kalòs kagathòs* est souvent recensé. D'abord chez Kortum²⁰, dans son *Zur Geschichte hellenischer Staatsverfassungen* (1821), *kalòs kagathòs* s'affiche comme l'un des

le sujet, le mythe grec allemand est désormais démythifié, en grande partie, par l'historien Anthony Andurand. Nous croyons d'ailleurs que le sujet deviendra, dans les années à venir, une étude plus courante.

¹⁷ Le mythe grec allemand sert d'ailleurs à plusieurs occasions les revendications nationalistes de l'Allemagne. Voir A. Andurand, *ibid.*, p.163-255.

¹⁸ Dans un discours prononcé le 13 août 1920 à Munich, Hitler, pour expliquer son antisémitisme, évoqua d'ailleurs l'épopée de la race aryenne : « Dans les formidables déserts glacés du Nord, vivait une race de géants qui avaient acquis force et santé grâce à une sélection raciale ... Or ces races que nous qualifierons d'aryennes furent en réalité celles qui donnèrent vie à toutes les grandes civilisations ultérieures ... Nous savons que ce sont des immigrants aryens qui ont donné à l'Égypte sa haute civilisation, la même chose s'étant passée pour la Perse et la Grèce ... et nous savons que, en dehors de ces pays, il ne fut fondé sur la terre aucune autre civilisation. » « Warum sind wir Antisemiten ? » cité dans Eberhard Jäckel, Axel Kuhn, *Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen, Veröffentlichungen des Instituts für Zeitgeschichte, Band 21, 1980* ; traduit et cité par J. Chapoutot, *Le national-socialisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2008, p.28.

¹⁹ Günther étudie par exemple les racines des prénoms grecs pour voir dans les vocables *chrysòs* (or) et *pyròs* (feu) la référence aux cheveux blonds aryens. Voir H. Günther, *Rassengeschichte des Hellenischen und des Römischen Volkes*, München, Lehmanns Verlag, 1929.

²⁰ F. Kortum, *Zur Geschichte hellenischer Staatsverfassungen*, Heidelberg, 1821.

termes associés à la noblesse et est traduit par « classe éduquée, élevée (*Die gebildeten, höhern Gründe*)²¹ ». Welcker²² (1826) entreprend également un examen similaire à celui de Kortum et établit la corrélation entre le mot grec *kalòs kagathòs* et le latin *optimates* mais soutient toutefois que le terme grec devait être acquis par l'éducation aristocratique et non par la vertu innée comme avait affirmé Schneider²³ (1819) avant lui.

Quelques années plus tard, ces études avant tout linguistiques, mais idéologiquement orientées, se jumelèrent à des analyses historiques plus soutenues dans lesquelles on tenta d'identifier les hommes ayant été appelés *kaloì kagathoì*. Profondément marqués par les recherches de Welcker, Thirlwall²⁴ (1835) et Schneidewin²⁵ (1838) associent les *kaloì kagathoì*²⁶ aux nobles de la haute époque archaïque qui auraient supplanté graduellement la royauté grecque. Ces derniers font alors de *kalòs kagathòs* un synonyme des titres de noblesse *agathòs* et *áristos* utilisés depuis Homère pour représenter les chefs puissants de bonne famille. Quelques études de la même époque viennent confronter cette idée, sans toutefois trop s'en détacher, comme chez Buttner²⁷ (1840) pour qui l'homme *kalòs kagathòs* appartient à une nouvelle élite qui se démarque de l'ancienne aristocratie des *géné* aspirant au pouvoir politique pour le bien du peuple. Celui-ci associe les *kaloì kagathoì* aux hommes gravitant près de Cimon²⁸. Buttner se démarque donc de ses prédécesseurs en faisant des *kaloì kagathoì* des jeunes hommes issus d'une classe sociale bourgeoise, instruite, issue du Ve siècle et non pas les descendants d'une tradition aristocratique remontant à la royauté grecque. Somme toute, l'idée que les *kaloì kagathoì* appartenaient à une aristocratie de naissance marqua l'historiographie et est reprise à maintes occasions par la suite. C'est le cas

²¹ F. Kortum, *ibid.*, p.15 Soulignons que Kortum fournit certaines nuances selon l'utilisation qu'en ont faite les auteurs antiques. Ce dernier présente brièvement les utilisations qu'en font Hérodote, Thucydide, Aristophane, Xénophon, Aristote et Plutarque.

²² F. G. Welcker, *Théognis Reliquia*, Francfort-sur-le-Main, 1826. Voir F. Bourriot, *op. cit.*, p.29

²³ J.G. Schneider, *Griechisch-Deutsches Lexicon*, 1819.

²⁴ C. Thirlwall, *History of Greece*, 8 vol., Londres, 1835.

²⁵ F. W. Schneidewin, *Delectus poesis graecorum elegiacae, iambicae, melicae*, Göttingen, 1838.

²⁶ *Kaloì kagathoì* est le pluriel de *kalòs kagathòs*.

²⁷ H. Buttner, *Geschichte der politischen Hetärieen in Athen, von der Kylonischen Verschwörung bis zum Ausgange der Dreissig*, Leipzig, 1840.

²⁸ La théorie de Buttner cause toutefois problème puisque Plutarque vante d'ailleurs la *kalokagathía* de Périclès ainsi que celle des compatriotes de Cimon qui sont également appelés *kaloì kagathoì*. Le fait que Périclès soit « eupatride » vient contredire sa théorie.

d'Hermann²⁹ (1841) et de Schoemann³⁰ (1838, 1855, 1871) qui présentent les *kaloì kagathoí* comme des aristocrates du haut archaïsme, riches héritiers d'une noblesse héréditaire, aspirant à un pouvoir politique que légitiment leurs bonnes manières et leur inclination pour l'honnêteté. Cette honnêteté attribuée aux *kaloì kagathoí* sera par la suite sévèrement critiquée par Grote³¹ dans son œuvre *A History of Greece* (1850). En effet, ce dernier cherche à nuancer la lecture trop idéaliste de *kalòs kagathós* qui a été faite par certains historiens qui lui attribuent une valeur morale excessive. Pour Grote, une partie de l'aristocratie archaïque pouvait s'attribuer le prestigieux titre, mais très peu pouvaient vraiment répondre aux valeurs que le terme laissait miroiter. Pour véritablement aspirer aux valeurs que sous-entendent *kalòs kagathós*, il apparaît clair pour Grote que l'aristocrate devait parachever son éducation auprès d'un maître qui l'introduirait à l'éthique et à la philosophie. Les *kaloì kagathoí* de Grote se divisent donc en deux catégories distinctes : les bons *kaloì kagathoí*, vertueux, raffinés, éduqués et les mauvais *kaloì kagathoí*, prétentieux, riches, amoraux, aspirant à un titre qu'ils ne méritent pas³².



Ainsi, partant d'études de linguistique techniques à des recherches critiques à caractère historique, on voit se développer au XIXe siècle les bases d'une historiographie, entourant le terme *kalòs kagathós*, composées majoritairement de travaux allemands. Notons qu'à aucun moment on ne voit une étude strictement dédiée à l'analyse du terme. Ces premières analyses du mot se veulent avant tout être une tentative de mieux comprendre l'aristocratie grecque, les titres qui lui étaient attribués mais surtout les critères qui pouvaient forger cette classe dirigeante. Ces premières recherches s'ancrent surtout dans la société athénienne du VIe

²⁹ C. F. Hermann, *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*, Heidelberg, 1831, et *Antiquitates Laconicae*, Marburg, 1841.

³⁰ G. F. Schoemann, *Antiquitates iuris publici Graecorum*, Greifswald, 1838, et *Griechische Alterthümer*, 1855, 3ième éd. 1871.

³¹ G. Grote, *A History of Greece*, 10 vol., London, J. Murray, 1850.

³² Cette idée est présentée chez F. Bourriot, *op. cit.*, p.41.

siècle au IV^e siècle sans faire de véritable différenciation entre sociétés archaïque et classique. Cette concentration des premières études de *kalòs kagathòs* sur la société aristocratique athénienne fait oublier que les premières attestations historiques de l'expression présentée par Hérodote ne concernent en rien de riches Athéniens, mais sont au contraire hétéroclite; utilisées pour qualifier les statues du temple d'Amon à Karnak³³ ainsi que les enfants de Tellos d'Athènes³⁴. D'ailleurs loin d'être l'apanage des Athéniens, comme nous laissent croire ces premières études, la *kalokagathía* aurait été, selon Xénophon, une obligation civique à Sparte imposée par Lycurgue³⁵.

Retenons donc de ces premières recherches sur *kalòs kagathòs* que l'étude de l'expression s'intègre dans celle de l'aristocratie grecque, dans lesquelles l'homme *kalòs kagathòs* est présenté comme un aristocrate athénien du haut archaïsme héritier d'un prestige social tantôt illégitime, tantôt bien mérité. Retenons également qu'en dehors des extraits qui cadraient avec l'objectif de ces études, l'analyse de l'expression a été délaissée.

1.3. L'idéal romantique de la *kalokagathía* et les études sur l'éducation et la société grecque

Alors que les premières études du terme *kalòs kagathòs* sont principalement des recherches lexicales ayant établi le terme comme un titre de noblesse d'une caste aristocratique plus ou moins hermétique, on développe à partir du XIX^e siècle un nouvel axe de recherche qui se propose d'étudier les liens existant entre la *kalokagathía* et l'éducation grecque. La valeur

³³ Hérodote, 2, 143 «Ils me conduisirent dans l'intérieur d'un grand bâtiment du temple, où ils me montrèrent autant de colosses de bois qu'il y avait eu de grands prêtres ... ils lui dirent que chaque colosse représentait un piromis engendré d'un piromis ; et, parcourant ainsi les trois cent quarante-cinq colosses, depuis le dernier jusqu'au premier, ils lui prouvèrent que tous ces piromis étaient nés l'un de l'autre, et qu'ils ne devaient point leur origine à un dieu ou à un héros. Piromis est un mot égyptien qui signifie *kalòs kagathòs* (*Piròmis dè estì katà Elláda glòssan kalòs kagathòs*). » Notons que Larcher (1850) traduit l'expression par *bon et vertueux*.

³⁴ Notons que Tellos n'est pas lui-même désigné comme *kalòs kagathòs* malgré qu'il soit l'homme le plus heureux que connaisse Solon et que celui-ci possède une grande fortune. Ce sont bien ses enfants qui sont *kaloi te kagathoi*. Cette expression semble d'ailleurs cadrer banalement dans une description favorable du personnage sans en être la qualité principale. Voir Hérodote, *Histoires*, 1, 30.

³⁵ Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, 10, 3.

élitiste de l'adjectif reste, certes, acceptée par la majorité des chercheurs. C'est toutefois aux moyens de devenir *kalòs kagathòs* que s'intéressent ces études. En effet, lançant l'idée que la *kalokagathia* était l'idéal qu'avait toujours visé l'éducation grecque, Washmuth³⁶ (1826-1830) laissait tôt entendre que l'on pouvait devenir *kalòs kagathòs* et que cette qualité n'avait pas été uniquement héréditaire. Inspirée par le courant philosophique et littéraire romantique et humaniste caractéristique du XIXe siècle, la *kalokagathia* devient alors un idéal d'esthétisme et de morale que l'homme *kalòs kagathòs* peut acquérir par l'éducation ainsi que par une pratique assidue. Cette deuxième tendance historiographique, développée principalement mais non exclusivement par des chercheurs allemands, s'accompagne également d'une profonde réflexion sur l'éducation idéale dont doit se doter une nation et où l'athlétisme vient à prendre une place considérable.

Pour comprendre l'importance de plus en plus accrue que prend l'athlétisme dans l'éducation idéale allemande – la *Bildung* – et comment celle-ci fut rattachée au terme grec *kalokagathia*, il faut bien peser l'influence de la pensée de l'archéologue et théoricien allemand Johann Joachim Winckelmann dans l'univers intellectuel tout comme dans le domaine des arts et de l'esthétisme. Par ses catalogues illustrés comme *De l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture* (1755) et *Histoire de l'art de l'Antiquité* (1764), Winckelmann propose une étude et une classification de la statuaire grecque. Les critères de beauté qu'il y établit, l'harmonie des proportions, la symétrie, la prééminence de la musculature et l'attitude inspirant la mesure³⁷, fondent le stéréotype de l'idéal masculin pour le XIXe et une grande partie du XXe siècle³⁸. C'est le jeune éphèbe, au corps parfaitement

³⁶ W. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde aus dem Gesichtspunkte des Staats*, (2 vol.), Halle, 1826-1830, 2ième éd. 1846. Wachsmuth insiste sur l'inclinaison vertueuse plutôt que l'origine sociale. Quoi qu'il en soit, notons que les manières soignées et l'éducation que reçoit l'aristocrate le placent tout de même dans une situation privilégiée pour accéder au titre. Voir F. Bourriot, *op. cit.*, p.34-36.

³⁷ J. J. Winckelmann, *De l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, 1755.

³⁸ Nous pourrions certainement affirmer que, bien que quelque peu modifiés, ces critères d'esthétisme forment toujours le fondement de la beauté masculine au XXIe siècle. Au sujet du stéréotype masculin à l'époque moderne, voir G. L. Mosse, *L'image de l'homme : L'invention de la virilité moderne*, Paris, Éditions Abbeville, 1997 (1996).

sculpté « imposant le respect par son âme noble et sereine³⁹ », qui suscite particulièrement l'admiration de Winckelmann à cause de ses proportions harmonieuses empreintes d'une « noble simplicité et d'une sereine grandeur⁴⁰ » et en fait tôt l'exemple de la virilité parfaite. Par la popularité que connaissent ses travaux et leur accueil grandiose dans le milieu universitaire, Winckelmann, et sa vision de l'athlète, inspirent le canon d'esthétisme et de virilité qui forgera l'*idealtypus* de l'homme allemand – et plus largement européen – que la *Bildung* promettait d'atteindre.

Au lendemain des guerres napoléoniennes, dans le sillage d'un nationalisme de plus en plus marqué en Allemagne et où l'idée d'un pangermanisme s'étoffe, l'intérêt que l'on cultive pour l'éducation idéale du peuple allemand influence les conclusions des chercheurs qui trouvent chez les Grecs de l'Antiquité un modèle à suivre : l'athlète beau et bon. Inspirées par le mouvement intellectuel et artistique néo-humaniste, les réflexions allemandes sur l'éducation se concrétisent par une réforme des instances éducatives en Allemagne donnant naissance entre autres au *Gymnasium*⁴¹, institution d'enseignement au sein de laquelle l'étude de l'Antiquité est centrale : « Leur connaissance [celle des Grecs] ne nous est pas seulement agréable, utile et nécessaire, il n'y a qu'en elle que nous trouvons l'idéal de ce que nous voulons être nous-mêmes et de ce que nous voulons engendrer⁴² » disait Humboldt, instigateur de la refonte des instances éducatives allemandes et fondateur du *Gymnasium*. Comme le nom grec *Gymnasium* l'indique, la formation idéale visée par l'institution est un développement holistique du jeune Allemand, de corps et d'esprit⁴³, qui veut rappeler

³⁹ J. J. Winckelmann, *De l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, Paris, Allia, 2005 (1755), p.38.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ À la suite d'une série de décrets gouvernementaux, le *Gymnasium* est implanté en Allemagne en 1810.

⁴² A. Humboldt, *Geschichte des Verfalls und Unterganges der Griechischen Freistaaten*, 1806. Cité dans Andurand, *op. cit.*, p.79.

⁴³ Lorsque le journaliste et écrivain allemand W. H. Riehl présente ses souvenirs de l'éducation qu'il reçut au *Gymnasium*, celui-ci précise l'idée commune allemande voulant qu'il y ait une affinité entre l'Allemagne et la Grèce antique : « Nous voyions la Grèce comme une seconde patrie, celle de l'humanité harmonieuse, le berceau de la *kalokagathie*. Oui, nous croyions presque que la Grèce ancienne faisait partie de l'Allemagne ... » W.H. Riehl, « Die Idylle eines Gymnasiums », *Kulturgeschichtliche Charakterköpfe*, 1891, Stuttgart, Cotta, 1899, p.32. Cité par A. Andurand, *ibid.* Notons aussi ici l'emploi de l'expression *kalokagathie* qui prouve peut-être ici l'utilisation étendue de celle-ci à travers les enseignements du *Gymnasium*. Malgré que l'auteur ne précise pas la définition de l'expression, on peut certainement la rapprocher de l'éducation du corps et de l'esprit prônée dans le *Gymnasium* allemand. Nous pouvons placer ces idées dans le courant de pensée plus large qui vit, par exemple, Hölderlin écrire *Hypérion*.

l'éducation que reçoivent les jeunes Grecs dans le gymnase antique⁴⁴. Les recherches que mène l'historien et archéologue Ernst Curtius sur le site archéologique d'Olympie – l'un des grands sites ayant hébergé les jeux panhelléniques antiques – illustrent d'ailleurs bien l'importance du lien que l'on tisse désormais entre l'athlétisme et le salut du peuple allemand : « Ce qui là-bas gît dans une profonde nuit est le sang de notre sang⁴⁵. »

À nouveau attisée, la curiosité des intellectuels entourant la *kalokagathía* se développe en une série de travaux faisant de l'expression, non plus un titre de noblesse, mais bien un idéal social, fruit d'une éducation parfaite où souvent entraînement moral est combiné à entraînement physique. Parmi les artisans de cette nouvelle tendance historiographique, le philologue Johann Heinrich Krause, dans une étude vouée à l'athlétisme antique, propose comme source du succès de l'athlétisme en Grèce l'idéal de la *kalokagathía*, un idéal qu'il interprète comme un culte de la beauté donnant naissance à un phénomène d'émulation aspirant au beau et au bien⁴⁶. Cette interprétation est également partagée par le philologue Lorenz Grasberger⁴⁷ pour qui la *kalokagathía* représentait l'idéal de l'ancienne éducation athénienne, alliance entre vie intellectuelle et entraînement physique, encouragée par l'encadrement du gymnase et la formation militaire. Grasberger reconnaît toutefois que cet idéal avait dû être le fait d'une classe de citoyens aisés et raffinés bien qu'il puisse avoir été reconnu et ensuite recherché par une masse sociale plus vaste. La vision de la *kalokagathía* partagée par Krause et Grasberger se trouve toutefois nuancée par l'opinion du philologue Léopold Schmidt qui étudia longuement le mot dans son étude *Die Ethik der Griechen*⁴⁸ (1882). Ce dernier conteste, en effet, la lecture littérale que certains historiens font de l'adjectif *kalós* et préfère voir celui-ci non comme une référence à la beauté physique mais plutôt au sens de ce qui est « convenable ». Bien que Schmidt présente l'ascendance familiale prestigieuse comme une caractéristique essentielle pour aspirer au titre de *kalòs*

⁴⁴ À ce sujet, voir le Chapitre 2 « À l'école de la Bildung grecque », A. Andurand, *op. cit.*

⁴⁵ E. Curtius, *Wettkampf*, 1856. Cette citation présente deux points fort intéressants pour notre étude. D'abord elle fait état du processus de plus en plus marqué par lequel le «peuple aryen» s'attache au patrimoine historique grec. De plus, elle expose l'idée que l'athlétisme fait partie des caractéristiques génétiques allemandes.

⁴⁶ J. H. Krause, *Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen*, Leipzig, 1841. Voir F. Bourriot, *op.cit.* p.47-52.

⁴⁷ L. Grasberger, *Erziehung und Unterricht im Klassischen Altertum*, Würzburg, 3 vol, 1864-1881. Voir *Ibid.*

⁴⁸ L. Schmidt, *Die Ethik de Griechen*, Berlin, 1882. Voir *Ibid.*

kagathós, celui-ci précise qu'une bonne conduite ainsi qu'une attitude soignée avaient une place tout aussi importante pour atteindre cet objectif⁴⁹. Pour l'auteur, la *kalokagathía* se veut avant tout une perfection morale telle que prônée par certains philosophes antiques dont Platon et Aristote.

1.3.1. L'idéal de la *kalokagathía* chez Burckhardt et Jaeger

Cette deuxième tendance historiographique faisant de la *kalokagathía* une valeur morale et physique acquise par l'éducation trouve ses lettres de noblesse sous la plume des historiens allemands Jacob Burckhardt et, surtout, Werner Jaeger. Grâce à l'influence de ces derniers, la *kalokagathía* est intronisée dans l'historiographie, par la suite, comme une valeur clé de la culture grecque. Cherchant à saisir la culture et la mentalité des Grecs, Burckhardt s'intéressa dans sa *Griechische Kulturgeschichte*⁵⁰ (1898-1902) à l'idéal de la *kalokagathía* comme trait culturel de la civilisation grecque. Pour l'auteur, l'expression représente une qualité aristocratique qui combinait morale, esthétique ainsi qu'aisance matérielle :

Le grand héritage que cette époque aristocratique légua à la nation fut la *kalokagathía*, cette fusion indissociable d'une conviction à la fois morale, esthétique et matérielle en un concept unique, que nous ne pouvons pas rendre avec exactitude, mais seulement transcrire par une périphrase ... Cette fusion, réalisée dans une période où le développement du peuple [le peuple grec] ne faisait encore que commencer, a pu se maintenir ensuite au niveau du concept aussi longtemps qu'il y eut des Grecs ; les philosophes eux aussi se sont efforcés, en pure perte, de donner un sens nouveau à la *kalokagathía*, et la plus puissante démocratisation de l'État ne fut pas en mesure d'éliminer ce concept⁵¹.

Cette qualité suprême imposait à l'homme *kalòs kagathós* un mode de vie dirigé par une vertu agonale nécessitant la volonté constante de s'afficher comme le meilleur; à la fois le plus vertueux mais également le plus beau⁵². Héritage de l'éducation, la *kalokagathía* était centrée, selon Burckhardt, sur la formation du corps plutôt que sur la perfection

⁴⁹ F. Bourriot *op. cit.* p.50.

⁵⁰ J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 1898-1902. (posthume).

⁵¹ J. Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque*, Tome I, Paris, Éditions de l'Aire, 2002 (1818-1897), p.233.

⁵² F. Bourriot *op. cit.* p.57.

intellectuelle. L'entraînement physique permettait d'accomplir le parcours agonistique en formant le corps pour lui insuffler la beauté, en lui imposant la rigueur essentielle au caractère des meneurs et en offrant un contexte compétitif où l'exhibition devenait le fruit de la victoire. La *kalokagathia* des aristocrates grecs aurait ainsi imprégné la culture hellénique par leur visibilité sur la scène sociale en trouvant son apogée dans la culture classique. L'idéal se serait, par la suite, peu à peu affadi avec l'instauration de la démocratie, devenant une pâle copie de ce qu'il était jadis, aux mains des aristocrates. Burckhardt admet que la *kalokagathia* aurait été réinterprétée par les philosophes et les sophistes, mais il refuse toutefois d'y voir un concept analogue à l'idéal qui inspirait l'effort agonistique à l'homme véritablement *kalòs kagathòs*⁵³.

Plusieurs années plus tard, Jaeger propose également son étude de l'éducation grecque avec *Paideia*⁵⁴ (1934) qui est reçue avec enthousiasme par la critique et devient un monument⁵⁵ de référence dans l'historiographie grecque. Les idées que l'auteur forge sur la notion de *kalokagathia* atteignent ainsi une portée considérable. Celles-ci seront transportées et diffusées abondamment avec la popularité sans cesse renouvelée par les rééditions de l'œuvre devenant du même coup un pilier important de l'historiographie de la notion de *kalokagathia*. En effet, pour Jaeger, l'éducation idéale que recevait le Grec menait à une perfection tant physique que morale. Seule une minorité élitiste⁵⁶ pouvait aspirer à cet *idealtypus* de beauté physique et bonté morale : l'homme *kalòs kagathòs*, selon Jaeger.

⁵³ Burckhardt traite avec un certain dédain cette *kalokagathia* philosophique. Pour lui, la *kalokagathia* philosophique ne s'inscrit pas purement comme une évolution de la notion aristocratique. Au contraire, il s'agit d'une pâle imitation où l'essence de l'idéal aristocratique est perdue et mène à quelque chose de nouveau : « À la même époque [celle de l'avènement de la démocratie athénienne] le concept de *kalokagathie*, qui primitivement avait été purement emprunté à la vie [comprendre ici la vie agonale] et désignait l'aspect aristocratique de la compétition, tombe sous la main des philosophes, qui conservent en apparence l'ancien sens, mais lui donnent une dimension vraiment morale. Si la *kalokagathie* avait été un état d'esprit, elle cède maintenant la place à une action sur autrui, à savoir "l'amélioration des hommes" ; c'est désormais le critère que l'on applique à des hommes et des institutions ; mais Socrate et tous ceux qui parlaient de la sorte exprimaient par là un nouvel idéal, et peu importe ce qu'il en était de la réalité ; ce que l'on avait en vue, ce n'était déjà plus l'aristocratie indépendante, mais le citoyen en général, bientôt même l'homme (tout court). » J. Burckhardt, *ibid.*, Tome IV, p.267.

⁵⁴ W. Jaeger, *Paideia*, 1934.

⁵⁵ Si *Paideia* a souvent été considéré comme un chef-d'œuvre alors que *Griechische Kulturgeschichte* fut boudé de la critique de par ses idées avant-gardistes, notons que l'œuvre de Jaeger est désormais remise en question. On peut noter, entre autres, la question de « race » chère à Jaeger qui perd assurément de son lustre avec le temps.

⁵⁶ L'auteur souligne toutefois quelques caractéristiques que doit posséder le *kalòs kagathòs* : posséder une terre, respecter les traditions et détenir un style de vie ainsi qu'un caractère soigné.

L'idéal aurait donc été à la portée d'une élite, sans s'y limiter strictement, puisque Jaeger considère la noblesse comme le moteur de la culture de la nation diffusant ainsi ses idéaux et ses principes⁵⁷. La *kalokagathía* chez Jaeger s'affiche ainsi comme le produit de l'éducation idéale. Elle représente l'aboutissement de vertus parfaites tant physiques qu'intellectuelles. D'abord idéal d'une aristocratie féodale, elle inspira la nation hellénique devenant un trait singulier de sa culture. Beaucoup plus intellectuelle que physique – contrairement à ce que présentait Burckhardt – la *kalokagathía* ressort de l'étude de Jaeger comme un idéal sublimé, l'esprit fondateur de la culture grecque qui permet de faire briller la mission civilisatrice des Hellènes. L'emphase donnée par Jaeger dans son oeuvre à l'harmonie entre le corps et l'âme contribue d'ailleurs à associer celle-ci aux caractéristiques de l'homme idéal possédant la *kalokagathía*.



La vision romantique de la civilisation grecque que développent Burckhardt et plus encore Jaeger séduit une vaste audience, semant avec elle des idées qui seront reçues au sein de l'historiographie comme des vérités incontestables et qui forgeront en beaucoup de points l'*opinio communis* au sujet de l'expression grecque. Avec l'étude de Jaeger, *kalokagathía* sort définitivement de l'ombre et obtient une voie royale vers un intérêt historique sans cesse renouvelé.

Soulignons que l'intérêt que portent les intellectuels Jaeger et Burckhardt pour la *kalokagathía* ne peut complètement se détacher du cadre historique plus grave dans lequel leurs études s'inscrivent, laissant transparaître l'ampleur du racisme qui s'intensifie sous le IIIe Reich et où l'idéal de l'homme beau et bon s'associe à la figure du parfait Aryen, un idéal auquel tous ne peuvent aspirer.

⁵⁷ Les élites auraient été les seules à avoir les moyens de s'investir pleinement à l'accomplissement de la *kalokagathía* alors que le *dēmos* pouvait plus largement connaître et aspirer à cet idéal sans jamais pouvoir s'y conformer. Notons que pour Jaeger «La culture, c'est simplement l'idéal aristocratique d'une nation, progressivement intellectualisé.» Voir W. Jaeger, *Paideia : La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988 (1934 1^{re} éd.), p.30-31.

1.4. *kalòs kagathòs*, l'Homme nouveau du IIIe Reich allemand

L'idéal d'un homme beau de corps et bon en sa morale, partagé par plusieurs intellectuels européens – dont les Allemands sont tôt les précurseurs avec le canon que popularise Winckelmann – se décline dès le début du XIXe siècle en une variété d'études pédagogiques offrant des méthodes pour former le corps et l'esprit visant à former des citoyens faisant la fierté de leur nation. De plus, motivée par une préoccupation médicale de plus en plus accrue, la gymnastique apparaît alors comme un expédient pour soigner les maux physiques et moraux du citoyen et s'impose dans un mode de vie jugé sain, où l'effort physique devient incontournable. C'est sous cette impulsion que s'écrivent en Allemagne des traités fondateurs de gymnastique comme ceux de J.F.C. Guts Muths⁵⁸ (1804) et Ludwing Jahn⁵⁹ (1816). Encouragée par différents programmes d'exercices et imposée aux jeunes Allemands, l'activité physique devient, selon Jahn, « le salut du peuple allemand⁶⁰ » et inculque aux Allemands la rigueur physique et morale, tout comme l'esprit de corps. Rapidement donc la gymnastique s'affiche comme moyen efficace d'accomplir le canon idéal de l'athlète grec mais aussi de préparer les recrues au service militaire⁶¹. Des programmes d'entraînement physique similaires se développent d'ailleurs partout en Europe au courant du XIXe siècle, particulièrement en Suisse, en Autriche, en France et en Italie⁶².

Cette importance de l'homme harmonieux de corps et d'esprit devient considérable sous l'Allemagne nazie où l'idéal constitue le fruit d'une propagande substantielle orchestrée par le Reich. Inspiré par la conception holistique de l'homme idéal allemand, évoquant la figure de l'athlète grec, le régime nazi entretient une fascination pour la perfection corporelle dans son projet de créer l'homme nouveau allemand. Instrumentalisées aux mains du Reich, les études raciologiques mettant en évidence une filiation entre Germains et Grecs alimentent l'obsession nazie pour la pureté raciale se reflétant, entre autres, par une sémiologie de

⁵⁸ J. F. C. Guts Muths, *Gymnastik für die Jugend*, Schnepfenthal, 1804.

⁵⁹ L. Jahn, *Die Deutsche Turnkunst*, Berlin, 1816.

⁶⁰ L. Jahn, «Lettre aux gymnastes de Francfort (1843)», *Die Briefe Friedrich Luwing Jahns*, éd. Wolfgang Meyer, Leipzig, 1913, p.489. Cité par Mosse, *op. cit.*, p.49.

⁶¹ Contrairement à ceux de ses prédécesseurs, le traité de Jahn se veut d'ailleurs plus patriotique et les exercices proposés plus militarisés.

⁶² À ce sujet voir le chap.3 de Mosse, *op.cit.*

l'apparence physique⁶³ : le corps devient un reflet de la valeur profonde de l'individu. Sous l'égide du ministère de la propagande nazie, l'éducation grecque constitue le modèle à reproduire puisqu'ayant permis de « trouver l'unité parfaite entre le corps et l'esprit⁶⁴ », comme le précise le ministre Joseph Goebbels :

Le jeune Grec issu de l'ordre des hommes libres qui se rendait à Olympie était idéalement sportif, chanteur, danseur, guerrier et paysan, le tout en un seul homme. Nous éprouvons doublement le besoin d'un tel modèle depuis que le national-socialiste a réveillé en nous le désir de faire revivre la totalité de la vie et de nous libérer ... de l'intellectualisation générale⁶⁵.

La volonté de former le *Volle Mensch* (l'homme complet) selon le canon idéalisé de l'athlète grec, soi-disant beau et bon, s'affiche à son paroxysme dans les discours qu'Hitler formule à la nation allemande :

Notre époque œuvre à faire advenir un nouveau type d'homme. Des efforts considérables sont réalisés dans des domaines innombrables pour rehausser notre peuple, pour rendre nos hommes, nos enfants, nos jeunes, nos filles et nos femmes plus sains, plus forts, plus beaux ... Jamais l'humanité n'a plus ressemblé, n'a été spirituellement et physiquement plus proche de l'Antiquité qu'aujourd'hui⁶⁶.

C'est à l'État qu'il revient, selon Hitler, d'imposer au jeune homme au moins deux heures par semaine d'exercice physique⁶⁷ pour parfaire son éducation en formant son corps et son esprit au combat. Celui-ci blâme d'ailleurs fortement le laxisme qui gangrène l'Allemagne empêchant ses citoyens de s'élever aux idéaux grecs :

⁶³ H. F. K. Güthner dédie, entre autres, onze chapitres de *Rassenkunde des deutschen Volkes* (1933) aux caractéristiques physiques typiquement nordiques. Ces traits se doivent donc d'être sublimés pour exalter la pureté germanique.

⁶⁴ «Appel des Reichsministers Dr Goebbels, des Reichministers Frick und des Reichssportführers von Tschammer und Osten, Janvier 1935», dans Gerhard Krause, Erich Mindt, *Olympia*, 1936, p.13. Cité par J. Chapoutot, *Le national-socialisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2008.

⁶⁵ *Ibid.* p.126 Notons que l'intellectualisation ici décriée constitue une lacune pour l'homme nouveau nazi si ce dernier ne possède pas un corps athlétique pour le recevoir. Hitler rejette d'ailleurs dans son *Mein Kampf* le temps où l'élite ne recevait qu'une formation intellectuelle les rendant passifs : « C'est que tous ceux qui nous dirigeaient intellectuellement n'avaient reçu qu'une formation intellectuelle et se trouvèrent désarmés au moment où la partie adverse employa, au lieu d'armes intellectuelles, de solides barres de fer. » A. Hitler, *Mein Kampf*, Paris, Éditions Latines, 1934, p.215.

⁶⁶ A. Hitler, *Discours d'ouverture de la Grande Exposition de l'art allemand (Grosse Deutsche Kunstausstellung) de 1937*, Munich, 18 juillet 1937. Traduit et cité par J. Chapoutot, *op. cit.*, p.257.

⁶⁷ A. Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p.215 La boxe est un des exercices privilégiés par le Führer pour accomplir adéquatement l'éducation des hommes.

Ce que l'on appelle aujourd'hui *Gymnasium* est une déformation honteuse de son modèle grec. On a oublié dans notre éducation que, à la longue un esprit sain ne peut se loger que dans un corps sain⁶⁸.

Pour satisfaire le Führer, l'Aryen doit tendre vers l'idéal qui a formé la renommée et la gloire des Grecs : l'harmonie de la beauté et de la noblesse d'âme. Seule cette harmonie peut véritablement sublimer la race aryenne :

Enfin une certaine harmonie doit exister entre le physique et le moral. Un corps gangrené n'est pas le moins du monde rendu plus beau par le rayonnement de l'esprit, et même il serait injuste de donner la formation intellectuelle la plus complète à des hommes mal venus ou estropiés, dont le manque d'énergie et de caractère ferait des êtres indécis et lâches. Ce qui rend immortel l'idéal de beauté conçu par les Grecs, c'est la merveilleuse alliance de la plus splendide beauté physique avec l'éclat de l'esprit et la noblesse de l'âme⁶⁹.

Cet idéal grec d'harmonie de corps et d'esprit, auquel Hitler fait de multiples références dans son *Mein Kampf* (1925) est d'ailleurs présenté, dans un article du *Völkischer Beobachter*, comme ayant été appelé en Grèce antique *kalós kai agathós* :

À partir de la trinité harmonique entre le corps, l'âme et l'esprit, le Grec a créé l'idéal désirable de l'homme accompli. La culture et le soin du corps, la noblesse de l'âme avaient en Grèce les mêmes droits, et c'est de la synthèse de ces trois facteurs éducatifs que procédait la figure idéale du *kalós kai agathós*⁷⁰.

L'harmonie du corps athlétique et de l'esprit noble sera par ailleurs grandement mise en scène par le Führer tout au long du IIIe Reich – pensons aux Jeux olympiques de Berlin en 1936 se voulant une véritable réminiscence de l'esprit antique – entretenant parfaitement la doctrine militariste nazie tout en créant un sentiment de cohésion patriotique fort.

L'intensité de la propagande nazie, faisant son modèle de l'athlète grec, affecta grandement l'historiographie de la *kalokagathía* et plus largement la façon de concevoir l'athlète grec,

⁶⁸ A. Hitler, *Discours d'ouverture de la Grande Exposition de l'art allemand*, Traduit et cité par J. Chapoutot, *op. cit.*, p.262.

⁶⁹ A. Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.* p.213-214.

⁷⁰ F. Richter, « Der olympische Gedanke als Kulturträger », *Völkischer Beobachter*, « Olympia-Sonderausgabe », 17 juillet 1936, Folge, 1, p.5. Traduit et cité par J. Chapoutot, *op. cit.*, p.250. Si Hitler n'utilise pas lui-même le terme *kalós kai agathós*, cet article prouve que l'expression était connue des intellectuels nazis et que celle-ci servait de référence à l'idéal promu par le Führer.

plus que jamais hissé sur un piédestal. L'idée que l'athlète possédait une beauté physique et un esprit irréprochable, une harmonie acquise par une éducation rigoureuse, transcende l'opinion tant de l'historien, du philosophe que du citoyen commun du Reich. Bien que les preuves de l'existence de cette harmonie grecque manquent à la propagande nazie, l'idée s'impose par force de conviction, ne soulevant que peu de contestation pour plusieurs décennies et étant même – nous le verrons – communément admise encore au XX^e siècle.

1.4.1. *kalokagathía* et la remise en question d'un idéal

Alimentant à son tour le deuxième courant d'historiographie de l'expression *kalokagathía* et *kalòs kagathós*, Henri-Irénée Marrou publie après la guerre son *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (1948). Dans son chapitre dédié à l'ancienne éducation athénienne, l'auteur étudie brièvement l'idéal dans lequel ses prédécesseurs ont vu la fondation de l'esprit grec. L'historien définit la *kalokagathía* comme le fait « d'être un homme bel et bon » où beauté érotique du corps s'accompagne de bonté morale⁷¹. Loin d'adhérer à cette vision, Marrou reste sceptique face à la réalisation réelle de l'idéal dans les sociétés grecques⁷². Il soutient, au contraire, qu'un équilibre entre qualités physiques et intellectuelles ne peut qu'avoir été favorisé brièvement par l'éducation hellénique puisque les formations du corps et de l'esprit développaient chacune des habitudes de vie distinctes et une culture diamétralement opposée⁷³. L'auteur convient toutefois que si un tel idéal était venu à se réaliser, celui-ci devait être le fait de l'athlète grec et ne pouvait que s'accomplir dans et par le sport. Plus encore, Marrou souligne que le *kalòs kagathós* était avant tout un sportif puisque c'est l'éducation du gymnase qui favorisait le développement d'un physique avantageux tout

⁷¹ H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité t.1*, Paris, Éditions du Seuil, 1981 (1948), p.79.

⁷² Marrou admet que cet idéal de perfection complète des vertus a certainement existé puisqu'on en retrouve les legs dans les dialogues du philosophe Platon. Il doute toutefois que cet idéal ait amené une pratique sociale ou un enseignement particulier visant à modeler les citoyens à cette image.

⁷³ Cette affirmation de Marrou tend à mal vieillir puisque de nos jours, on est généralement d'avis que les deux sont conciliables, voire même souhaitables. Par contre, pour Marrou, les sportifs et les intellectuels grecs antiques ne se fréquentent pas et vivent dans des mondes différents. L'opinion de l'auteur peut-elle avoir été influencée par l'appréciation qu'il a, en tant qu'intellectuel, du sport ?

comme d'une morale « sportive »⁷⁴. Marrou présente donc prudemment cette *kalokagathia* chez l'athlète grec tout en rejetant radicalement la thèse que présentait Jaeger : que l'homme noble grec cherchait à s'élever vers un idéal d'harmonie entre corps et esprit grâce à une éducation qui visait la formation de l'un et l'autre. En effet, l'auteur voit une « radicale hostilité⁷⁵ » entre le développement physique et intellectuel puisque, selon lui, le travail intellectuel s'accompagne d'une fatigue typée, inconciliable à tout effort physique supplémentaire demandé par la pratique sportive. L'homme *kalòs kagathòs* tel qu'envisagé par Marrou est donc beaucoup plus beau que bon, sa morale étant limitée à la pratique sportive:

Oui, ces jeunes gens [les athlètes grecs] étaient beaux et forts, mais c'est qu'à la poursuite de cette unique fin qu'ils consommaient toute leur énergie, toute leur volonté⁷⁶.



Militant pour la résistance lors de la Deuxième Guerre mondiale, chrétien, Marrou ne pouvait que s'opposer à l'historiographie allemande. L'opinion divergente que fonde l'auteur sur l'idéal de la *kalokagathia* est assurément représentative de son rejet de la signification donnée à l'expression aux mains du nazisme. L'auteur attaque ainsi, du même coup, l'homme idéal qu'avait couronné la propagande nazie, plus grand que nature, parfait en son corps et en son esprit, en le réduisant à l'image d'un athlète banal dévoué à l'athlétisme. Malgré l'éminence de l'historien, la critique que formule Marrou ne réussit pas pour autant à atténuer le succès de l'interprétation développée par Burckhardt et Jaeger.

⁷⁴ Bien que Marrou soit précis sur la formation physique des athlètes, on sent que leur formation morale le laisse perplexe. Il présente cette morale comme une morale pragmatique qui s'applique au sport. Peut-il faire référence à ce que nous dirons aujourd'hui « l'esprit sportif » : une certaine éthique sportive ? Marrou, *ibid.* p.80.

⁷⁵ *Ibid.* p.81.

⁷⁶ *Ibid.* On peut d'ailleurs deviner que l'auteur préfère l'effort « intellectuel » à l'effort physique jugé plus banal et facile. Il est intéressant de noter que l'auteur considère que le travail intellectuel amène à l'intellectuel une fatigue inexpiable qui s'accorde mal avec l'effort sportif alors que, de nos jours, l'opinion courante rejeterait cette affirmation ou soutiendrait le contraire (que la fatigue sportive se prête mal au travail intellectuel).

1.5. *kalokagathía* et l'harmonie du corps et de l'esprit dans l'histoire du sport antique

Avec l'apport de ces derniers auteurs, les fondations sont ainsi jetées pour donner naissance à la fin du XXe siècle à une troisième définition de l'expression *kalòs kagathòs*. Il faut voir que la deuxième interprétation précédemment présentée ne disparaît pas pour céder sa place à une nouvelle analyse plus réfléchie. Au contraire, cette troisième interprétation se veut, en quelque sorte, une continuité des théories rapprochant éducation et *kalokagathía* tout en se concentrant sur l'éducation sportive. La place importante donnée par Jaeger au concept d'harmonie de corps et d'esprit ainsi que l'image harmonieuse de l'homme *kalòs kagathòs* dépeinte par celui-ci viennent susciter un intérêt marqué pour le sujet dans l'historiographie du sport antique. Bien que l'historien n'établisse pas d'association directe entre l'athlétisme et l'idéal de la *kalokagathía*, le portrait avantageux qu'il trace des athlètes grecs place ceux-ci logiquement comme représentants d'un idéal d'harmonie du corps et de l'esprit⁷⁷. L'expression retient ainsi l'attention des historiens de l'athlétisme antique qui voient en celle-ci l'objectif de beauté et de morale que chercherait à atteindre le sportif antique, devenu à travers leur lecture le modèle de la société hellénique où l'homme harmonieux était valorisé. C'est toutefois surtout les propos de Marrou qui servent de base à ce troisième tournant historiographique. Oubliant la critique que formule l'auteur, on retient surtout faussement de sa brève étude de la *kalokagathía* que l'harmonie de corps et d'esprit était la visée de l'athlète qui, une fois accomplie, permettait à l'homme de s'affirmer *kalòs kagathòs* ; un homme beau et bon à l'image d'un idéal que chérissaient tous les Grecs.

Notons que parallèlement à ces travaux historiques généralement assez synthétiques, l'étude de l'expression donne aussi naissance à une série de travaux philologiques pointus centrés sur la datation et autres technicités entourant la graphie du terme. Parmi les auteurs s'adonnant à la philologie notons Wankel⁷⁸ dont la thèse *Kalòs kai agathòs* (1961) représente la première étude vouée uniquement au sujet, Donlan⁷⁹ avec ses recherches sur l'origine du

⁷⁷ Les athlètes grecs que présente Pindare dans ses *Épinicies* sont pour Jaeger l'exemple parfait de l'idéal d'harmonie entre le corps et l'esprit qui était l'attribut aristocratique par excellence. Jaeger admet toutefois qu'au moment où les Grecs distinguèrent l'esprit du corps, cet ancien idéal aristocratique s'effrita malgré la continuité des compétitions sportives. W. Jaeger, *op.cit.* p.251.

⁷⁸ H. Wankel, *Kalòs kai agathòs*, Wurzburg (Thèse), 1961.

⁷⁹ W. Donlan, « The Origin of Kalòs kagathòs », *The American Journal of Philology*, Vol.94, No.4, 1973, pp.365-374.

mot et Bourriot⁸⁰ avec sa très complète étude, à mi-chemin entre histoire et philologie, *kalòs kagathòs - kalokagathía : d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique : étude d'histoire athénienne* (1995) dont la thèse⁸¹ présente à la fois l'évolution lexicale du terme tout comme les utilisations qui y étaient reliées jusqu'à Aristote. Nous y reviendrons.

1.5.1. L'idéal olympique et l'harmonie du corps et de l'esprit

C'est donc sur ces bases historiographiques, quelque peu tendancieuses, que se développe à la fin du XXe siècle une nouvelle interprétation du mot *kalòs kagathòs* et *kalokagathía* véhiculée principalement par les historiens de l'athlétisme antique. Les termes deviennent ainsi couramment associés aux mots de Juvénal « *mens sana in corpore sano* », que l'on traduit communément par *un esprit sain dans un corps sain*⁸², hissés de nos jours au titre de maxime célèbre⁸³. De plus, une certaine filiation s'installe entre athlétisme antique et sport contemporain, promettant aux historiens de développer une compréhension juste des idéaux sportifs qui auraient été véhiculés des gymnases grecs jusqu'à nos stades. Les *kaloì kagathoi* de la Grèce antique apparaissent alors, chez certains historiens, comme des reflets passés de

⁸⁰ F. Bourriot, *op. cit.* Voir aussi F. Bourriot, « Kaloì kagathoi, kalokagathía à Sparte aux époques archaïque et classique », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 45, 2, 1996, p. 129-140.

⁸¹ Pour Bourriot, le terme *kalòs kagathòs* était avant tout un titre aristocratique utilisé par la jeunesse athénienne classique. L'introduction à Athènes du terme - fort probablement d'origine étrangère, possiblement lacédémonien- aurait été favorisée par l'originalité syllabique et l'exotisme de celui-ci. Les mots *kalòs kagathòs* et *kalokagathía* auraient été, par la suite, utilisés par les philosophes et les sophistes gravitant avec cette jeunesse athénienne prestigieuse. Les mots auraient tour à tour été utilisés pour promouvoir les services des sophistes – en promettant une éducation menant à un rang suprême – ainsi que par les philosophes qui interprétèrent ceux-ci comme le reflet du prestige légitime, celui découlant de la vertu.

⁸² Juvénal, *Satire X*. Notons que cette citation est extraite de plus longs vers. Parmi les souhaits que les hommes sensés doivent formuler aux dieux, un corps sain et un esprit sain doivent être souhaités au même titre qu'une âme vertueuse et une vie exempte de vices.

⁸³ La maxime sera transformée par de Coubertin en « *mens fervida in corpore lacertoso* » (*un esprit ardent dans un corps musclé*). Notons d'ailleurs que la maxime sera abondamment utilisée par le comité national olympique; inscrite entre autres sur différents objets représentatifs comme les timbres commémoratifs du 20^e anniversaire de la fondation du comité. Cette maxime devient le digne reflet de la pédagogie sportive parfaite souhaitée par de Coubertin.

nos grandes icônes sportives, des hommes souvent dotés de beauté et de charisme auxquels certains joignent des vertus philanthropiques⁸⁴.

Il faut assurément peser ici le poids considérable de l'idéal olympique tel que développé par Pierre de Coubertin. À travers son rêve, teinté de romantisme, de faire renaître les Jeux olympiques antiques et le climat d'émulation qui avait su forger l'âme de la Grèce, Coubertin lègue à la culture occidentale contemporaine plusieurs axiomes quant à la pratique sportive influençant profondément la conception actuelle de l'entraînement sportif. Ce dernier mit, entre autres, de l'avant l'importance du sport au sein d'une éducation saine ainsi que la prééminence de l'activité physique pour acquérir une harmonie de vertus physiques et morales⁸⁵. Loin d'être innée cette harmonie serait, selon Coubertin, forgée par l'effort sportif et devient la récompense de l'athlète accompli qui se dévoue à l'esprit olympique⁸⁶. Cet olympisme – concept moral développé par Coubertin – sera, à bien des égards, assimilé anachroniquement à l'ambiance ayant régi le sport antique. Président au comité olympique de 1966 à 2001, Juan-Antonio Samaranch mettait d'ailleurs en évidence l'importance de la symbiose du corps et de l'esprit au coeur de l'olympisme, un principe hérité des Grecs :

L'Olympisme ne se partage pas en tronçons isolés. Il ne doit pas y avoir d'un côté une éducation sportive du corps, et de l'autre une éducation de l'esprit et du caractère, mais un seul et même projet d'éducation complète en vue d'une symbiose harmonieuse du corps et de l'âme, du caractère et de l'esprit. Les Jeux olympiques ne s'occupent pas seulement de la performance somatique. Ils exaltent l'homme dans l'accomplissement passionné de toutes ses facultés. L'athlète devrait ainsi être le signe d'une humanité plus harmonieuse et plus lucide. Tels sont les principes que nous avons hérités de notre fondateur et de nos prédécesseurs [les Grecs]⁸⁷.

⁸⁴ Cette approche est très clairement présentée chez D. A. Dombrowski, *Contemporary Athletics and Ancient Greek Ideals*, University Of Chicago Press, 2009. Pour l'auteur, les émules des *kaloï kagathoi* contemporains seraient des sportifs comme Bill Bradley, Roberto Clemente ou tout athlète se conformant à l'idéal de Coubertin p.8.

⁸⁵ Les thèmes de la pédagogie et de l'harmonie entre les valeurs physiques et morales sont très récurrents chez de Coubertin. Ces thèmes ressortent inévitablement de la multitude d'écrits laissés par celui-ci et sont les thèmes fondateurs qui ont forgé sa pensée. Voir P. de Coubertin, *Pédagogie sportive et Essai de psychologie sportive*.

⁸⁶ La doctrine humaniste de Coubertin est aujourd'hui sévèrement critiquée. En effet, le grand projet olympique de Coubertin n'était offert qu'à une élite prisée et était en plusieurs points un projet raciste, colonialiste ainsi que misogyne. Partisan nazi, Coubertin a d'ailleurs assurément ressenti une parenté entre son rêve de l'athlète olympique et celui de *l'homme nouveau* qui sera celui du IIIe Reich. L'image de l'athlète grec et l'éducation sportive de ce dernier sont donc à étudier avec prudence chez Coubertin puisqu'elles promeuvent entre autres une perfection raciale questionnable.

⁸⁷ J. A. Samaranch, *Esprit olympique*, Paris, L'Esprit du temps, 1992, p.68.

Suivant le rythme des Jeux olympiques contemporains et l'enthousiasme qui en découle, de multiples publications viennent ainsi rappeler à un large public – universitaires compris – le legs antique des Jeux olympiques et l'héritage hellénique qui y est associé. Bien que certains historiens⁸⁸ invitent à la prudence, il faut constater qu'un imaginaire s'est construit autour de l'olympisme, laissant parfois faussement croire au lecteur tout comme au chercheur, que l'histoire de l'athlétisme antique n'est pas ponctuée de doutes et que la proximité voulue entre compétitions antiques et modernes assure une lecture privilégiée de l'athlétisme du monde grec.

1.5.2. L'homme *kalòs kagathòs*, le sportif harmonieux de corps et d'esprit

L'idéal de la *kalokagathía* n'échappe pas à cette relecture qu'encourage la popularité du sujet olympique. L'expression apparaît dans les études historiques dédiées tant à l'olympisme contemporain qu'à l'athlétisme antique comme une harmonie entre beauté physique et beauté morale issue de l'idéologie hellénique et encouragée par l'éducation antique à la fois sportive et intellectuelle. C'est en ce sens qu'abondent plusieurs auteurs comme Martinková⁸⁹ qui voue plusieurs articles à l'étude du concept, dont *Kalokagathía - How to Understand Harmony of a Human Being* (2001) et *Three Interpretations of Kalokagathía* (2010), où l'auteur appuie ses arguments sur des sophismes⁹⁰ permis par une lecture superficielle des adjectifs *kalòs* et *agathòs* dans leurs plus simples expressions. Spivey⁹¹ (1994, 2012) résume, quant à lui, l'idéal comme « ... a general coexistence of the

⁸⁸ Voir *infra*, p.31.

⁸⁹ I. Martinková, « Kalokagathía - How to Understand Harmony of a Human Being », *Nikephros*, XIV.6., 2001, 21-28 ; « The Legacy of Kalokagathía », *Nikephoros*, XXI.5., 2008, 41-49 ; « Three Interpretations of Kalokagathía », dans P. Mauritsch, *Körper im Kopf: Antike Diskurse zum Körper*, Graz, Leykam, 17, 2010.

⁹⁰ L'argument principal de Martinková dans « Three Interpretations of Kalokagathía » est présenté sous la forme graphique suivante : « *kalokagathía* = *kalòs kai agathòs* = beautiful and good = body and mind = physical and intellectual education. » Cette façon simpliste de comprendre le mot ne prend pas en considération les différentes utilisations et différentes nuances que peuvent prendre les adjectifs chez les auteurs antiques. L'absence de réflexion philologique tout comme de référence aux sources antiques semble discréditer le raisonnement de l'auteur.

⁹¹ N. Spivey, *The Ancient Olympics*, New York, Oxford University Press, 2012. Voir aussi N. Spivey, « Euandria, kalòs kagathòs and the Chippendales: The cult of beauty in Classical Greece », *London Apollo*, Vol 140, No 389, 1994.

morally good and the physically beautiful ... According to this equation, what you saw was what you got⁹². » alors que Kyle l'explique par « a combination of physical beauty and moral goodness⁹³. » Pour ces auteurs la *kalokagathía* peint l'importance donnée à la beauté physique en Grèce antique en dépassant toutefois le simple culte du corps pour inspirer à l'homme *kalòs kagathòs* un amour de la morale et de l'éthique.

À quelques nuances près, le *kalòs kagathòs* est présenté ailleurs par les historiens comme l'homme grec habité des valeurs olympiques⁹⁴ s'appliquant profondément à devenir un sportif accompli tout comme un homme d'excellence, devenant ainsi aussi beau de corps que d'esprit. L'expression apparaît comme un mantra pouvant inspirer l'homme contemporain⁹⁵. Cette idée se développe de façons diverses chez plusieurs auteurs⁹⁶ d'abord, Bernard⁹⁷ (2003), Miller⁹⁸ (2004), mais elle est surtout présentée avec assurance chez Dombrowski (2009) : « The terms in this composite [*kalòs kai agathòs*] signify an admiration for physical and moral excellence, respectively. Either alone is insufficient⁹⁹. », et ailleurs « The ancient Greeks, it should be emphastances, tended to be hylomorphists who gloried in both physical

⁹² N. Spivey, *ibid.* p.58.

⁹³ D. Kyle, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, UK, Wiley Blackwell, 2015 (2006), p.195.

⁹⁴ Ces valeurs sont rarement explicitées par les chercheurs mais toujours sous-entendues. L'homme grec est présenté comme répondant à une certaine éthique de vie que lui aurait apprise l'éducation du gymnase. On peut penser que certains historiens voient un parallèle avec les valeurs appréciées de Coubertin, comme l'équilibre d'un corps et d'un esprit sain mais également l'amitié, la fraternité et la paix.

⁹⁵ La conférence de B. Curran, « The Greek ideal *kalòs kai agathòs* & today ideals » présentée pour l'organisme de conférence *TEDXNEWY* en 2011 est l'exemple parfait de nos propos. Le professeur d'histoire y incite l'audience à suivre l'exemple des Grecs anciens et à intégrer la *kalokagathía* dans leur vie pour devenir des meneurs. [Conférence disponible en ligne : 2014].

⁹⁶ Parmi ceux-ci mentionnons E. Fallu *et al.*, *Les Jeux olympiques dans l'Antiquité*, Montréal, Éditions Pauline, 1976. Bien que le terme *kalokagathia* ne soit pas explicitement utilisé, on se réfère au concept de « un esprit sain dans un corps sain ». Notons également ici sa date de parution, en 1976, année où Montréal accueillit les Jeux olympiques témoignant de l'enthousiasme olympique comme nous l'avons souligné plus tôt.

⁹⁷ A. Bernard, *La joie des Jeux: aux Origines des compétitions olympiques*, Londres, Periplus, 2003. Dans le chapitre « entraîner le corps et enrichir l'esprit », *kalokagathía* est décrit ainsi : « Cette attention portée au corps et à l'âme est le fondement de la culture grecque. ... Ainsi se forgea l'idéal de la *kalokagathía*, c'est-à-dire le "fait d'être bel et bon", *kalòs* se référant à la beauté physique, avec une connotation érotique, *agathòs* désignant les qualités de l'esprit. La gymnastique prétendait à l'acquisition de ces deux qualités et le gymnase était le lieu où on les acquérait. » L'auteur reste toutefois sceptique : « Voulant regarder la réalité en face, j'ai constaté que le Grec bel et bon était un idéal, non une réalité. », p.81.

⁹⁸ S. G. Miller, *Ancient Greek Athletics*, New Haven, Yale University Press, 2004. Miller présente rapidement la *kalokagathia* dans son glossaire: « A composite derived from the Greek *kalòs kai agathòs* "beautiful and good" signifying physical and moral excellence. » p.247.

⁹⁹ D. A. Dombrowski, *op. cit.*, p.1-2.

and mental achievement; hence they were predisposed to value highly the ideal of *kalokagathía*¹⁰⁰. »

Rares sont d'ailleurs les ouvrages historiques récents dédiés au sport antique qui ne présentent pas l'idéal comme une valeur fondatrice de la société grecque bien que la *kalokagathía* ne trouve toutefois, chez ceux-ci, aucune définition claire et appuyée. Malgré la récurrence marquée de cette interprétation dans les ouvrages historiques récents, les lacunes que comporte celle-ci sont flagrantes. En effet, la confusion qui entoure cette troisième interprétation de l'expression trahit l'absence de renvoi aux sources antiques tout comme le peu de repères historiographiques utilisés par les historiens pour définir l'idéal. Soulignons que la récurrence de cette interprétation propose d'ailleurs à l'historien, telle une vulgate, l'impression d'une théorie légitime.



À travers cette troisième définition de l'expression, la *kalokagathía* apparaît comme une qualité suprême de l'homme antique, symbiose entre beauté et morale, qu'une pratique sportive permettait d'atteindre. L'homme *kalòs kagathòs* – pour lequel les historiens du sport portent souvent une admiration à peine voilée – est élevé au rang du sublime. À travers les lignes de ces études historiques, le *kalòs kagathòs* est présenté comme ayant réussi à posséder un niveau de perfection dont les secrets mystifient les contemporains. Cette perception de l'idéal n'est pas sans rappeler la grandeur donnée à *l'homme nouveau* allemand dont la propagande nazie avait exalté la beauté raciale parfaite et l'âme patriotique encouragée par un entraînement physique ponctuel. On peut d'ailleurs penser que la portée donnée à l'athlète grec harmonieux dans le discours nazi, qui fut propagée par une masse de travaux académiques commandés par le Reich, a assurément influencé cette troisième

¹⁰⁰ *Ibid.* p.4. L'auteur fait d'ailleurs abondamment référence à la notion de *kalokagathía*. L'objectif de l'idéal était selon lui : «... bodily and moral or intellectual excellence.» p.23.

interprétation de la *kalokagathía* en la présentant – inconsciemment ou non – comme historiquement légitime.

Bien que la majorité des historiens adhèrent actuellement à cette interprétation de la *kalokagathía*, certains¹⁰¹ remettent en question celle-ci, comme David C. Young qui critique sévèrement le mythe de l'athlète intellectuel ainsi que celui du culte de l'harmonie de corps et d'esprit : « Although the image of the Greek intellectual athlete proves to be pure myth, and a pernicious one, Greek literature may still teach us much about "body and mind" in Greek thought. ... Greek author's attitudes toward the relationship of mind and body were not constant¹⁰². » Notons finalement que si les historiens avaient depuis longtemps le souci d'examiner les sources anciennes entourant les expressions *kalòs kagathós* et *kalokagathía*, la tâche semble désormais facultative pour expliquer une expression dont le sens est maintenant bien admis par *l'opinio communis*.

1.6. Une approche philologique pour démythifier *kalòs kagathós*

Si notre objectif n'est pas ici de présenter une étude philologique exhaustive des expressions *kalòs kagathós* et *kalokagathía*, nous adhérons toutefois pour ce travail aux conclusions de Bourriot¹⁰³ quant à l'examen philologique qu'il en a mené. Ce regard philologique nous permet de soutenir une lecture critique des interprétations que l'on propose couramment à cette expression antique.

¹⁰¹ Visa-Ondarçuhu présente également un portrait de l'athlète grec qui contraste avec l'idée commune. Voir *L'image de l'Athlète*, Paris, Les Belles Lettres, 1999. Finley et Pleket présentent, quant à eux, plusieurs critiques formulées à l'athlète qui nuancent l'image idéalisée qui est abondamment rencontrée dans les études historiques. Voir *The First Thousand Years*, Toronto, Clarke, Irwin and Co., 1976. André Bernard essaie, lui, d'éviter les clichés associés à l'image de l'athlète, Bernard, *op. cit.*

¹⁰² D. C. Young, *A Brief History of the Olympic Games*, Malden (USA), Blackwell Publishing, 2004, p.83.

¹⁰³ L'étude de Bourriot est surtout concentrée sur un examen philologique des expressions grecques *kalòs kagathós* et *kalokagathía* par l'étude des sources antiques. L'auteur présente également un bilan historiographique de l'introduction de l'étude de l'expression dans le champ scientifique. Celui-ci se limite essentiellement au domaine philologique allemand du XIXe siècle. Nous avons enrichi ce bilan par des recherches portant sur la compréhension de l'expression dans la littérature athlétique contemporaine ainsi que dans le discours nazi, domaines complètement ignorés par l'auteur.

Bien que l'étude, *kalòs kagathós – kalokagathía* : *d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique* (1995), soit limitée aux sources issues de la Grèce classique principalement athénienne, Bourriot met en lumière l'introduction de l'expression dans le vocabulaire athénien et les transformations que celle-ci subit selon la visée de l'auteur qui l'utilise. À la différence des adjectifs communs *kalós* et *agathós*, les expressions *kalòs kagathós* et *kalokagathía* ne sont attestées qu'à partir de la deuxième moitié du Ve siècle¹⁰⁴, vers la fin du Ve siècle pour le vocabulaire attique¹⁰⁵, et ne sont donc pas des termes d'emprunt homérique comme certains auteurs le laissent entendre. Réfutant les thèses de Welcker, Thirlwall et Schneidewin dont l'influence se fait encore sentir, par exemple chez Mooney et Coad¹⁰⁶ (2006), Bourriot soutient que les expressions n'ont pas été utilisées par une vieille aristocratie archaïque en quête d'un prestige renouvelé mais que celles-ci avaient été introduites à Athènes par des sophistes¹⁰⁷ à la recherche d'une clientèle aisée. La *kalokagathía* apparaît alors comme la promesse des sophistes à leurs nouveaux élèves, aspirants *kaloì kagathoí*. Bourriot y voit ainsi de simples termes de protreptiques ou, dans ses mots, « un slogan, une formule mercantile pour vendre un produit¹⁰⁸. » C'est assurément la rareté du mot, l'exotisme de celui-ci et son apparence sophistiquée, jouant sur l'euphonie et la répétition des syllabes initiales, qui ont expliqué la popularité de l'innovation linguistique¹⁰⁹. L'apparition des expressions *kalòs kagathós* et *kalokagathía* dans le vocabulaire attique coïncide d'ailleurs avec l'évolution marquée de celui-ci, où l'on constate l'introduction de nouveaux mots soutenus avec une formation privilégiée en *-ikos* pour les adjectifs ou en *-sis* pour les substantifs abstraits¹¹⁰. L'expression *kalòs kagathós* et son dérivé tardif *kalokagathikós* correspondent ainsi bien à cette mode langagière véhiculée par de jeunes citoyens aisés qui, en utilisant des expressions raffinées, souhaitaient acquérir un prestige social. Aristophane et Platon ne manquent d'ailleurs pas de ridiculiser, voire de

¹⁰⁴ Avec quelques utilisations disparates dans les *Histoires* d'Hérodote.

¹⁰⁵ Les premières apparitions dans le vocabulaire attique se trouvent dans les comédies d'Aristophane.

¹⁰⁶ T. B. Mooney, G. Coad, « Kalós Kai Agathós : Homeric Origins », *SMU Social Sciences & Humanities Working Paper Series*, 2006.

¹⁰⁷ Bourriot nomme en particulier Protagoras d'Abdère, possiblement Thrasymachos de Chalcédoine, et plus tard Isocrate, Eschine et Démosthène. *op. cit.*, p.619, p.626.

¹⁰⁸ *Ibid.* p.620.

¹⁰⁹ À ce sujet voir *ibid.* p.197 à 218.

¹¹⁰ Les recherches de Bourriot permettent en effet de constater l'introduction de ces nouveaux mots. À ce sujet voir F. Bourriot, *ibid.*, p.199-204.

dénigrer, ces jeunes hommes prétentieux, apprentis sophistes – dont Alcibiade est souvent l'exemple type –, qui utilisent cette nouvelle expression en vogue¹¹¹.

D'abord terme de propagande sophistique, le mot prestigieux est intégré au vocabulaire des citoyens aisés et utilisé par ceux-ci, d'abord chez de jeunes snobs athéniens se procurant les services de sophistes puis, plus largement chez une catégorie de citoyens que nous dirons – malgré l'anachronisme – « bourgeois » à la recherche de reconnaissance sociale¹¹². L'intégration de l'expression au sein du vocabulaire athénien prestigieux a également favorisé une réappropriation de celle-ci par plusieurs philosophes dont Platon, Xénophon et Aristote, lui apportant un sens bien différent de ses premières utilisations. À travers le personnage de Socrate, Platon apporte une sévère critique à ses confrères sophistes et propose ce qui lui apparaît être une éducation valable : l'éducation philosophique permettant de former des hommes *kaloì kagathoí*, des hommes dont la vie est vouée à la vertu. On voit d'ailleurs Socrate exhorter Gorgias à suivre ses enseignements en utilisant l'expression :

Aussi, laisse faire si on te méprise comme si tu étais insensé, si on t'outrage comme on veut, eh oui, par Zeus, garde toute ta confiance quand on te frappe de ce coup indigne!
Car il ne t'arrivera rien de terrible si tu es un vrai *kalòs kagathòs* pratiquant la vertu¹¹³.

Platon utilise d'ailleurs à plusieurs occasions l'expression *sophòs kai agathòs* qui pourrait être sa réinterprétation de *kalòs kagathòs* mettant en valeur les qualités réellement admirées par le philosophe.

¹¹¹ Pour se moquer du terme utilisé par Alcibiade, Socrate feindra de ne pas connaître les *kaloì kagathoí* en soulignant le tout par une pointe d'ironie : « Appelles-tu *beaux et bons* (*kaloùs dè kagathoús*) les hommes réfléchis ou ceux qui ne le sont pas ? » Platon, *Alcibiade*, 125a. Ailleurs Protagoras affirme pouvoir rendre *kalòs kagathòs* par les enseignements qu'il prodigue. Ce à quoi Socrate lui répondra ironiquement : « Toi qui ne te contentes pas de te considérer toi-même comme un *homme de bien* (*kalòs kagathòs*) ... es aussi capable de faire des autres des hommes de valeur ! » Soulignant par la même occasion le titre auquel le sophiste s'autoproclame. Voir Platon, *Protagoras*, 328b et 348e. Chez Aristophane, les obsédés de la réflexion entourant Socrate, desquels le Comique se moque, se trouvent affublés du titre : « Philippide : Qui sont-ils ? Strepssiade : Je ne sais pas exactement leur nom : ce sont des « médito-penseurs », *d'honnêtes personnes* (*kaloì kagathoí*). P : Des gueux, je sais. Tu parles de ces hâbleurs, de ces faces blêmes, de ces vanu-pieds dont font partie ce misérable Socrate et Chéréphon. » Aristophane, *Les Nuées*, 101. Notons que nous utilisons la traduction de L. Brisson, *Oeuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, pour les textes de Platon alors que pour Aristophane, nous utilisons la traduction de Van Daele, *Comédies*, Paris, Belles Lettres, 1967.

¹¹² En étudiant le portrait de différents *kaloì kagathoí*, Bourriot en vient à cette conclusion. Il identifie plus particulièrement Thérémène. Voir *op. cit.* p.251-252.

¹¹³ Platon, *Gorgias*, 527d.

Dans l'*Économique*, seul écrit de grec consacré en large mesure au *kalòs kagathòs*, Xénophon nous révèle sa vision de l'expression. Bien que nuancé à travers l'ensemble de son œuvre, le portrait qu'y trace l'auteur est celui d'un notable, propriétaire foncier, ayant reçu une bonne éducation et disposant d'une morale appropriée¹¹⁴. Chez Aristote, on assiste à une première définition claire des expressions *kalòs kagathòs* et *kalokagathía*. Pour ce dernier, la *kalokagathía* apparaît comme un « essaim de vertus », la « condition nécessaire pour que la grandeur d'âme apparaisse¹¹⁵. » Dans l'*Éthique à Eudème*, l'auteur précise sa pensée. Il stipule :

[Le *kalòs kagathòs*] possède ceux des biens qui sont beaux par eux-mêmes [et il est] habitué à faire de belles actions pour leur beauté même ; les vertus sont belles ainsi que les actions issues de la vertu¹¹⁶.

Ce dernier situe d'ailleurs la *kalokagathía* dans et de par l'action du *kalòs kagathòs*, qui, de plus, est une action désintéressée puisque le philosophe considère la *kalokagathía* comme une vertu *teleios*¹¹⁷ (qui est une fin en soi).



Si donc cette brève incursion à travers la littérature antique nous permet de mieux comprendre la complexité de l'utilisation de l'expression *kalòs kagathòs* et *kalokagathía* chez les Anciens¹¹⁸, cette lecture philologique nous permet également de porter un regard

¹¹⁴ Pour une analyse du *kalòs kagathòs* dans l'*Économique* voir F. Bourriot, *op.cit.* p.316-338.

¹¹⁵ *Ibid.* p.561. Bourriot s'appuie sur l'*Éthique à Nicomachos* pour en arriver à cette conclusion. Particulièrement sur le livre IV, 7, 1124a : « La grandeur d'âme (*megalopsuchia*) est donc une sorte d'ornement pour les vertus ; elle les rend plus grandes et n'existe pas sans elles. À cause de cela, il est difficile en vérité d'être "magnanime" (*megalopsuchon* ou avoir la "grandeur d'âme). Cela ne peut se faire sans la *kalokagathía*. »

¹¹⁶ *Éthique à Eudème*, VIII, 3, 1248b 34-36.

¹¹⁷ *Ibid.* VIII, 3, 1249a 16-17. *Telos* peut être interprété de différentes façons. Le mot peut référer au sens d'une *fin* comme le dernier moment avant sa disparition. Il peut aussi prendre le sens de *fin* au sens de l'objectif en vue de quoi quelque chose est créé ou d'un degré *sublime* d'achèvement.

¹¹⁸ Bourriot fait dans son étude une analyse de l'ensemble des auteurs du IV^e siècle ayant utilisé l'expression : Aristophane, Platon, Xénophon, Isocrate, Lysias, Andocide, Isée, Eschine, Démosthène,

critique sur les interprétations couramment présentées dans l'historiographie pour définir les termes. On le constate, ces expressions ont connu une évolution, certes, assez rapide à l'époque classique, de l'introduction du mot à Athènes comme bizarrerie du langage jusqu'à la réadaptation qu'en font les philosophes. Nous l'avons vu, en aucun cas le terme ne possède une signification homogène et n'obtient, bien souvent, un sens précis que sous la plume de l'auteur qui l'utilise selon les idées qu'il s'en fait et l'objectif qu'il vise. Ce bilan philologique nous permet, en définitive, de discerner sommairement deux utilisations de l'expression faite à l'époque classique, soit un qualificatif de prestige pompeux et un terme philosophique abstrait renvoyant à la pratique de la vertu faite par une minorité d'hommes privilégiés.

1.7. Conclusion

Comment comprendre que l'on interprète si couramment l'expression *kalòs kagathòs* comme un idéal d'harmonie de corps et d'esprit cultivé par les Grecs de l'époque et dont l'athlète, par son éducation physique et morale, aurait été le modèle ? C'est un questionnement similaire qui préoccupe Bourriot à la conclusion de son étude:

Pourquoi, avec ces données fausses, en avait-on fait [des expressions *kalokagathia* et *kalòs kagathòs*] l'idéal hellénique, l'apport de la Grèce antique à la civilisation universelle, idéal qu'il fallait toujours faire revivre en utilisant tous les moyens possibles, ne serait-ce qu'en redonnant vie aux Jeux olympiques ? Comment expliquer qu'une erreur de vocabulaire ait donné naissance à ce qu'il faut bien appeler un mythe qui a traversé le XIXe et le XXe siècle ? Comment expliquer que les voix de la prudence – car il y en eut- n'aient pas été entendues ?¹¹⁹

Dinarque, Aristote. Nous avons résumé sommairement l'essentiel de l'évolution et de l'utilisation de l'expression. L'auteur n'exclut pas que l'expression ait existé antérieurement à l'extérieur d'Athènes, à Sparte possiblement, mais si l'expression spartiate a pu infiltrer le vocabulaire attique, le sens militaire caractéristique de celle-ci - tel qu'on le trouve dans *Constitution des Lacédémoniens* de Xénophon - est abandonné par les Athéniens.

¹¹⁹ F. Bourriot, *op. cit.* p.614. Ce questionnement laisse le chercheur sur sa faim et est présenté comme constat ressortant de son étude. Bien que l'auteur n'étudie pas la littérature athlétique historique, la référence qu'il fait aux jeux Olympiques nous laisse croire qu'il est fort possible que ce dernier ait senti le rapprochement fait par plusieurs historiens entre *kalokagathia* et athlétisme.

Car il faut admettre que l'expression connaît une véritable popularité, tant dans les études historiques du sport antique que dans l'*opinio communis*, utilisée à tort et à travers, comme une maxime détentrice de sagesse pour les contemporains. Nous dirons que l'engouement que suscitent actuellement ces termes antiques chez les intellectuels nous semble être le résultat d'une vulgate historiographique construite sur plusieurs siècles, autour de *kalòs kagathós*, faisant de l'expression un sujet de référence légitime. De plus, il faut reconnaître que l'emphase créée par le romantisme allemand autour de l'harmonie du corps et de l'esprit, emphase ensuite instrumentalisée par la propagande nazie, a assurément permis à cette vulgate de s'enraciner dans l'univers intellectuel. L'historiographie allemande offrant d'ailleurs encore d'éloquents témoignages au chercheur curieux d'en apprendre sur la *kalokagathía*.

Plus encore, vantée par de nombreux spécialistes contemporains, entre autres de l'entraînement physique, de la médecine tout comme de l'alimentation, on constate que l'harmonie du corps et de l'esprit est souvent présentée dans notre société nord-américaine comme une prémisse au Bonheur. En s'intéressant au concept de mythe (sans allusion à *kalòs kagathós*), l'historien Philippe Jockey le décrit ainsi :

En un mot, le mythe ne préexiste pas à son expression verbale. Il en est au contraire le produit élaboré au fil des siècles. La grande illusion, sinon toujours la tromperie délibérée, réside dans ce tour de passe-passe consistant à transformer cette élaboration en pseudo-évidence. ... Le mythe a le mérite de la simplicité et de la clarté, il rassure, quand il ne provoque pas la jouissance chez ceux qui le contemplant¹²⁰.

L'engouement pour *kalòs kagathós* et *kalokagathía* ne reflète-t-il pas, au fond, la conception contemporaine de la pratique sportive, voire même plus largement de la réussite sociale où le « dépassement de soi », mythe lui aussi, passe tant par le perfectionnement physique qu'intellectuel ?

En conclusion, on voit que les expressions *kalòs kagathós* et *kalokagathía* sont loin d'être aussi simples que le croient certains chercheurs actuellement. On l'a vu, l'intérêt pour

¹²⁰ P. Jockey, *Le mythe de la Grèce blanche : Histoire d'un rêve occidental*, Paris, Belin, 2013, p.13.

l'expression a sa propre histoire qui s'est composée à travers les siècles, ponctuée de soubresauts et de temps morts. D'un titre de noblesse à l'essence de l'éducation aristocratique grecque, à un idéal racial, puis finalement à un modèle du sportif parfait, l'expression a souvent reflété les intérêts inavoués des chercheurs qui s'y intéressaient. Force est de constater que *kalòs kagathós* et *kalokagathía* sont le sujet d'un malentendu important. S'il nous faut désormais reconnaître que l'expression a été l'objet de différents contresens historiographiques forgés à travers le temps, il nous faut aussi abandonner la définition courante de l'expression qui fait de celle-ci un idéal d'harmonie de corps et d'esprit incarné par l'athlète grec de l'époque classique. Bien que l'on ne puisse ainsi plus utiliser le terme *kalokagathía* pour référer au concept d'harmonie du corps et de l'esprit en Grèce classique, rien n'empêche toutefois que cette symbiose du corps et de l'esprit ait pu constituer, pour les Grecs de l'époque classique, un idéal dont l'athlète aurait pu être la personnification, sans pour autant recevoir de titre ou de qualificatif précis y faisant référence. Faute de mot, trouverons-nous la chose ? Cette question, qui n'a guère plus été étudiée en dehors des études mentionnant la *kalokagathía*, est à elle seule l'objet de l'enquête qui sera menée dans les prochaines pages. Est-il vrai, comme l'affirment si souvent les historiens du sport, que l'harmonie du corps et de l'esprit aurait eu une place importante au sein des idéaux helléniques classiques ? Les athlètes grecs possédaient-ils une symbiose entre beauté et bonté qu'ils auraient obtenue grâce à leurs compétences sportives ? Pour répondre à ces questions, nous remonterons aux sources antiques pour recueillir des preuves de l'existence de cet idéal chez l'athlète classique. Nous questionnerons d'abord les textes des poètes qui ont chanté les athlètes, en commençant par Pindare qui fut désigné par Burckhardt comme le « héraut de la *kalokagathía*¹²¹ », ironie puisque les auteurs épiniques n'ont jamais utilisé l'expression, ainsi que l'œuvre de son adversaire poétique, Bacchylide.

¹²¹ Voir J. Burckhardt, *op. cit.*, Tome IV, p.112 : « En gros, l'époque coloniale et agonale est celle où la cité obéit à une aristocratie ... et où ... prévaut, comme marque distinctive des Grecs, l'idéal spécifique de la *kalokagathía*, amalgame de noblesse, de richesse et de vertu, dont Pindare se fait le héraut. »

CHAPITRE II

LE PORTRAIT DE L'ATHLÈTE VICTORIEUX DANS LA LITTÉRATURE ÉPINICIQUE

Lorsque le chercheur s'intéresse à l'athlétisme dans la Grèce antique et plus précisément à ses participants, les athlètes, pour recueillir des descriptions de leurs caractéristiques physiques et morales, une variété de sources s'offre à lui. Il nous faut ici, avant tout, souligner les limites de ces sources et préciser notre méthodologie à cet égard. Bien que les concours athlétiques panhelléniques qui ont ponctué l'histoire de la Grèce antique depuis 776¹ av. J.-C. soient assez bien connus des historiens, l'athlète lui-même qui participait à ces concours reste souvent un personnage énigmatique. D'où les silences et les spéculations des historiens pour décrire les aspects de la vie athlétique antique. Pour connaître l'athlète grec de l'antiquité et en tracer un portrait, on peut certes cueillir çà et là les témoignages épars conservés par la littérature antique. Or, ceux-ci fournissent rarement une description précise du physique et du mental de l'athlète grec puisque ces occurrences sont souvent présentées comme une appréciation personnelle non-spécialisée² que font les Anciens au sujet de

¹ La date est approximative mais est retenue comme la date la plus reculée attestée où des compétitions athlétiques ont été organisées à Olympie. À ce sujet voir P. Christesen, « Appendix 12 : Hippias's calculation of the date of 776 », dans *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*, New York, Cambridge University Press, 2007, p.491-504.

² Nous disons « non-spécialisée » puisqu'aucun des auteurs classiques, philosophes, orateurs, médecins, tragiques ou comiques n'a fait de l'athlétisme et de l'athlète un sujet d'étude à part entière. Leurs

l'athlète et de l'athlétisme. Ces jugements de valeurs seront d'ailleurs l'objet d'étude de notre troisième chapitre. L'épigraphie offre, quant à elle, de très nombreuses épigrammes vouées aux athlètes et aux gymnases³, bien que ces témoignages soient souvent extrêmement lacunaires. Toujours contraintes par un devoir de concision, puisque les textes étaient généralement gravés sur des stèles, statues ou autres monuments commémorant la victoire de l'athlète, ces inscriptions simples et normatives ne permettent pas de dessiner un portrait descriptif de l'athlète grec. En effet, les inscriptions datées des époques archaïque et classique se limitent la plupart du temps à un court texte où sont nommés le champion, sa famille, sa cité d'origine, les victoires antérieures de l'athlète, pour se conclure par un remerciement illustrant la piété et la gloire du vainqueur. Mentionnons qu'il n'existe pas, à notre connaissance, de corpus d'inscriptions agonistiques réunissant les épigraphes vouées aux athlètes, si ce n'est la sélection faite par Moretti⁴ (1953) et celle d'Ebert⁵ (1972). Ainsi, l'épigraphie ne peut qu'apporter de minces informations quant aux caractéristiques individuelles des athlètes. Autrement, le chercheur peut également appuyer sa recherche sur les *listes des vainqueurs olympiques*⁶ récemment étudiées et collectées par Paul Christesen (2007). Toutefois, comme le montre Christesen, ces listes chronologiques étaient utilisées pour calculer et baliser le temps et contiennent ainsi surtout des détails chronologiques, comme les dates ainsi que les noms des vainqueurs et parfois un contexte d'évènements historiques marquant l'année des Olympiades⁷. Ces listes ne sont donc pas d'un grand recours pour documenter le portrait physique et psychique de l'athlète grec puisqu'elles ont conservé de ceux-ci uniquement leurs noms mais taisent leurs caractéristiques individuelles.

commentaires sur le sujet sont généralement connexes et détachés de leurs oeuvres. De plus, nous n'avons aucune source qui nous laisserait croire que ces auteurs auraient pratiqué eux-mêmes l'athlétisme.

³ La base de données épigraphiques PHI nous permet d'avoir accès à plus de 500 résultats de recherche impliquant le radical « *gumn-* ». Une centaine de ceux-ci réfèrent au lieu d'entraînement (*gymnasion*) ou aux gymnasiarques (*gymnasiarchoi*). On retrouve également 71 occurrences comprenant le mot ἀθλητής, tous cas confondus.

⁴ L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche*, Rome, 1953.

⁵ J. Ebert, *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen*, Berlin, 1972.

⁶ Ces listes de vainqueurs olympiques ont été reconstituées à partir de l'étude des écrits de 24 auteurs différents. P. Christesen, *op. cit.*

⁷ Christesen identifie trois types de listes de vainqueurs : des catalogues contenant simplement le nom des vainqueurs olympiques, des catalogues « chronographiques » contenant les noms des vainqueurs ainsi que des informations chronologiques et finalement les chroniques olympiques contenant le nom des vainqueurs, des éléments chronologiques ainsi que des informations historiques de la même époque.

Ainsi, face aux différentes limites imposées par ces sources, l'analyse de la poésie épinicique semble être la façon la plus appropriée pour discerner les attributs physiques et moraux des athlètes grecs et vérifier si une harmonie de corps et d'esprit appartenait aux qualités appréciées de l'athlétisme. En effet, fondateurs du style poétique des *Épinicies*, les poètes archaïques Simonide, Pindare ainsi que le poète classique Bacchylide se sont spécialisés dans la composition d'*Odes triomphales* destinées aux athlètes victorieux des compétitions panhelléniques. Offrant leurs services aux cités d'attache des athlètes victorieux ainsi qu'à leurs familles, ces poètes proposaient de composer des odes vantant les mérites du sportif et la grandeur de sa victoire. Soulignons donc que les *Épinicies* ne sont pas des poèmes désintéressés mais au contraire, puisque rémunérées, ces oeuvres cherchent à mettre en valeur l'athlète en présentant de longues descriptions avantageuses de celui-ci sous des traits que l'on peut croire plus ou moins véridiques. Que les qualités athlétiques vantées par les poètes soient véridiques ou non nous importe peu ici. Il est évident que ces descriptions répondent à un style poétique où l'athlète apparaît sublimé à l'image d'un dieu, la gloire du vainqueur rayonnant également sur sa famille et sa cité d'origine. Les évocations mythologiques omniprésentes dans ce type de poèmes viennent d'ailleurs renforcer l'idée que l'athlète victorieux possède des qualités divines. Ce qui nous intéresse donc ici est d'analyser la façon dont est présenté l'athlète physiquement et moralement à travers ces descriptions idéalisées. Car si l'harmonie du corps et de l'esprit a été à la base d'un idéal athlétique admiré de la société grecque, comme l'affirment actuellement plusieurs historiens, il serait logique de trouver les traces de cette vision holistique de l'athlète à travers l'imaginaire grec et ainsi à travers les vers des poètes épiniciques qui vantent les plus belles et honorables des qualités que l'on donne aux vainqueurs. Qu'elles soient véridiques ou non.

Certes, il nous est parvenu, à travers le temps, peu de vestiges de l'abondante production d'*Épinicies* composées entre la fin du VI^e siècle et le début du Ve siècle. Du présumé fondateur de ce style poétique, Simonide, nous conservons aujourd'hui quelques fragments d'un plus vaste répertoire qui aurait originalement tenu en sept livres⁸. Du neveu de Simonide, Bacchylide, nous avons conservé 16 odes triomphales, dont plusieurs sous une

⁸ Voir J. Duchemin, L. Bardollet, J. Irigoin, « Épinicie » dans *Bacchylide : Dithyrambes, Épinicies, Fragments*, Paris, Belles Lettres, 1993. Les auteurs présentent un survol du style littéraire des Épinicies et de leurs principaux auteurs.

forme très lacunaire, et quelques fragments disparates. Finalement, des 17 livres poétiques⁹ de Pindare, concurrent de Bacchylide, nous avons gardé, entre autres, les quatre livres voués aux *Épinicies* dont l'ensemble serait, semble-t-il, assez complet¹⁰. Ces quatre livres qui correspondent chacun aux quatre grandes compétitions athlétiques, soit *olympiques*, *pythiques*, *néméennes*, *isthmiques*¹¹, offrent 45 odes au total.

Assez longues, détaillées et composées dans un style lyrique choral riche, proche de l'épopée, les *Épinicies* de Pindare sont, à elles seules, inestimables pour recomposer le portrait idéalisé de l'athlète victorieux. Pour obtenir un panorama plus complet du sujet et éviter de nous leurrer par des caractéristiques pouvant être spécifiques à un auteur, nous comparerons le corpus pindarique aux *Odes triomphales* de Bacchylide, pour voir la place accordée respectivement aux qualités physiques et morales de l'athlète chez l'un et l'autre des auteurs. L'harmonie du corps et de l'esprit s'inscrit-elle parmi les qualités athlétiques admirées des poètes épiniciques et de leurs auditeurs ? Et si oui, comment s'exprime-t-elle ?

2.1. Le corps et l'esprit de l'athlète chez Pindare

Ce que nous connaissons de la vie du plus célèbre¹² des poètes lyriques choraux grecs, Pindare, mêle réalité et fiction. Nous savons que sa naissance coïncide avec la fête pythique qui aurait pu avoir lieu en 521 ou 517 av. J.-C. Originaire de la cité de Thèbes, Pindare est issu d'une famille aristocratique, celle des Égides, qu'on dit être héréditaire de la prestigieuse race (mythologique) des Doriens. Né dans une période de changements importants, Pindare assiste assurément au déclin graduel du pouvoir politique que détenaient tyrans et grandes familles aristocratiques à la tête des diverses cités du monde grec. Déjà à Athènes en 507 av.

⁹ Seuls les *Épinicies*, les *Fragments* et une partie des *Péans* nous sont parvenus par le biais des savants alexandrins. Pindare, *Œuvres I, Olympiques*, texte et trad. A. Puech, Les Belles-Lettres, Paris, 1922, p.X.

¹⁰ Selon A. Puech, *ibid.*, p.XII-XIII. Notons que quelques *épinicies* ont été seulement retrouvées sous forme de fragments. Dans l'ensemble, les odes aux vainqueurs sont somme toute complètes.

¹¹ Respectivement : à Olympie, à Delphes, à Némée, à Corinthe. Pour plus de détails sur l'emplacement des Jeux et leurs déroulements voir *ibid.* p.II.

¹² Déjà dès l'Antiquité, Pindare était considéré comme l'un des plus célèbres poètes grecs. Il reste aussi souvent le préféré des historiens et littéraires contemporains comme Ygaunin par exemple. Voir J. Ygaunin, *Pindare et les poètes de la célébration*, Paris, Minard, 1997, p.57.

J.-C., Clisthène posait les premiers jalons d'une réforme sociale et politique qui mena à l'instauration d'une nouvelle organisation politique : la démocratie. Certainement encore trop jeune, à ce moment, pour prendre réellement conscience des enjeux politiques qu'amène cette révolution ainsi que des rivalités politiques qui en découlent, on se doute toutefois qu'il a vécu les événements des Guerres médiques alors que Thèbes s'alliait à l'Empire perse contre Athènes et la coalition des cités grecques. Les odes du poète rappellent d'ailleurs par moment l'impact de la guerre et célèbrent la victoire de la liberté défendue par Athènes. Au service des riches et puissants du monde grec, Pindare est perçu comme un aristocrate modéré¹³, un artiste prudent dont les opinions politiques ne doivent pas provoquer le déplaisir de futurs clients. Dans un style toujours grandiose où les odes suscitent une imagerie héroïque, Pindare offre à qui en avait les moyens la création d'un « monument de mots¹⁴ » commémorant la victoire d'un athlète lors d'une fête où poésie, musique, chant et danse se combinent pour assurer l'immortalité du champion.

Les odes composées par Pindare fournissent de précieuses descriptions des qualités physiques et morales que sont censés posséder les athlètes victorieux. Présentées dans des évocations sommaires, les descriptions de ces qualités ont comme objectifs de souligner la prédisposition physique et morale de l'athlète à la victoire. La victoire est ainsi présentée comme l'aboutissement inévitable de la vie de l'athlète puisque celui-ci possède une excellence naturelle lui permettant de s'afficher comme le meilleur. La poésie pindarique ne témoigne donc pas des rudiments de l'entraînement sportif¹⁵ mais, au contraire, elle montre l'athlète

¹³ J. Ygaunin, *ibid.* p.56.

¹⁴ Nous reprenons ici les mots de Segal : « Les odes de Pindare et Bacchylide qui célèbrent une victoire dans ces jeux [les Jeux panhelléniques] montrent à l'homme qui l'a remportée l'image du héros idéal telle qu'elle ressort des mythes paradigmatiques repris par le poète. ... Ce que veut créer l'ode à la victoire c'est un " monument de mots " qui ait la solidité, la beauté, la pérennité de ce type d'ex-voto [les ex-voto offerts pour couronner les victoires athlétiques comme l'Aurige de Delphes].» C. Segal, « L'homme grec, spectateur et auditeur » dans *L'homme grec*, dir. Vernant, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p.286.

¹⁵ Visa-Ondarçuhu soutient le contraire. Elle s'appuie sur l'analyse de plusieurs mots grecs comme *káματος*, *móchthos* et *pónos* pour montrer que l'entraînement physique des champions était reconnu chez Pindare. Elle soutient également que ses poèmes offrent une visibilité aux entraîneurs des champions pour, encore une fois, reconnaître l'entraînement de l'athlète. Voir V. Visa-Ondarçuhu, *L'image de l'Athlète*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p.121-122. Notre opinion diverge à ce sujet. Nous considérons que les évocations aux travaux des pédotribes ne sont pas vouées à présenter réellement l'entraînement athlétique mais plutôt à

comme un vainqueur inné dont la vie est exemplaire à tous points de vue. Entrecoupées de récits mythologiques rappelant la vie de l'athlète vanté, les descriptions physiques et morales ne s'intéressent pas aux caractéristiques réelles qui sont propres à chacun des vainqueurs. Si le poète décrit toutefois quelques péripéties précises entourant les victoires athlétiques, les qualités des athlètes sont, pour leurs parts, assez génériques et se répètent d'une ode à l'autre. Identifier ces qualités récurrentes nous permet ainsi de mieux connaître quelques-unes des caractéristiques fondamentales de la figure de l'athlète qui étaient appréciées de Pindare et de ses clients.

2.1.1 Une célébration de l'athlète vertueux

L'athlète victorieux vanté par Pindare est loin d'être un simple sportif dont les performances athlétiques ont surpassé les efforts de ses adversaires. L'athlète est victorieux certes par l'excellence de sa performance aux Jeux mais avant tout par l'excellence de sa vertu tout au long de sa vie. En effet, on constate que, chez Pindare, la victoire sportive est indissociable de l'excellence morale, les champions des Jeux apparaissant nécessairement comme des hommes bons qui triomphent souvent du caractère vil de leurs opposants. Personnalisées çà et là pour refléter la vie du vainqueur, les odes de Pindare nous décrivent parfois en quelques mots les traits de personnalité du sportif ou encore les hauts faits de sa vie. Dans un ensemble d'éloges disparates, certaines qualités morales se trouvent toutefois vantées avec récurrence par le poète, nous permettant de deviner l'aspect indispensable de ces caractéristiques quant à la figure idéalisée de l'athlète classique.

Qualité morale, c'est avant tout l'*aretè*¹⁶ des athlètes, l'*excellence*, ou comme le traduit Savignac¹⁷ la *vaillance* qui est célébrée avec insistance¹⁸ par Pindare. C'est le cas pour

montrer que l'athlète avait un talent inné reconnu même par ses entraîneurs. Par exemple voir *Olympiques X*, 20 cité dans *infra.*, p. 44-45.

¹⁶ Selon Lee, l'*aretè* chez Pindare est synonyme d'une excellence non seulement athlétique mais aussi, plus largement, d'une excellence humaine. Elle est le symbole d'accomplissement complet de l'homme. L'auteur

Hiéron de Syracuse, champion de la course de quadriges, qui « garde le sceptre thémistéen en Sicile profuse d'ouailles, cueillant les cimes de toutes vaillances (*aretân pasân*)¹⁹ ... » tout comme pour le lutteur Timasarque d'Égine qui « [à la boxe] et au pancrace ... a gagné, en Épidaure, double vaillance triomphante (*díplóan nikônt' aretân*)²⁰ ... » À la troisième olympique, c'est l'*aretê* de Théron l'Agrigentin, vainqueur à la course de chars, qui est vantée : « ... aujourd'hui au comble par ses vaillances (*aretaîsin*) Théron vient toucher de son fond les stèles d'Héraklès²¹. » Ces quelques extraits montrent donc clairement que la victoire n'est pas simplement l'histoire d'un moment de performance athlétique mais, au contraire, est la récompense d'une *aretê* globale, entretenue par l'athlète. Qui plus est, la performance athlétique n'était pas toujours elle-même source de gloire. On sait, par exemple, que la plupart des champions équestres ne participaient pas eux-mêmes aux compétitions athlétiques. Toutefois, en tant que propriétaires des attelages, ceux-ci remportaient la victoire et c'est leur *excellence* qui était célébrée par les *Épinicies*. Car, en effet, chez Pindare, on ne s'improvise pas champion. C'est grâce à une prédisposition naturelle pour l'*excellence* que l'homme obtient la victoire. Le poète l'explique clairement au sujet du jeune boxeur, Agésidame Lokrien : « ... [il] est né pour la vaillance (*phúnt' aretâi*), vers une gloire colossale peut l'entraîner un homme, avec les mains de Dieu²². » Cette idée d'*aretê* innée est également reprise à propos de Mélissos de Thèbes, vainqueur au pancrace et à la course de chevaux :

identifie trois facettes de l'*aretê* chez Pindare. D'abord, il voit qu'elle est le résultat du dévouement complet de l'athlète à la victoire. L'*aretê* des champions s'exprime aussi par la connaissance des limites humaines. Sans excès, ceux-ci mènent leurs vies vers les plus glorieuses limites de l'humanité. Finalement, selon Lee, l'*excellence* pindarique est marquée par le développement de qualités physiques et morales qui font des champions un modèle d'accomplissement humain. Voir H. M. Lee, « Athletic *arete* in Pindar », *The Ancient World*, 7, 1983, p.31.

¹⁷ Pour nos analyses, nous avons utilisé principalement la récente traduction de J.-P. Savignac sauf indication. Pindare, *Oeuvres complètes*, Paris, La Différence, 1990.

¹⁸ On la retrouve vantée entre autres dans l'*Olympique I, II, III, V, VII, VIII, X et XIII*.

¹⁹ Pindare, *Olympiques I*, 11-12.

²⁰ Pindare, *Néméennes V*, 52. On comprend que puisqu'il a été vainqueur à la boxe et au pancrace, on vante son excellence dans les deux épreuves.

²¹ Pindare, *Olympiques III*, 40. Puech traduit : «... est allé le plus loin dans la voie des vertus. Son élan l'a porté jusqu'aux colonnes d'Hercule.» L'ode rapproche Théron de plusieurs personnages mythologiques dont les prouesses athlétiques sont reconnues : les Dioscures et Héraklès. Héraklès aurait, selon Pindare, confié la présidence des Jeux olympiques aux Dioscures.

²² Pindare, *Olympiques X*, 20. Puisque Agésidame est un enfant boxeur, on peut penser que l'homme censé l'amener vers la victoire est son entraîneur. On sent ici que le jeune boxeur possède un talent inné que l'on souhaite voir s'épanouir.

Mélistos a d'un double exploit la part pour tourner vers la joie douce son coeur; dans les vaux de l'Isthme il a reçu les couronnes et dans la creuse vallée du lion à l'ample poitrail il a crié «Thèbes» en remportant la course hippique ; des siens hommes, la vaillance innée (*aretàn sùmphuton*) il ne désavoue pas²³.

Ainsi, si Pindare rappelle rarement les modalités de la victoire athlétique, celui-ci insiste sur l'aboutissement de la compétition, la victoire, en montrant qu'elle est avant tout le fruit d'une *aretê* cultivée. D'ailleurs, on ne voit aucune différence chez Pindare entre le champion équestre qui fournit uniquement l'attelage et les autres qui accomplissent eux-mêmes l'effort athlétique, nous laissant croire que les qualités célébrées par le poète sont beaucoup plus attachées à l'individu célébré qu'à l'effort physique investi.

Outre le fait d'être au summum de l'*aretê*, on constate que les athlètes victorieux dont Pindare fait l'éloge sont souvent dotés d'une droiture morale ainsi que d'une honnêteté exemplaire. En effet, le poète souligne entre autres que le lutteur victorieux Alkimédon a « ... l'esprit droit (*orthai phreni*)²⁴ et sans erreur (*mê parà kairón*)²⁵ ... », alors qu'Arkésilas, champion au char, « ... marche dans la justice (*erchómenon en dika*)²⁶ ... ». Ajoutant à sa vertu et à sa droiture, l'athlète victorieux de Pindare possède souvent un caractère tempérant et humble qui rehausse la noblesse du personnage : « Car il [le boxeur Diagoras] va droit (*euthuporei*), sa route ennemie de l'excès (*húbrios echthràn hodòn*), instruit dans les lumières (*sápha daeis*) dont les esprits droits (*orthai phrènes*) de ses excellents pères usaient²⁷. »

De plus, sachant que la majorité des athlètes célébrés par Pindare étaient issus d'une classe sociale noble et fortunée²⁸, l'analyse des odes pindariques révèle les efforts du poète pour

²³ Pindare, *Isthmiques III et IV*, 9-14.

²⁴ *φρήν* est utilisé pour qualifier la membrane qui enveloppe les organes, dont le coeur. Dans la poésie et la tragédie le mot réfère au siège des sentiments, des pensées ou de la volonté. On le traduit alors par *esprit* ou *intelligence*. Chez Homère *φρήν* désigne le coeur ou l'âme emplie d'émotion. Voir J. Frère, *Ardeur et colère : Le thumos platonicien*, Paris, Kimé, 2004, p.25.

²⁵ Pindare, *Olympiques VIII*, 23-24. Notons que le coureur Hippokléas est aussi vanté pour son « âme droite (*nóos orthós*) » dans la *Pythique X*, 78.

²⁶ Pindare, *Pythiques V*, 14.

²⁷ Pindare, *Olympiques VII*, 91.

²⁸ Ce point a été discuté chez les historiens et semble avoir été adopté à la majorité. Voir entre autres J. Ygaunin, *op. cit.*, p.19.

mettre en évidence le prestige de cette élite. D'ailleurs, les éloges de la richesse et la noblesse de ces « athlètes-aristocrates » apparaissent toujours légitimés par la générosité et la bienveillance dont ils font état. Au service de plusieurs tyrans d'Agrigente, Pindare souligne leur bonté, comme pour Théron : « ... n'a pas enfanté en cent ans plus bienfaiteur de coeur (*euergétan prapísin*²⁹) et plus généreux de main (*aphthonésterón te chéra*) que Théron³⁰. » Xénocrate, quant à lui, est dépeint comme un dirigeant qui entretient une certaine proximité avec le peuple d'Agrigente puisqu'il possède : « [un] esprit si doux (*glukeîa phrên*) au fréquenter des commensaux³¹... » et qu'il « ... retient au-delà des hommes sa douce humeur (*orgàn glukeîan*) ! Vénérable était-il au commerce du peuple (*aidoîos ên astoîs homileîn*)³² ... » Cette description avantageuse des tyrans d'Agrigente rappelle d'ailleurs la générosité que Pindare attribue à Hiéron de Syracuse : « ... [il] gouverne à Syracuse en roi, doux envers les habitants (*praús astoîs*), sans envie pour les bons et pour les hôtes père admiré³³. » Ainsi, si le pouvoir politique accorde du prestige à certains athlètes, on constate que c'est surtout la générosité et l'attitude charitable de ceux-ci qui sont retenues par des louanges récurrentes.

Enfin, une dernière qualité morale semble ressortir significativement des mérites que Pindare attribue à l'athlète victorieux : celle du respect du patrimoine familial prestigieux. En effet, si la plupart des vainqueurs athlétiques semblent avoir hérité de la victoire par leur patrimoine ancestral, qu'il s'agisse d'un père, d'un frère, d'un oncle ou tout simplement d'un ancêtre mythologique, le poète porte attention à souligner le respect de l'athlète pour sa famille ainsi que sa volonté de préserver les vertus familiales. Cette idée s'illustre d'ailleurs clairement dans la description que Pindare fait du lutteur Alkimédon :

... lui [Alkimédon] qui par la faveur d'un Démon et aussi sans faillir en bravoure sur quatre corps de garçons s'est défait du retour exécrationnel, de la langue sans honneur et du

²⁹Le terme *πραπίς* est utilisé anatomiquement pour désigner le diaphragme. De façon imagée, les Grecs utilisent le mot pour désigner le coeur ou l'âme. En ce sens, le terme indique le siège de la sensibilité, l'intelligence et la sagesse. Pour Jean Frère, *πραπίς* est utilisé chez Homère pour qualifier le coeur sensible. J. Frère, *op. cit.*, p.33.

³⁰Pindare, *Olympiques II*, 91.

³¹Pindare, *Pythiques VI*, 51.

³²Pindare, *Isthmiques II*, 35.

³³Pindare, *Pythiques III*, 70.

sentier obscur, au père de son père a insufflé la fougue, adversaire de la vieillesse,
Hadès oublie-t-il³⁴...

Une présentation similaire est faite d'Hippokléas de Thessalie double champion à la course : « ... c'est grâce à tes soins, [Apollon], qu'il a gagné ainsi, et sa qualité (*suggenês*) a suivi les menées de son père qui fut deux fois vainqueur Olympique aux armes heurtguerres d'Arès³⁵... » D'ailleurs, Pindare conclut l'ode d'Hippokléas en stipulant : « Ses frères louerons-nous, les preux, car ils portent haut la tradition (*nómon*) des Thessaliens et la magnifient³⁶... » laissant ainsi refléter sa victoire sur l'ensemble de sa région en le montrant comme digne représentant des moeurs de son pays. Qu'il vante « l'illustre lignage³⁷ » d'Alkimidas, la « très divine allée des ancêtres³⁸ » de Sogénès, la « race très renommée [de] bon joueurs³⁹ » de Théaios ou « l'illustre famille à la lutte et au rogue pancrace⁴⁰ » d'Aristagoras, Pindare n'épargne aucun compliment à la famille du vainqueur. Si on peut penser que dans certains cas, c'est la famille de l'athlète qui commande l'ode du poète, récoltant ainsi sa part de prestige en voyant ses qualités chantées⁴¹, on voit que le respect du lignage familial fait partie du devoir moral du champion puisque c'est cet héritage qui l'a prédisposé à la victoire.

Ainsi, par la récurrence avec laquelle sont vantées certaines qualités morales dans la poésie pindarique, le poète nous offre un panorama des qualités importantes que l'imaginaire social grec attache à la figure de l'athlète victorieux et pour lesquelles le champion était reconnu et apprécié du public. Remarquons que ces qualités morales, *l'excellence*, la droiture, la générosité et le respect du patrimoine familial ne sont en rien des qualités qui se rapportent à

³⁴ Pindare, *Olympiques VIII*, 67. Notons ici qu'Alkimédon s'éloigne du « sentier obscur » ce qui nous offre un parallèle intéressant avec les athlètes qui « marche[nt] sur la droite route ». Voir *supra*, p.45-46.

³⁵ Pindare, *Pythiques X*, 11.

³⁶ Pindare, *Pythiques X*, 70.

³⁷ Pindare, *Néméennes VI*, 60.

³⁸ Pindare, *Néméennes VII*, 92.

³⁹ Pindare, *Néméennes X*, 37.

⁴⁰ Pindare, *Néméennes XI*, 21.

⁴¹ Ce point est d'ailleurs étudié par A. Duploux dans *Le prestige des élites : Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre le Xe et Ve siècles avant J.-C.*, Paris, Belles Lettres, 2006. Voir particulièrement chapitre 3 «Récupérer la mort» et chapitre 5 «S'inscrire dans l'espace».

la pratique sportive. Il est d'ailleurs difficile de déterminer si, à travers ces qualités, Pindare vante avant tout l'athlète victorieux ou l'homme public, puisque souvent le champion était un homme important de la scène sociopolitique, comme dans le cas des tyrans syracusains.

2.1.2 Le corps athlétique du vainqueur

Dans ses *Odes triomphales*, Pindare prend également soin de valoriser le corps des athlètes victorieux. Ces occurrences sont toutefois éparses, succinctes et beaucoup moins nombreuses que les allusions du poète à leur *excellence*. Bien que Pindare se désintéresse de l'action athlétique concrète, celui-ci apporte tout de même une certaine attention à la qualité physique des champions. En effet, le poète mentionne quelquefois la qualité de l'anatomie du sportif. Même si l'athlète obtient la victoire avant tout par sa morale plutôt que par son corps, les qualités physiques de celui-ci, qu'il s'agisse de l'agilité, de la force ou de la beauté, viennent rehausser çà et là les éloges de Pindare, sans jamais interférer avec la trame narrative du poème.

Parmi les caractéristiques physiques de l'athlète jugées élogieuses, Pindare fait quelques références à l'agilité des pieds des champions. Pour Agésias, vainqueur au charriot, le poète nous dit qu'il a un « pied enchanté⁴² » alors que le coureur Ergotélès a obtenu : « ... la gloire méritée par [s]es pieds agiles⁴³... » Si pour les coureurs on valorise la vitesse et l'agilité des pieds, la force de mains des lutteurs et boxeurs est, quant à elle, mise de l'avant comme pour Épharmostos qui est « ...né divinement fort de mains, dextre-membré, regardant la force⁴⁴... » ou pour le boxeur Diagoras qui « ... au poing a trouvé la vaillance (*te pùx aretàn*)⁴⁵... » L'un n'empêchant pas l'autre, le coureur Hippokléas est présenté comme possédant mains et pieds

⁴² Pindare, *Olympiques VI*, 8.

⁴³ Pindare, *Olympiques XII*, 67. Trad. de Puech.

⁴⁴ Pindare, *Olympiques IX*, 111. Une description similaire est fournie dans la dixième *Olympique X*, 99 : «...l'enfant adorable d'Arkhestrate j'ai loué, que j'ai vu vaincre à force de main...».

⁴⁵ Pindare, *Olympiques VII*, 89.

habiles : « ... grâce à ses mains et à la valeur de ses pieds, vainqueur, a conquis par son cran et sa force (*tólmai kai sthénei*), les prix les plus grands⁴⁶... »

De plus, la beauté des athlètes est aussi, à quelques reprises, digne d'éloges. Toutefois, comme on le verra, cette beauté est rarement vantée sans qu'elle ne vienne directement rehausser les qualités morales du sportif. En effet, on trouve seulement une occurrence dans les *Épinicies* de Pindare où le poète célèbre la beauté purement physique de l'athlète. C'est pour le pugiliste Agésidame que le poète dit : « J'ai loué le fils aimable d'Archestrate, que j'ai vu, de ses bras vigoureux, vaincre près de l'autel d'Olympie, ce jour-là, dans l'éclat de cette beauté (*idéai te kalòn*), dans la fleur de cette jeunesse (*ôrai te kekraménon*)⁴⁷... » Bref mais éloquent, cet extrait diffère singulièrement des références où Pindare présente la beauté de l'athlète comme irradiant des vertus morales de celui-ci.

Par le peu de références mises en lumière, on voit donc que Pindare manifeste un faible intérêt, non seulement, pour l'apparence concrète des champions mais aussi pour leurs capacités physiques. Toujours génériques et vagues, les descriptions physiques que présente le poète ne permettent jamais de distinguer un athlète d'un autre. Excluant tous détails descriptifs qui nous permettraient de reconstituer un portrait réaliste de l'athlète victorieux, comme la taille, la corpulence, la couleur de peau ou de cheveux, etc., les champions chantés par Pindare apparaissent tous comme des hommes agiles, forts et excellents. La victoire étant possiblement assez belle en soi pour faire oublier toutes imperfections physiques, quelles qu'elles soient. On peut aussi penser qu'il n'y a pas de nécessité pour Pindare de vanter le physique du champion puisque c'est évidemment pour son corps que l'athlète reçoit la victoire. En vantant les qualités psychiques du vainqueur plutôt que les qualités physiques évidentes de tous, Pindare tente peut-être ainsi de se démarquer des autres poètes qui relatent les seuls faits athlétiques.

⁴⁶ Pindare, *Pythiques X*, 23. Il semble que le poète réfère ici au père d'Hippokléas qui a été lui-même champion athlétique. Le texte présente ici une ambiguïté. Il est aussi fort plausible que les qualités vantées soient celles d'Hippokléas. Étant vainqueur à la course, il ne serait pas surprenant que l'on vante la vitesse de ses pieds.

⁴⁷ Pindare, *Olympique X*, 100. Trad. de Puech.

2.1.3 Une harmonie du corps et de l'esprit de l'athlète ?

Les *Odes* de Pindare sont souvent pointées par les historiens contemporains⁴⁸ comme le meilleur témoignage que nous fournit le passé sur la gloire qui couronnait les vainqueurs des Jeux. Si, comme nous l'avons vu au précédent chapitre, l'idée que les athlètes grecs entretenaient une harmonie du corps et de l'esprit est assurément fort répandue dans l'historiographie récente, aucune étude des sources antiques ne s'est faite – à notre connaissance – pour trouver les traces d'un tel concept, outre une courte tentative faite par Young⁴⁹ en 2005. Après avoir vu les descriptions des qualités morales et physiques que Pindare attribuait aux champions, regardons les occurrences qui présentent avantagement le corps et l'esprit de l'athlète simultanément.

Si l'on voulait voir, chez Pindare, une harmonie du corps et de l'esprit présentée de façon explicite, seulement huit extraits⁵⁰ pourraient se prêter au jeu sur l'ensemble des 45 odes. En effet, à quelques occasions, l'auteur présente la beauté de l'athlète comme un reflet de ses excellentes « actions ». Dans sa troisième *Néméenne*, Pindare dit d'Aristokleidès que : « ... par sa beauté et son exploit qui lui ressemblent (*eôn kalòs érdôn t' eoikóta morphâi*) il accède aux plus hautes noblesses⁵¹ ... » alors qu'à la huitième *Olympique*, il disait d'Alchimédon qu'il était : « ... beau à voir (*esorân kalós*) et, sans que son acte (*érgô*) démentît sa semblance (*eîdos*)⁵²... » Pour Épharmostos, Pindare choisit des mots similaires en le décrivant comme un : « ... homme ineffable en beauté (*hupérphaton morphâi*) comme en

⁴⁸ Par exemple chez N. Spivey, *The Ancient Olympics*, New York, Oxford University Press, 2012, p.141. Quant à l'admiration que les intellectuels vouent à l'oeuvre de Pindare, il est difficile de ne pas citer Jaeger qui offre un sous-chapitre entier à l'étude des *Épiniques* pindariques : « Les athlètes que ces oeuvres dépeignent avec toute la vigueur harmonieuse et la perfection de leur noblesse, vivent, sentent et parlent à nouveau pour nous dans la poésie de Pindare – une poésie dont l'énergie spirituelle et la gravité religieuse nous touchent encore avec cette force étrange qui caractérise les seuls chefs-d'œuvre uniques et irremplaçables de l'esprit humain. » W. Jaeger, *Paideia : La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988 (1934 1^{er} éd.), p.248.

⁴⁹ Young étudie dans un court article la question de l'harmonie du corps et de l'esprit chez les Grecs antiques. Celui-ci questionne surtout la figure de Platon souvent présenté comme un philosophe sportif. Voir D. Young, « Mens Sana in Corpore Sano ? Body and Mind in Ancient Greece », *The International Journal of the History of Sport*, 22, 1, 2005. Cet intérêt était également à la base d'un chapitre à part entière de son livre *A Brief History of the Olympic Games*, 2004.

⁵⁰ Il s'agit des extraits présentés *infra*.

⁵¹ Pindare, *Néméennes III*, 19.

⁵² Pindare, *Olympiques VIII*, 19.

exploits (*érgoisi*)⁵³ ... », rappelant plus tard dans le même ton l'ovation suivant sa victoire : « ... sous quelle clameur il traversa le rond, juvénile et beau (*hōraíos kai kalòs*), très bel exploit accompli (*kállistá te rhéxais*)⁵⁴ ! » Ici les mots utilisés pour qualifier « l'exploit » sont tous construits à partir⁵⁵ du nom *érgon* que l'on traduit généralement par *acte* ou *oeuvre*. Toutefois, dans son étude du terme *érgon* chez Pindare, l'historien Raymond Descat montre que cet *érgon* ne désigne pas seulement un résultat d'une action (ici la victoire) mais également tous les actes ayant mené à ce résultat⁵⁶. Est-ce que cet *érgon* des champions réfère non seulement à leur victoire mais aussi aux qualités morales qui les y auraient prédisposés ? Il est difficile de l'affirmer. Certes, l'utilisation majoritaire du singulier semble insister sur le résultat final des actions, soit la victoire.

À ces extraits répétitifs et peu convaincants, on peut ajouter quelques occurrences, certes plus hétéroclites, qui peuvent montrer que l'athlète possède à la fois morale et excellence physique. Remémorant le succès du pancratiaste Phylakidas, Pindare laisse entendre que ce dernier a cueilli la victoire : « ... de ses mains (*chersi*), adroit (*dexión*); de son esprit (*noô*), adversaire (*antípalon*)⁵⁷. » Cette énumération énonçant le mérite que l'athlète doit à son corps et son esprit n'est d'ailleurs pas sans rappeler la déclaration faite par Psaumis au moment de sa victoire à la course : « Voilà ce que valent mes jambes agiles; mes bras et mon cœur (*êtor*) ne valent pas moins (*ison*)⁵⁸ ! » Bien que les termes *nóos* et *êtor* soient différents⁵⁹, les mots choisis offrent tous deux un sens métaphysique similaire référant au siège des pensées et des émotions de l'athlète et viennent compléter les qualités physiques de celui-ci par un mérite

⁵³ Pindare, *Olympiques IX*, 65.

⁵⁴ *Ibid.*, 93.

⁵⁵ Les verbes (*F*)*é̄rhōw*, (*F*)*p̄é̄z̄w* viendrait du mot (*F*)*é̄rgon* mais aurait disparu rapidement alors que la forme *é̄p̄y-* est devenue usuelle. *é̄rhōn* est le participe de *é̄rhōw* « faire, accomplir » ; *p̄é̄z̄ais* est le participe de *p̄é̄z̄w* « faire, accomplir, exécuter ». Voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.

⁵⁶ « La représentation d'*érgon* est marquée par une sorte d'équivalence entre tous les actes à travers l'existence d'un résultat. » R. Descat, *L'acte et l'effort: une idéologie du travail en Grèce ancienne (8ème-5ème siècle av. J.-C.)*, Presses Universitaires Franche-Comté, 1986, p.77.

⁵⁷ Pindare, *Isthmiques V*, 59.

⁵⁸ Pindare, *Olympiques IV*, 25.

⁵⁹ *Nóos* est utilisé généralement pour désigner *l'esprit* au sens d'*intelligence*, alors que *êtor* désigne le *coeur* non seulement comme organe mais surtout comme siège de la vie et des sentiments. Voir P. Chantraine, *op. cit.* Chez Homère, *êtor* réfère au coeur noble, celui dont émanent les plus nobles pensées et les plus nobles actions. Pour comprendre les différentes nuances du vocabulaire utilisé pour qualifier le coeur et l'âme, voir J. Frère, *op. cit.*

moral. De plus, quelques extraits des *Odes* pindariques montrent le champion comme possédant à la fois beauté et excellence morale. C'est le cas du Thébain Strepsiade, à propos duquel le poète écrit : « ... célèbre le gala avec un hymne chante-doux pour Strepsiade, car il remporte à l'Isthme la victoire au pancrace : par sa force (*sthénei*), stupéfiant (*ékpaglos*), et beau à voir (*ideîn morpháeis*) : il mène vaillance (*aretàn*) qui ne honnit pas sa nature (*phuás*)⁶⁰. » Ailleurs, Pindare formule un avertissement au sportif Aristagoras qui reprend une formulation comparable : « Je béatifie cet homme pour son père Arkésilas, son admirable corps (*thaêtòn démas*), son sang-froid ancestral (*atremían te súggonon*), mais que celui qui a le bonheur et supprime les autres en beauté (*morphâi*), excelle aux Jeux et montre sa force (*epédeixen bían*) se souvienne qu'il se drape de membres mortels⁶¹. » Dans ces extraits, on voit donc que les qualités physiques (la beauté et la force) de ces deux athlètes s'allient à des vertus morales comme l'*aretê* et l'*atremía*⁶², sans que l'auteur ne précise toutefois les liens qui unissent ces qualités.

Peut-on considérer ces références comme des allusions à une harmonie du corps et de l'esprit entretenue par les athlètes grecs dont Pindare aurait été le témoin ? Il nous semble ici nécessaire de préciser notre approche face à ces occurrences pour en juger la portée. Nous avons retenu dans cet examen tous les extraits de l'oeuvre de Pindare qui présentent le corps et l'esprit du champion sur un même plan en donnant une importance égale à ceux-ci. Notre volonté n'est certainement pas ici de sur-interpréter les non-dits du texte, la poésie pindarique étant d'ailleurs propice à nourrir l'imaginaire du lecteur. Nous souhaitons plutôt évaluer la pertinence et l'éloquence de ces extraits comme preuve de l'existence d'une harmonie du corps et de l'esprit dans la culture athlétique grecque classique. D'abord il faut souligner que la faible quantité d'occurrences pouvant illustrer l'harmonie du corps et de l'esprit des athlètes victorieux, logées au sein d'un corpus assez vaste, semble discréditer toute tentative d'établir ce phénomène comme une norme. Disparates, ces extraits concernent uniquement

⁶⁰ Pindare, *Isthmiques VII*, 20.

⁶¹ Pindare, *Néméennes XI*, 11. Il y a encore ici une ambiguïté dans le texte. Le poète parle-t-il de « l'admirable corps » du père ou du fils ? Nous croyons qu'il vante ici le champion Aristagoras.

⁶² ἀτρεμία est l'état de celui qui ne tremble pas.

une minorité de champions, pour la plupart lutteurs ou pancratiastes. D'ailleurs souvent énoncés dans des termes différents et dans des formulations variées, ces extraits ne renvoient pas assurément à une même idée. De plus, notons le caractère évasif des passages présentés qui ajoute à la difficulté d'interprétation. Bien que ces quelques extraits illustrent simultanément les qualités physiques et psychiques de l'athlète, le poète ne laisse pas voir le lien concret qui lie les deux entités et qui pourrait laisser croire à une interdépendance de celles-ci. Si Pindare semble effectivement valoriser l'athlète possédant à la fois beauté physique et vertu morale, avoir une belle apparence physique n'apparaît toutefois pas comme une caractéristique essentielle de la figure de l'athlète victorieux, celui-ci rayonnant surtout par son *aretê*.



Nous pouvons donc tirer plusieurs constats de cette étude du traitement du corps et de l'esprit athlétique chez Pindare. Premièrement, il faut insister sur l'image générale de l'athlète qui se distingue chez Pindare, celui d'un homme qui obtient la victoire athlétique avant tout par son excellence morale. Nous l'avons vu, les éloges du poète sur la morale du champion sont d'une omniprésence frappante. Présenté comme un homme né pour la victoire, l'athlète victorieux possède inmanquablement une excellence (*aretê*) innée à laquelle s'ajoutent souvent d'autres qualités morales tout aussi enviabes. Notre examen nous a permis de connaître quelques-unes de celles-ci présentées de façon récurrente par le poète.

De plus, on constate que le poète n'a que peu de mots pour le corps des champions dont il chante les louanges. À l'occasion, on retient de leurs apparences physiques la virilité de leurs mains ou l'agilité de leurs pieds et encore plus rarement la beauté de leurs traits. Quant aux descriptions mettant simultanément le corps et l'esprit de l'athlète en valeur, elles se font rares. Quoi qu'il en soit, on constate que le champion pindarique est admiré pour ses qualités morales exceptionnelles ainsi que pour son corps victorieux, plus rarement vanté, mais assurément apprécié implicitement. Toutefois, il est difficile de considérer ces évocations de

qualités morales et physiques comme une preuve de l'existence d'un idéal de l'athlète holistique puisque l'auteur ne présente pas de volonté claire de toujours relier corps et esprit dans ses éloges, ce qui laisserait plus facilement croire à un concept à part entière.

Enfin, précisons à nouveau que l'objectif de la poésie pindarique est d'offrir au public une image sublimée de l'athlète victorieux. Offert lors d'une performance théâtralisée comprenant musique, chant et danse, le poème est présenté comme un récit mythique où les gestes du champion rencontrent ceux des dieux. Citons à ce sujet Ygaunin (1997) :

En utilisant allégories, symboles et mythes, l'ode permet de passer du réel au monde idéal, perçu à travers le monde sensible. Les mythes, qu'il s'agisse des dieux ou des héros, par leur éloignement dans le temps et parfois dans l'espace, font vivre dans un monde supranaturel : c'est le monde merveilleux où le divin et l'humain s'entrecroisent⁶³.

Ancrée dans un monde supranaturel où le champion est comparé aux dieux et héros, il n'est pas surprenant que l'image de l'athlète soit en tout point idéalisée. Tant le corps que l'esprit de celui-ci sont dignes d'éloges. D'ailleurs, il n'y a aucune place chez Pindare pour le vice, la faiblesse ou la difformité qui trahirait l'humanité des sportifs vantés. Par cette analyse des mérites athlétiques louangés par Pindare, on retient que le champion pindarique se démarque avant tout par ses qualités morales. Ce portrait de l'athlète diffère par ailleurs de l'image que nous présente Bacchylide.

2.2 Le corps et l'esprit de l'athlète chez Bacchylide

Il est malaisé de connaître la vie du poète Bacchylide. Pour ce faire, nous devons principalement nous appuyer sur l'oeuvre qu'il nous a laissée, à laquelle s'ajoutent quelques commentaires biographiques de contemporains du poète ou d'auteurs postérieurs⁶⁴. On sait que Bacchylide était originaire de Kéos, une petite île cycladique au large de l'Attique. Il serait né vers 507 av. J.-C. et aurait donc été un contemporain, voire même un adversaire, de

⁶³ J. Ygaunin, *op. cit.*, p.123.

⁶⁴ Par exemple, des articles de la *Souda* et de l'*Etymologicum Magnum* fournissent des détails précieux sur la vie du poète.

Pindare. Neveu du poète Simonide de Kéos qui aurait été l'instigateur des *Odes triomphales*, on pense que Bacchylide aurait été formé à la poésie par son oncle dont il était le secrétaire. Son oncle ayant été l'hôte de Hiéron, il est possible que le neveu ait aussi été introduit au tyran de Syracuse, comme en témoigneraient les *Épinicies III, IV et V*, avant d'offrir son art aux citoyens d'Athènes. Par des commentaires laissés par Plutarque, on sait que Bacchylide a vécu en exil dans le Péloponnèse à partir de 452 av. J.-C. Cet exil aurait résulté, selon Duchemin et Bardollet⁶⁵, de « luttes des factions » dans les îles grecques provoquées par des alliances contraignantes avec Athènes ou Sparte qui cherchaient toutes deux à étendre leurs influences sur le monde grec. Bien que la critique ait eu comme habitude de dévaloriser⁶⁶ l'œuvre de Bacchylide en la comparant à la poésie de Pindare, une comparaison certainement injuste vu la forme fragmentaire du corpus bacchylidien, on tend depuis une vingtaine d'années à considérer ses écrits tout aussi favorablement que ceux de son rival et à leur vouer un intérêt équivalent.

S'il nous a été possible d'analyser les qualités physiques et morales que Pindare attache à la figure de l'athlète victorieux, l'œuvre de Bacchylide nous offre toutefois un tout autre défi. En effet, la poésie de Bacchylide s'est rendue jusqu'à nous sous une forme lacunaire. Outre les livres disparus, les textes conservés comportent d'importantes lacunes qui affectent grandement le sens des odes. C'est le cas, entre autres, pour ses *Épinicies* qui sont souvent amputées de plusieurs vers, voire parfois de la majorité de l'ode. Plus encore, dans la plupart des *Odes triomphales* de Bacchylide, la trame narrative échappe même aux tentatives de reconstruction des spécialistes. Malgré ces difficultés d'interprétation qui incombent aux *Épinicies* de Bacchylide, il nous est tout de même possible de retracer quelques qualités physiques et morales associées à la figure du champion athlétique. Certaines différences avec la poésie pindarique peuvent même être constatées. Beaucoup plus axées sur l'action athlétique concrète et sur le monde profane que ne l'est la poésie pindarique, les *Épinicies* de Bacchylide font plus souvent mention des vertus physiques de l'athlète victorieux que de ses

⁶⁵ Voir les commentaires de J. Duchemin et L. Bardollet dans Bacchylide, *Dithyrambes, Épinicies, Fragments*, *op. cit.*, p. XVI-XXII.

⁶⁶ À ce sujet voir V. Visa-Ondarçuhu, *op. cit.*, p.153-154.

qualités morales. Au-delà des différences artistiques qu'attestent les *Odes*, doit-on penser que la perception du corps et de l'esprit du champion chez Bacchylide diffère profondément de celle de Pindare ? Il nous est difficile de l'affirmer puisqu'encore ici, les lacunes importantes des textes de Bacchylide ont pu faire disparaître les descriptions qui rapprocheraient la figure du champion bacchylidien de l'athlète moral de Pindare.

2.2.1 L'excellence du corps athlétique chez Bacchylide

Considérant les difficultés que nous venons d'évoquer quant à l'interprétation des textes de Bacchylide, il est évident qu'on ne peut ici qu'offrir une analyse brève et limitée des qualités physiques et morales attachées au champion bacchylidien. Une lecture minutieuse ses *Épinicies* nous permet toutefois de constater le nombre élevé de références faites par l'auteur quant au physique de l'athlète. Un constat surprenant d'abord à cause de la petitesse du corpus⁶⁷ mais également puisque – nous l'avons vu – le corpus pindarique, lui, offre une abondance d'éloges à la morale des vainqueurs.

En effet, on voit, entre autres, à de multiples occasions la qualité des pieds des athlètes chantée par Bacchylide. Il dit du jeune coureur Lachon de Kéos qu'il hérita ses pieds de Zeus⁶⁸ en plus d'avoir « [le] pied vite comme le vent⁶⁹... » Par ailleurs, sa septième *Épinicie* aussi dédiée à Lachon évoque des qualités physiques similaires sans que l'on puisse véritablement comprendre le sens du vers à cause des lacunes : « ... à Olympie, < ... > avec l'aide de <...> juger la vitesse des pieds agiles chez les Hellènes et la force éminemment puissante des membres⁷⁰. » De plus, le poète vante également les pieds d'un coureur

⁶⁷ Les *Épinicies* de Bacchylide comptent 17 odes et quelques fragments. Comme nous l'avons dit, les odes sont rarement complètes et ainsi plusieurs sont considérablement réduites. Nous nous appuyons ici sur l'édition de J., Duchemin et L. Bardollet. Bacchylide, *Dithyrambes, Épinicies, Fragments, op. cit.*

⁶⁸ Bacchylide, *Épinicies VI*, l.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Bacchylide, *Épinicies VII*. Sont mis entre crochets les lacunes et ajouts des traducteurs à la suite de ces lacunes. Nous avons conservé la méthodologie présentée dans l'édition. Pour plus de détails voir « Établissement du texte » dans Bacchylide, *op. cit.*, p.XLIV.

d'Athènes, dont le nom ne nous est pas parvenu, en stipulant qu'il « ... < fi[t] aussitôt voir > aux Hellènes la rapide impulsion de [s]es pieds⁷¹. »

De façon plus diversifiée, l'auteur présente avantageusement le corps des athlètes victorieux et particulièrement l'excellence de leurs membres grâce auxquels le champion obtient la victoire. C'est le cas d'Argéios de Kéos, jeune pugiliste, dont Bacchylide souligne qu'« ... au combat des bras intrépides, [il] a enlevé la victoire,⁷²... » Le vainqueur au pentathlon, Automédès de Phlonte, obtient quant à lui de nombreux éloges de la part de l'auteur mettant en évidence l'excellence de son corps : « Parmi les Hellènes en un cercle innombrable, tel il fit briller sa stature admirable (*thaumastòn démas*), quand il lança le disque en forme de roue⁷³... » et plus loin « ... telle fut sa force débordante (*huperthúmô sthénei*), quand il plaqua au sol des corps aux membres robustes⁷⁴... » De plus, pour l'ode vouée au pugiliste Pythéas d'Égine, Bacchylide souligne non seulement le corps excellent de celui-ci mais aussi présente une description plutôt concrète du champion en précisant entre autres la longueur de ses cheveux : « ... Tes longs cheveux couverts de couronnes de fleurs épanouies, tu < avances > vers la cité < d'Éaque > ... en faisant paraître ta force invincible (*hupérbion ischùn*), au cours de la lutte au pancrace⁷⁵. » Cette précision de la morphologie de Pythéas rappelle aussi la description que le poète fait d'un champion inconnu d'Athènes à la dixième *Épinicie* : « ... avec l'aide de la Victoire, sur ta tête blonde tu mis le diadème de fleurs, auréolant la vaste Athènes⁷⁶... »

Que ces descriptions soient réelles ou fictives, ces derniers extraits témoignent assurément de l'intérêt porté par Bacchylide quant à la précision du détail concret et montre également sa

⁷¹ Bacchylide, *Épinicies X*, I.

⁷² Bacchylide, *Épinicies II*.

⁷³ Bacchylide, *Épinicies IX*, II.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Bacchylide, *Épinicies XIII*, II.

⁷⁶ Bacchylide, *Épinicies X*, I. Ajoutons à ces descriptions très concrètes un autre passage de la dixième *Épinicie* de Bacchylide au sujet du même coureur inconnu d'Athènes : « <...> il se place sur la limite du stade, avec encore son souffle chaud de tempête; puis il bondit, <couvert ?> d'huile <...> ... ». Bien qu'affecté par des lacunes, ce passage offre, à nos yeux, le même effort de réalisme que les extraits que nous venons de citer.

volonté d'offrir des odes empreintes de réalisme. Cette volonté de réalisme diverge du style pindarique où les descriptions athlétiques se mélangent souvent aux évocations mythologiques et où l'accent est avant tout mis sur le divin plutôt que le profane⁷⁷.

2.2.2 Un athlète moral chez Bacchylide ?

Retrouvons-nous chez Bacchylide l'image d'un athlète moral tel que le présente Pindare ? Bacchylide n'a, lui, que peu de mots pour les qualités morales des champions. Il est évident que les lacunes importantes que comporte son oeuvre ont peut-être amputé les *Épinicies* de plusieurs éloges sur la vertu des athlètes victorieux. Quoi qu'il en soit, l'athlète chez Bacchylide apparaît beaucoup moins sublime que le champion pindarique. En effet, le vainqueur chez Bacchylide est souvent montré au moment de son exploit athlétique et c'est par l'excellence de cet exploit que l'athlète se mérite la victoire. Visa-Ondaçuhu souligne d'ailleurs cette caractéristique des *Épinicies* bachylidiennes :

... le poète nous présente une autre forme de l'image de l'athlète, celle qui se dévoile dans l'action, à travers le spectacle. ... Bacchylide aime d'ailleurs à s'attarder sur les visions d'athlètes durant la compétition⁷⁸.

Il est possible que cette préférence de l'auteur pour l'action athlétique nourrisse son désintéret pour l'abstrait et, de ce fait, un désintéret pour ce qui concerne les mérites psychiques des champions. Quoi qu'il en soit, Bacchylide fait toutefois deux mentions concernant les vertus des champions. En effet, à deux occasions différentes, l'auteur vante les qualités morales de Hiéron de Syracuse. Celui-ci souligne son « âme juste (*phréna euthúdikon*)⁷⁹ » en précisant ailleurs qu'il a « ... montré au monde les plus belles fleurs de la

⁷⁷ Visa-Ondaçuhu abonde également dans le même sens lorsqu'elle analyse la figure de l'athlète chez Bacchylide : « On ne saurait trouver ce détail réaliste chez Pindare, qui donne à l'occasion des visions sur les épreuves, mais prises dans un réseau métaphorique si dense que la description se perd dans l'élaboration poétique. » Elle dit ailleurs : « Bacchylide préserve, à travers la trame descriptive des épreuves, une présence plus immédiate des athlètes, jusqu'à évoquer des circonstances particulières dans le déroulement des concours. » V. Visa-Ondaçuhu, *op. cit.*, p.157-158.

⁷⁸ *Ibid.* p.157.

⁷⁹ Bacchylide, *Épinicies V*, I. « L'âme équitable » de Hiéron rappelle aussi un fragment de l'*Épinicie XIV* ou malgré des lacunes importantes on peut lire « <...> qui <...> ami de l'étranger et équitable <...>. » On ne peut toutefois pas affirmer que ce passage se rapporte à l'athlète vanté, Cléoptolémos.

prospérité (*ólbou*)⁸⁰. » Ce dernier éloge reste toutefois nébuleux puisque le terme *ólbos* peut être utilisé pour désigner le *bonheur* tout comme la *jouissance matérielle*⁸¹.

Si donc l'éloge des qualités morales des champions athlétiques est pratiquement absent des *Épinicies* restantes de Bacchylide, la morale ne se trouve pas pour autant exclue de l'oeuvre de l'auteur. En effet, à plusieurs occasions le poète se fait moralisateur en partageant certains préceptes avec son public. On le voit par exemple discourir sur l'importance de l'*arété* dans sa première *Épinicie* :

Je le dis, je le dirai : la gloire la plus grande appartient à l'excellence (*aretán*). ... Le coeur (*thumôn*) qu'agitent les plus légers soucis, tant que dure sa vie, il en reçoit le prix. L'excellence (*aretà*) est chose pénible. Une fois parfaite, il est juste qu'elle laisse à l'homme, même quand il est mort, la parure si enviée de la gloire⁸².

Ailleurs, Bacchylide tient un langage similaire :

Les vertus (*aretai*) des hommes sont innombrables. Entre toutes, il en est une qui a la première place : celle de qui gouverne d'un coeur juste (*dikaíaisi phrénessin*) ce qui est son bien propre⁸³.

Ainsi, loin d'être complètement désintéressé des questions morales, l'auteur s'inscrit dans un style qui rappelle – mais de loin – celui de Pindare où le poète partage des bribes de sagesse. L'auteur se fait d'ailleurs grave par moment pour montrer la difficulté de l'expérience humaine : « Lourde à porter, l'adversité, quand elle arrive, anéantit l'homme de bien ; l'homme de rien, elle le fait briller, quand il l'a redressée. Chacun a sa part d'honneur⁸⁴. »

On remarque ainsi que, contrairement à Pindare, Bacchylide porte assez peu d'importance à l'éloge des qualités morales des athlètes victorieux ainsi qu'à la description de leurs

⁸⁰ Bacchylide, *Épinicies III*, VII.

⁸¹ Sachant que Hiéron était le tyran de Syracuse, qu'il était donc bien nanti et que Bacchylide a été vraisemblablement l'hôte de Hiéron, nous avons tendance à retenir la deuxième de ces hypothèses. Cette occurrence rappelle d'ailleurs la troisième *Pythique* de Pindare où la générosité de Hiéron est vantée. Voir *supra*, p.46.

⁸² Bacchylide, *Épinicies I*, VII et VIII.

⁸³ Bacchylide, *Épinicies XIV*, I.

⁸⁴ Bacchylide, *Épinicies XIV*, I.

caractéristiques psychiques. L'auteur paraît effectivement prioriser l'action sportive concrète des champions et cherche à rendre un portrait plutôt réaliste de ceux-ci en présentant des descriptions qui imitent le point de vue d'un spectateur au moment de la victoire. Il est évident que ces descriptions sont somme toute sublimées et répondent à l'objectif des poèmes épiniques visant à glorifier l'athlète victorieux, sa famille et sa cité d'attache.



On constate donc que les *Épiniques* de Bacchylide offrent une vision assez différente de celle de Pindare quant au portrait physique et moral de l'athlète victorieux. Il nous semble toutefois imprudent de généraliser ces différences de vision des auteurs en considérant la grande similitude des objectifs et des procédés stylistiques des deux auteurs ainsi que la forme incomplète de l'oeuvre de Bacchylide. Notons seulement la divergence des qualités que les poètes ont choisies de mettre de l'avant pour décrire les athlètes victorieux. Alors que le champion chez Pindare s'illustre comme un homme éminemment vertueux dont la vie témoigne de sa profonde inclination morale, l'athlète victorieux chez Bacchylide est présenté comme un sportif chevronné dont les talents athlétiques éclipsent toute compétition. Bien que les louanges de Bacchylide soient principalement ancrées dans le concret de l'événement sportif, certains thèmes qu'il utilise de façon évasive pour vanter l'athlète le rapprochent de celui de Pindare. Ses odes laissent aussi, en effet, transparaître implicitement la piété des athlètes puisqu'on voit que les victoires sont généralement octroyées par l'accord des divinités⁸⁵. On remarque également que les champions de Bacchylide sont souvent décrits comme représentants du legs familial⁸⁶, un thème identifié de façon récurrente chez Pindare.

⁸⁵ Les vainqueurs sont souvent soutenus par des divinités. Chez Bacchylide, les champions ont l'appui entre autres des Charites (*Épiniqie V, IX, X*), de Zeus (*Épiniqie XIII*) et de la Victoire (*Épiniqie XI, VI*).

⁸⁶ Les liens familiaux des athlètes victorieux sont souvent mis en évidence dans les *Épiniques* de Pindare et Bacchylide. L'athlète est présenté comme un membre illustre de la famille à laquelle sont attachés les autres membres. Dans la plupart des cas, l'athlète est présenté, chez Bacchylide, comme le fils de son père dont le nom est précisé (*Épiniqie VII, XI, XIII, XIV*) et même dans un rare cas comme un beau-frère (*Épiniqie X*).

De plus, si on voit chez Pindare quelques rares occurrences de ce qui pourrait être interprété comme un éloge d'une symbiose du corps et de l'esprit des athlètes victorieux, les *Épinicies* de Bacchylide ne présentent qu'un seul passage qui met sur un même plan le psychique et le physique du vainqueur : « ... Argeios au bras fort, avec le coeur (*thumòn*) de lion, quand ... du combat, les pieds légers ... des < exploits > ancestraux⁸⁷. » Le terme *thumós* est souvent utilisé par les Anciens pour désigner la partie de l'âme impulsive qui échappe au contrôle de la raison⁸⁸. Dans ce cas-ci, l'utilisation du mot n'est pas du tout péjorative⁸⁹ mais au contraire insiste plutôt sur l'ardeur du champion. On voit donc ici le pugiliste Argeios vanté à la fois pour son excellence physique tout comme pour l'ardeur qui émane de son coeur. Ainsi, bien que les *Épinicies* de Bacchylide semblent prioriser les qualités physiques des champions à travers ses portraits athlétiques, on constate que l'auteur ne fait pas non plus une complète abstraction des qualités morales des athlètes, malgré que leurs éloges occupent une place minime au sein du corpus bacchylidien.

2.3 Conclusion

Par cette étude des *Épinicies* de Pindare et Bacchylide, nous avons tracé un panorama des qualités athlétiques du corps et de l'esprit des sportifs qui sont appréciées des auteurs des *Odes triomphales*. Nous avons vu que, pour Pindare, l'athlète est avant tout un homme moral. En effet, l'auteur mentionne de façon récurrente les mérites moraux des champions, dont

⁸⁷ Bacchylide, *Épinicies I*, VII.

⁸⁸ À ce sujet voir l'étude de Joubaud sur la vision de l'âme chez Platon. Elle décrit le *thumós* comme suit : « Donc, le *thumós* est non seulement une faculté, mais il est aussi un sentiment ou un ensemble de sentiments qui, pouvant être gouverné par sa force propre, risque d'échapper au contrôle de la raison. » C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin, 1991, p.136.

⁸⁹ Le *thumós* a souvent été associé par les classicistes à la colère et la brutalité qui accompagnent le comportement des hommes et des bêtes sauvages. Dans son article dédié à l'étude du *thumós* chez Homère, Koziak soutient qu'il est faux d'associer seulement le terme à la colère et à la violence masculine. Elle montre au contraire les différentes émotions exprimées par le mot *thumós* : « ... thumos is not entirely or simply anger, but harbors other emotions. » B. Koziak, « Homeric Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics », *The Journal of Politics*, 61, 4, 1999, p.1070. Jean Frère, quant à lui, étudie le terme *thumós* chez Pindare et montre que celui-ci correspond à une facette de l'émotivité grecque qu'il traduit par « le coeur ardent ». Positif, le *thumós* du champion pindarique participe à sa victoire : « C'est le *thumós* (ainsi que ses diversifications : *kardía*, *ètor*, *prapídes*) qui se trouve être le principe psychique à l'origine de toute victoire... (p.51) Principe des conquêtes et des vertus, le *thumós* est aussi sérénité de l'âme... (p.47) ». J. Frère, *op.cit.*

l'*excellence (areté)*, la droiture, la générosité et le respect du patrimoine familial, alors que les qualités physiques de ceux-ci, comme l'agilité, la beauté et la force, sont plus rarement vantées même si assurément implicitement appréciées. Au contraire, dans ce qu'il nous reste des *Épinicies* de Bacchylide, l'athlète est avant tout vanté pour ses exploits physiques, comme la vitesse, l'agilité et la force, alors que ses qualités morales sont peu mentionnées. Ainsi, il nous est impossible d'identifier globalement des qualités athlétiques qui sont indissociables de la figure idéalisée de l'athlète épinicique puisque les odes de Pindare et de Bacchylide offrent des différences notables non seulement quant aux caractéristiques athlétiques vantées mais également en ce qui concerne la vision des champions, qui pour Bacchylide semble beaucoup plus concrète et profane que pour Pindare. Qui plus est, certains athlètes épiniciques présentés paraissent parfois recevoir les éloges de qualités personnelles, et non sportives, possiblement liées à des charges politiques et sociales qu'ils auraient pu occuper, comme dans le cas des tyrans syracusains. Il est ainsi même difficile de déterminer si certaines des qualités vantées par les poètes, par exemple la générosité chez Pindare, étaient des vertus attendues de tous les champions en général ou répondaient plutôt à des caractéristiques précises associées à des hommes de notoriété publique.

De plus, notre analyse nous amène à constater que l'harmonie du corps et de l'esprit n'apparaît pas comme un critère d'éloge récurrent pour chanter les louanges des athlètes victorieux. Si on peut voir à quelques moments chez Pindare des combinaisons d'éloges explicites vantant simultanément le corps et l'esprit des champions, ce type de louange est pratiquement inexistant chez Bacchylide. Plus encore, ces passages qui pourraient illustrer l'harmonie du corps et de l'esprit sont propices à l'interprétation personnelle du lecteur, puisqu'issus d'un style poétique tourné vers l'abstrait et l'imaginaire⁹⁰. Ces passages ne nous paraissent pas fournir de preuve assez solide pour affirmer l'existence d'un culte de l'athlète holistique et encore moins affirmer l'existence de mœurs encourageant le développement d'une harmonie entre le corps et l'esprit chez les sportifs. Toutefois, même si l'oeuvre de Pindare n'offre que de rares évocations explicites à la symbiose du corps et de l'esprit de

⁹⁰ Nous nous rangeons encore une fois à l'opinion de J. Ygaunin à ce sujet. Voir *supra* p.54.

l'athlète et que celle de Bacchylide en présente encore moins, on peut tout de même voir à travers les poèmes épiniques, particulièrement chez Pindare, une recherche de variété en ce qui concerne les qualités données aux athlètes. L'athlète victorieux n'est pas représenté uniquement comme un homme au physique performant mais celui-ci possède aussi des qualités psychiques que le public doit connaître. En effet, si l'idée que l'athlète possède un corps et un esprit harmonieux n'est pas une idée explicite et récurrente des *Épiniques*, l'insistance des poètes à formuler des éloges tant au corps qu'à l'esprit des champions montre, peut-être, le germe d'une réflexion sur les bienfaits que peut offrir l'entraînement physique pour le corps et l'esprit des Grecs, une réflexion pleinement exprimée par des auteurs postérieurs.

Ainsi, si on considère communément les *Épiniques* comme le plus beau et le plus riche témoignage qui nous soit parvenu de la gloire des athlètes grecs, il faut constater qu'on ne trouve pas d'éloge convaincant prouvant l'existence d'un idéal d'harmonie du corps et de l'esprit chez les poètes épiniques. Présentée par les historiens du sport antique comme un idéal omniprésent au monde athlétique antique, l'harmonie du corps et de l'esprit n'est pas une qualité des champions épiniques fréquemment vantée et n'est pas non plus centrale à ce style poésique. Ne pas trouver d'éloges clairs et récurrents à l'harmonie du corps et de l'esprit des Olympioniques dans les poèmes de Pindare et Bacchylide, qui ont – soulignons-le – comme objectif de chanter les plus belles qualités de ceux-ci, permet de douter que l'harmonie du corps et de l'esprit ait constitué une caractéristique fondamentale de la figure de l'athlète classique, contrairement à ce qui est couramment soutenu.

Quoi qu'il en soit, même si les spécialistes du monde athlétique que sont Pindare et Bacchylide n'ont pas vraiment évoqué l'harmonie du corps et de l'esprit parmi les qualités idéales des champions dont ils vantaient les traits, il en reste que l'harmonie du corps et de l'esprit a pu être conçue comme un Bien en Grèce classique, sans être nécessairement attachée à la figure de l'athlète victorieux. Pour comprendre la place donnée à l'harmonie du corps et de l'esprit dans l'univers sportif grec, nous nous intéresserons désormais, dans le prochain chapitre, aux jugements de valeur que les Grecs ont tenus sur la *gymnastikê* et sur le personnage de l'athlète.

J'ai parfois été révolté par un athlète qui venait de gagner la course, parce que l'homme était intérieurement et extérieurement dysharmonique et laid [...] Qui voudrait donc conserver cet athlète à la postérité en l'immortalisant dans le marbre ?

Hans Surén, *L'homme et le soleil : l'esprit aryennolympique*, 1936

À propos des athlètes contemporains

CHAPITRE III

LA GUMNASTIKÉ ET L'ATHLÈTE VUS PAR LES GRECS DE L'ÉPOQUE CLASSIQUE

Grâce à notre étude des *Épinicies* de Pindare et de Bacchylide, nous avons mis en évidence le portrait de l'athlète victorieux et les qualités principales qui forgeaient cet archétype idéal. Ces deux auteurs qui ont fait leur profession de chanter les louanges des vainqueurs athlétiques ont assurément présenté les qualités qui apportaient le plus de prestige à leurs clients, les sportifs, et qui étaient reconnues largement par la société grecque. Parmi ces mérites, nous avons constaté que la symbiose du corps et de l'esprit du champion n'apparaissait pas comme une qualité récurrente et explicitement exprimée par ces poètes, malgré que leur intérêt diversifié pour les qualités athlétiques montre, peut-être, le germe d'un idéal holistique de l'athlète.

Peut-on, suite à cette étude, en conclure que l'idéal d'harmonie de corps et d'esprit n'a pas eu sa place dans l'univers athlétique de la Grèce classique? Rien n'est moins certain. Les *Épinicies* nous fournissent de précieuses informations sur les champions mais celles-ci, en raison de leurs objectifs avoués de célébration et du public élitiste à qui elles s'adressent, ne reflètent pas toutes les nuances de l'opinion commune grecque quant à la figure de l'athlète et à la pratique sportive. Bien que l'athlétisme en soi n'ait été qu'assez tardivement le sujet d'étude à part entière chez les Anciens, comme chez Philostrate et Lucien, plusieurs auteurs

de l'époque classique ont toutefois laissé ici et là des bribes d'information sur la pratique sportive et sur l'athlète lui-même. Ces témoignages, formés de longues réflexions ou à l'inverse de quelques mots brefs, se trouvent sporadiquement à travers les œuvres littéraires classiques sans se limiter à un seul genre littéraire. Grâce à cet éventail d'extraits, il nous est possible de mettre en lumière le jugement de valeur des auteurs de la Grèce classique sur la pratique de la *gumnastikê*¹ et sur le personnage de l'athlète. On y découvre les mérites et les critiques qu'ils ont attribués à cette activité tout en précisant les impacts de celle-ci sur le corps et sur l'esprit du sportif. L'harmonie du corps et de l'esprit s'inscrit-elle parmi les qualités données à la *gumnastikê* ? D'ailleurs, les athlètes, qui s'adonnent à la *gumnastikê* de façon assidue, possèdent-ils une symbiose de corps et d'esprit ? De ce fait, sont-ils perçus comme des modèles d'une pratique sportive idéale que les Grecs doivent adopter au gymnase ? C'est à ces questions que ce troisième chapitre s'intéresse.

Dans un souci de rigueur et puisque la langue des Hellènes ne comporte pas de terme unique pour référer à la pratique athlétique et aux athlètes, nous avons analysé, grâce au *Thesaurus linguae graecae*, chaque passage où les Anciens ont utilisé les mots partageant le radical « *gumn-* » qui donne des mots, entre autres, comme *gumnásion* (*gymnase*) ou *gumnázein* (*s'entraîner*) ainsi que tous ceux partageant le radical « *athlêt-* » comme *athlêtês* (*athlète*) et ce, du 7^e au 4^e siècle av. J.-C. inclusivement, une période temporelle qui déborde quelque peu du cadre généralement convenu pour l'époque classique grecque. À ceci, nous avons également ajouté la recherche de quelques termes athlétiques précis par exemple *pugmachía*, *pankrátion*, *péntathlon*, que les auteurs utilisent parfois pour référer à certaines catégories sportives spécifiques. De ces recherches, nous avons conservé et étudié la quasi-totalité des

¹ Nous utilisons le terme, tel qu'utilisé par la majorité des auteurs antiques cités de ce travail, pour référer au travail du corps et aux exercices physiques encadrés généralement par le gymnase à l'époque classique. Nous avons préféré *gumnastikê* au terme français *gymnastique* trop marqué par la connotation contemporaine qu'on lui attache, celle d'exercices de souplesse et d'agilité effectués principalement au sol, qui vient fausser la compréhension du concept antique. Notons que le nom *gumnastikê* vient de l'adjectif *gumnós*, aussi écrit parfois *gumnás*, *nu*. La *gumnastikê* est donc l'exercice que l'on fait *nu*, c'est-à-dire l'entraînement gymnique ou la compétition gymnique par opposition au *mousikós* <*agôn*> (concours de poésie) et au *hippikós* <*agôn*> (concours hippique). Voir «*gumnós*» dans P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.

extraits pouvant être utilisés pour connaître l'opinion qu'avaient les Grecs de l'époque classique sur la *gumnastikê* et sur l'athlète. Nous avons alors volontairement écarté les occurrences trop évasives ou hors propos.

Qu'ils soient philosophes, comme Platon, Aristote et Xénophon, orateurs, dans le cas d'Isocrate, de Démosthène, d'Eschine ou de Lycurgue, médecin comme Hippocrate, dramaturge comme Euripide ou comiques comme Aristophane et Timoclès, on voit que la *gumnastikê* et l'athlète sont un sujet de discussion commun aux gens des cités classiques. Sans être exclusif à l'époque classique, cet intérêt des auteurs classiques pour la *gumnastikê* et l'athlète révèle leurs questionnements quant à l'importance que devait avoir cette discipline dans la cité. Source de consensus tout comme source de dissensions, l'athlétisme de l'époque classique possède de multiples facettes qui méritent d'être explorées.

3.1. Les bienfaits et les vices de la *gumnastikê* grecque

Il est difficile d'identifier à quand remonte la pratique athlétique en Grèce ancienne. Le sport comme activité ludique est certainement aussi vieux que la civilisation hellénique elle-même. Les historiens ont établi que les premières compétitions athlétiques organisées entre les cités grecques auraient été instaurées vers 776 av. J.-C. Sujette à débat, cette datation est toujours approximative. La description des Jeux funéraires organisés en l'honneur de Patrocle, donnée par Homère dans l'*Illiade*, montre bien que de telles compétitions structurées existaient déjà à l'époque de l'aède², une période que l'on considère généralement aujourd'hui correspondre aux « siècles obscurs grecs » compris entre 1200 et 800 av. J.-C. Sans entrer dans les détails de la « question homérique » entourant la datation du récit, on voit qu'Homère cherche à situer son récit dans les temps dits mythiques, nous laissant croire que les compétitions athlétiques auraient été instaurées, elles aussi, à une époque antérieure à Homère lui-même. En ce qui concerne la pratique de la *gumnastikê*

² Notons que l'archéologie a attesté l'existence de la boxe, du tir à l'arc, de la course armée, de la tauromachie et des acrobaties dès l'époque du Bronze. S. G. Miller, *Ancient Greek Athletics*, New Haven, Yale University Press, 2004, p.23. Les fresques de Santorin, de Crète ou de Mycènes en offrent quelques témoignages.

(l'entraînement physique libre à différentes disciplines), elle aurait donc, elle aussi, existé dès Homère puisque les héros homériques devaient certainement avoir un entraînement quelconque pour s'adonner aux diverses activités athlétiques qu'ont attestées les récits homériques : la course, la lutte, le lancer du disque et du javelot, le tir à l'arc, le saut, le chant, la danse, la course en armes et la course de chars³. La pratique de la *gumnastikê* semble alors avoir précédé la construction des premiers gymnases qui apparaissent, selon Pleket, à l'époque archaïque pour répondre à l'évolution des pratiques militaires qui demandent un lieu d'entraînement précis pour enseigner des techniques de combat rapproché⁴. Ainsi, dès l'époque archaïque et, plus encore, dès l'époque classique grâce à la mise en place de l'*Éphébie*⁵ à Athènes et autres institutions moins connues dans d'autres cités, la *gumnastikê* fait partie des habitudes de vie grecque. Avec la démocratisation des techniques militaires⁶ au début de l'époque classique, le gymnase ouvre ses portes à des citoyens plus modestes qui revendiquent désormais les activités physiques auparavant réservées à une élite⁷. Ils sont alors, eux aussi, introduits aux rudiments de la *gumnastikê*.

³ Voir S. G. Miller, 2004, p.23. pour la répartition précise des disciplines dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*.

⁴ M. I. Finley, H. W. Pleket, *The First Thousand Years*, Toronto, Clarke, Irwin and Co., 1976, p.132.

⁵ L'*Éphébie* est une institution éducative instaurée vers la deuxième moitié du IV^e siècle à Athènes. Le futur citoyen de 18 ans devait consacrer deux ans à une éducation citoyenne supervisée. La première année est dédiée, selon Xénophon, à la visite des sanctuaires, des garnisons et à l'entraînement physique (combat en armes, arc, javelot et catapulte). La deuxième année de l'apprentissage de l'*éphèbe* consiste, selon Xénophon, à un examen mené par les pairs permettant d'évaluer les acquis du jeune homme, après quoi, il reçoit ses armes et devient citoyen d'Athènes. Voir Xénophon, *Constitution des Athéniens*, 42.

⁶ À la fin de l'époque archaïque une évolution militaire s'opère en Grèce antique. La cavalerie tend à être délaissée au profit du combat rapproché. Bien qu'il soit difficile d'évaluer la date précise de l'apparition du combat en phalange, cette nouvelle technique de combat demande un entraînement physique nouveau axé sur le combat de corps à corps. Notons que si l'apparition de la phalange a longtemps été attribuée par les historiens à l'époque archaïque, le sujet est aujourd'hui source de débat. Voir entre autres M. Detienne, «Phalange : problèmes et controverses » dans *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, dir. Vernant, Paris, Seuil, 1999.

⁷ C'est, du moins, l'opinion de Pleket. Il écrit : « Avec l'apparition du gymnase, les vieilles familles aristocratiques furent confrontées à un dilemme : devaient-elles les fréquenter ou non ? La première option impliquait de côtoyer les familles parvenues qui revendiquaient maintenant dans le monde athlétique et des jeux la place qu'elles avaient déjà conquise dans l'armée; la seconde risquait d'amoinrir leurs chances de remporter des récompenses lors des jeux, les prix en espèces comme les couronnes. On ne pouvait pas attendre d'elles qu'elles rivalisent éternellement avec des adolescents et des hommes devenus professionnels sous la férule d'instructeurs et d'entraîneurs eux-mêmes professionnels. Elles regimbèrent certainement face à ce choix difficile, mais finirent par capituler. » M. I. Finley, H. W. Pleket, *op. cit.*, p.135.

Comme le montrent les commentaires laissés par les auteurs de la Grèce classique, l'opinion des Grecs sur la *gumnastikê* était fort diversifiée, voire même, par moment, contradictoire. Si pour certains, cette activité commune fait partie des principes éducationnels de la cité aboutissant à une vie saine, pour d'autres, au contraire, on la voit comme une source d'excès et de vices. Plus encore, l'opinion de la majorité des auteurs sur la *gumnastikê* n'est pas constante au sein de leurs œuvres. Celle-ci apparaît par moment comme un grand bien ou un mal, selon le sujet et l'argumentaire abordés par l'auteur. Il nous a donc paru essentiel de présenter ici la quasi-totalité des mérites et des critiques que les Grecs ont formulés à l'égard de la *gumnastikê*, même si souvent contradictoires et ambigus, puisque ce recensement met en lumière toute la richesse et la diversité de l'opinion grecque quant à la place que doit avoir la *gumnastikê* dans la cité.

3.1.1. Les mérites de la *gumnastikê*

Bien que certains auteurs aient formulé des reproches à l'égard de la *gumnastikê*, la majorité des commentaires laissés par les Anciens sur le sujet sont, dans l'ensemble, fort positifs, laissant croire que les Grecs avaient une grande estime pour cette activité. Aux dires de plusieurs auteurs, la pratique de la *gumnastikê* causait de grands bienfaits à l'individu qui s'y adonnait, dont celui d'avoir un corps et un esprit en symbiose et une bonne santé. En plus de participer à l'émancipation du Grec, cette activité contribuait au perfectionnement de la cité puisqu'elle apportait une bonne éducation aux citoyens ainsi que diverses qualités, dont la grâce et la virilité au combat.

3.1.1.1. La *gumnastikê* pour une harmonie du corps et de l'esprit

L'un des bienfaits de la *gumnastikê* le plus couramment vanté par les Grecs, est la capacité de cette activité à façonner le corps et l'esprit de l'individu qui la pratique pour lui insuffler

la morale. L'entraînement physique, lorsqu'il est accompagné d'une conduite morale, permet d'harmoniser le corps et l'esprit en évitant les vices attachés à l'un ou l'autre. Dans son dialogue du *Timée*, Platon s'intéresse à la conception anatomique des choses vivantes. Il se penche, entre autres, sur les maladies qui accablent l'esprit et l'âme de l'homme. C'est à cette occasion qu'il reconnaît les bienfaits apportés par la *gumnastikê*, donnant au Grec un corps et une âme en symbiose :

Contre ces deux maladies [les maux du corps et les maux de l'âme], il n'y a effectivement qu'un seul remède : ne pas exercer (*kineîn*) ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, pour que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties préservent leur équilibre et restent en santé. Il faut donc que le mathématicien ou quiconque applique intensément son esprit à quelque étude donne aussi en compensation du mouvement à son corps, en pratiquant la gymnastique (*gumnastikê*), et que, inversement, celui qui accorde le plus clair de ses soins à façonner son corps fournisse à son âme des mouvements compensatoires, en s'adonnant à la musique (*mousikê*) et à tout ce qui touche à la philosophie, s'il veut que, à juste titre, on dise qu'il est à la fois beau et bon⁸ (*dikaiôs tis hâma mèn kalôs, hâma dè agathôs*). C'est selon les mêmes règles qu'il faut soigner ces parties, en imitant l'harmonie de l'univers (*tò tou pantôs apomimoumenon eîdos*)⁹.

Cette idée, que l'harmonie du corps et de l'esprit est primordiale à l'homme pour s'assurer une vie menée vers le Bien, est omniprésente dans le dialogue du *Timée*. À plusieurs occasions, l'auteur soutient que : « ... pour la santé et les maladies, pour l'excellence (*aretás*) et les vices (*kakías*), rien, aucun équilibre (*summetría*) et aucun déséquilibre (*ametria*) ne présentent plus d'importance que ceux de l'âme avec le corps¹⁰. » Par ailleurs, le manque d'harmonie entre le corps et l'esprit est souvent perçu comme la prémice d'une affection mentale ou physique encourue par le Grec. Dans *Les Mémoires*, Xénophon souligne que la négligence du corps ou de l'âme peut entraîner d'importantes conséquences sur sa conduite globale. Il écrit :

⁸ Notons ici l'emploi du ἅμα (à la fois), qui nous permet de douter de l'utilisation de l'expression distinctive *kalos kagathos*. Dans ce cas-ci, l'auteur semble utiliser les adjectifs à leur plus simple expression mais en considérant toutefois la charge philosophique que celui-ci y attache. On peut penser aussi que l'auteur joue avec la polysémie de l'expression : l'homme entraînant son corps et son esprit sera beau et bon mais celui-ci se rapproche aussi du *kalôs kagathôs*, l'homme moral, pour Platon, qui s'adonne à la philosophie.

⁹ Platon, *Timée*, 88b-d. On voit ici que Platon incite l'homme à prendre exemple sur les lois qui régissent l'univers car effectivement, pour plusieurs penseurs grecs, le microcosme et le macrocosme répondent des mêmes principes. Nous y reviendrons en conclusion.

¹⁰ Platon, *Timée*, 87b.

De plus, la nonchalance (*rhaidiourgiai*) et les plaisirs immédiats (*parachrêma hêdonai*) ne sont pas en mesure d'assurer au corps une bonne forme (*euexian*), au dire même des entraîneurs (*gumnastai*), pas plus qu'ils n'engendrent dans l'âme quelque connaissance digne de ce nom (*axiologon*) ; en revanche, les exercices (*epimêleiai*) qui demandent de l'endurance (*karterias*) ouvrent la voie aux belles et bonnes actions (*kalôn te kagathôn érgôn*), comme le soutiennent les hommes vertueux¹¹.

Ainsi, la *gumnastikê* n'est pas simplement considérée comme l'art de l'entraînement physique, mais est, au contraire, comprise comme une activité assurant l'excellence de l'homme dans son ensemble. Xénophon nous présente à nouveau un extrait éloquent quant aux propriétés physiques et psychiques de l'entraînement du corps :

Sache bien en effet que dans aucun autre combat, ni aucune activité, tu ne seras désavantagé pour avoir mieux préparé (*pireskeuásthai*) ton corps. Car le corps est utile à toutes les activités humaines ... même où, à ton avis, la participation du corps est la plus réduite, à savoir l'exercice de la pensée (*dianoeísthai*), qui ne sait que même là il y en a beaucoup qui commettent de graves erreurs (*megála sphállontai*) à cause de la mauvaise santé de leur corps (*mè hugiainein tò sóma*) ? La mauvaise condition du corps (*sômatos kachexian*) est souvent cause, chez beaucoup, que l'oubli, le découragement, le caractère maussade et la folie s'abattent sur leur esprit, tant et si bien qu'ils en chassent même les connaissances (*epistêmas*)¹².

De plus, visant le développement d'un corps et d'un esprit en symbiose, la *gumnastikê* est souvent présentée comme une partie cruciale de l'éducation que doit recevoir le Grec. Dans plusieurs de ses traités, Platon propose un programme éducatif idéal qui vise à former de parfaits citoyens. Pour l'auteur, ce sont la *mousikê*¹³ < technê> (l'art des muses) et la *gumnastikê* < technê> qui constituent les deux piliers de cette éducation idéale:

Il semble bien donc, je présume ... qu'un dieu a donné aux hommes ces deux arts de la musique (*mousikên*) et de la gymnastique (*gumnastikên*). Il ne les a pas donnés pour l'âme et pour le corps, si ce n'est de manière complémentaire, mais bien pour ces deux

¹¹ Xénophon rapporte les ouï-dire de son époque quant à la négligence du corps et de l'esprit. Il semble partager leurs avis. Xénophon, *Les Mémoires*, Trad. Dorion, Paris, Belles lettres, 2011, 2, 1, 20.

¹² Xénophon, *Les Mémoires* 3, 12, 5-6.

¹³ *mousikê* < *technê*> ne désigne pas seulement la « musique » mais prend un sens plus large en référant aux arts intellectuels et créatifs patronnés par les neuf Muses, c'est-à-dire la musique, la poésie, l'éloquence, l'histoire, la tragédie, la rhétorique, la danse, la comédie et l'astronomie. Le mot peut ainsi prendre différents sens et c'est souvent le contexte qui nous permet de comprendre la nature précise de l'activité en question. Voir « Mousikê not music » dans P. Murray, P. Wilson (dir.), *Music and the Muses : The Culture of Mousikê in the Classical Athenian City*, New York, Oxford University Press, 2004.

éléments, afin qu'ils s'harmonisent (*sunarmosthêton*) l'un avec l'autre, dans une tension et une détente portées jusqu'au point qui convient¹⁴.

Cette conception de l'éducation idéale platonicienne, avec son pendant physique, la *gumnastikê*, et son pendant intellectuel, la *mousikê*, est partagée à quelques détails près par Isocrate qui lui préfère spécifiquement la *philosophia*¹⁵ à titre de discipline formatrice de l'esprit :

On s'accorde à reconnaître que notre nature (*phúsin*) est composée (*sugkeísthai*) du corps et de l'âme et du corps ... Cela étant, certaines gens qui vivaient bien avant nous et qui voyaient que beaucoup de méthodes pour les autres genres d'activité, mais que, relativement au corps et à l'âme rien de tel n'avait été organisé, trouvèrent deux disciplines qu'ils nous ont transmises : à l'égard des corps l'art du pédotribe (*paidotribikên*), dont la gymnastique (*gumnastikê*) fait partie, à l'égard des âmes, la philosophie (*philosophian*), sur laquelle va porter mon discours; disciplines parallèles, analogues et en accord l'une avec l'autre (*homologouménas*), par lesquelles ceux qui y excellent, donnent aux âmes plus de raison et aux corps plus de capacité d'action, sans séparer beaucoup l'un de l'autre ces deux genres d'éducation et en employant des préceptes (*didaskaliás*), des exercices (*gumnasiás*) et des procédés analogues¹⁶.

Par ailleurs, lorsqu'il est question d'une éducation parfaite, Platon met à plusieurs reprises l'emphase sur l'importance d'avoir un corps et un esprit en harmonie comme dans cet extrait tiré de la *République* :

Par conséquent, dis-je, celui chez qui se trouveraient réunies, pour son âme la beauté morale, et pour son apparence des qualités qui s'accordent avec cette beauté en harmonie (*sumphônoúnta*) du même modèle, ne serait-ce pas le plus beau spectacle pour celui qui peut le contempler ?¹⁷

En plus de proposer un plan d'éducation idéal visant à développer cette qualité chez ses citoyens « idéaux », Platon suggère la mise en place de nombreux règlements au sein de la cité qui limiteraient des comportements pouvant nuire à l'éclosion d'une symbiose entre le corps et l'esprit. Par exemple, dans ses *Lois*, l'auteur explique comment la richesse pervertit les mœurs des hommes et pourquoi celle-ci doit être enrayée :

¹⁴ Platon, *République*, 3, 412a.

¹⁵ Bien que Platon ne mentionne pas clairement ici la philosophie, il nous semble que celle-ci est implicitement comprise dans les arts de l'esprit de la *mousikê*.

¹⁶ Isocrate, *Sur l'Échange* 180-182.

¹⁷ Platon, *République*, 3, 402d.

... [nous autoriserons] ce que donne ou rapporte l'agriculture, et encore dans la mesure où l'enrichissement ne force pas l'homme à se désintéresser de ce en vue de quoi les richesses naturelles sont faites. Je veux parler de l'âme et du corps qui, sans la gymnastique (*gumnastikês*) et le reste de l'éducation (*paideias*), ne mériteraient même pas d'être évoqués. ... Car sur l'ensemble des trois choses sur lesquelles portent les soins de tout homme, la troisième et dernière est le souci de richesse ... ; le corps tient le milieu, et le premier est celui de l'âme¹⁸.

Comme le montre cet extrait, la *gumnastikê* tient une place centrale au sein de l'éducation de la cité et vise à apporter aux citoyens un bon corps et un bon esprit unis. Cet apprentissage devrait d'ailleurs commencer tôt, selon Platon. En effet, même avant sa naissance¹⁹, le Grec idéal devrait être familiarisé avec les exercices physiques et moraux. Après leur naissance, les enfants doivent être introduits aux travaux du corps et de l'esprit qui sont réalisés, généralement, à travers le jeu²⁰. Le philosophe présente d'ailleurs quelques règles qui devraient guider l'éducation des enfants en ce sens :

Or se révéler capable de réaliser dans les corps comme dans les âmes toute la beauté et toute l'excellence (*eirêtai*) possibles, tel est du moins le devoir absolu d'une éducation bien comprise; ... Prenons donc ceci comme principe du traitement à la fois du corps et de l'âme des tout petits dans les deux cas suivants : à savoir qu'il est avantageux pour nous, et tout particulièrement pour les tout petits, de n'interrompre l'alimentation et le mouvement ni de nuit ni de jour ... En vue de l'excellence (*aretês*) qui est une partie de la vertu de l'âme, les mouvements que l'on imprime ainsi aux tout petits constituent donc, disons, une gymnastique (*gumnastikên*) grandement utile²¹.

Cette idée est également exposée par l'auteur dans *Protagoras*, où celui-ci soutient que les enfants devraient, en plus de recevoir de leurs parents un enseignement moral ponctuel, être initiés à la *gumnastikê* après la *mousikê* comme dans le cas des adultes : « Encore plus tard, on [la famille] les envoie chez le maître de la gymnastique (*paidotribou*), afin de mettre un corps plus sain au service de leur esprit désormais en éveil, et afin d'éviter qu'ils ne se

¹⁸ Platon, *Lois*, 5, 743d-e.

¹⁹ Voir, entre autres, Platon, *Lois*, 7, 789b. « Non [il ne faut pas que prescrire l'exercice] aux nouveau-nés, mais encore plus tôt, à ceux qui grandissent dans le ventre de leur mère. ... Il n'est d'ailleurs nullement étonnant que vous ignoriez la gymnastique (*gumnastikên*) propre à ce stage-là ... ».

²⁰ Platon mentionne entre autres les jeux que font les jeunes enfants avec des oiselets qu'ils tiennent sous leurs aisselles. Voir *ibid*.

²¹ Platon, *Lois*, 7, 788c-791c.

trouvent réduits à la lâcheté par leur faiblesse physique, dans les combats comme dans toutes autres actions²². »

Si Platon, Xénophon et Isocrate ont mis en évidence l'idée voulant que la *gumnastikê* aide à développer une symbiose de corps et de l'esprit, celle-ci vient rejoindre la vision d'autres auteurs de l'époque classique qui conçoivent aussi l'homme de façon holistique. C'est le cas du médecin Hippocrate de Cos qui, à travers ses différentes études du corps humain, montre que chaque partie de l'anatomie est reliée et sensible à l'environnement entourant l'homme. Le médecin soutient, entre autres, que : « ... si le corps se porte bien et n'est troublé par rien, le mélange de l'âme est intelligent²³. » Hippocrate ne vante pas directement la pratique de la *gumnastikê* mais, pour garder la santé, celui-ci valorise la pratique de certaines activités athlétiques généralement encadrées par le gymnase : « Elle [la personne en harmonie] a intérêt à user d'un régime plutôt aqueux en se gardant d'excès alimentaire ... ; [elle a intérêt] à faire des courses de fond, des diaules, de la lutte et tous les autres exercices, mais sans aucun excès²⁴. » Grâce aux écrits de Platon, de Xénophon et d'Isocrate, nous voyons que l'harmonie du corps et de l'esprit est une préoccupation importante chez certains auteurs classiques. Plus encore, les écrits de ces auteurs montrent une réflexion sur les moyens que doivent entreprendre les Grecs pour acquérir cette qualité. Parmi ces moyens, la *gumnastikê* est perçue comme une discipline utile pour inculquer de saines habitudes au corps et à l'esprit des Grecs et ainsi à en favoriser l'harmonie. Bien qu'il soit difficile de déterminer si ces témoignages reflètent uniquement l'opinion des auteurs qui les ont exprimés ou une opinion généralisée dans la société grecque, les ressemblances que nous avons trouvées entre les différents extraits laissent croire que ces idées ont été partagées assez largement, au moins, au sein de la communauté intellectuelle grecque classique, surtout si l'on songe que l'oeuvre réunie sous le nom d'Hippocrate a largement dépassé son époque particulière.

²² Platon, *Protagoras*, 326b-c.

²³ Hippocrate, *Du Régime*, Trad. Joly, Paris, Belles Lettres, 1967, 35.

²⁴ *Ibid.*

3.1.1.2. La *gumnastikê* porteuse d'une bonne éducation

Une deuxième qualité que les Grecs ont donnée à la *gumnastikê* – nous venons de l'apercevoir – est sa valeur pédagogique. Plus qu'une activité pouvant apporter une harmonie favorable du corps et de l'esprit, la *gumnastikê* est présentée par plusieurs auteurs classiques comme un pilier fondateur de l'éducation grecque permettant de former de bons citoyens. En plus de former le corps et l'esprit à l'excellence, l'investissement de temps et d'énergie que demande la *gumnastikê* semble avoir été vu par les Anciens comme une façon d'éloigner les citoyens de comportements vils produits par l'oisiveté²⁵. Isocrate précise cette qualité de la *gumnastikê* dans son discours *Aréopagitique* :

Pour les gens qui avaient des ressources suffisantes [et qui pourraient donc être portés à l'oisiveté], c'est de l'équitation, de la gymnastique (*gumnásia*), de la chasse et de la philosophie qu'on les força à s'occuper ; car on voyait ainsi les uns devenir des hommes supérieurs et les autres s'abstenir de la plupart des mauvaises actions²⁶.

Dans cet ordre d'idée, l'homme s'adonnant, entre autres, à la *gumnastikê* aurait été à l'abri d'une conduite honteuse puisqu'élevé selon les règles de conduite du gymnase assurant sa droiture. C'est du moins en utilisant cet argument qu'Eschine tente d'innocenter son frère Philocharès des accusations que Démosthène porte contre lui et sa famille : « Philocharès que voici, l'aîné de mes frères, n'a point passé son temps dans des occupations indignes d'un homme libre, comme tu le prétends calomnieusement ; habitué des gymnases (*gumnasiois*), compagnon d'armes d'Iphicrate, stratège depuis trois ans déjà, il vient aujourd'hui intercéder pour mon salut²⁷. » Ici, la fréquentation du gymnase que fait Philocharès s'inscrit parmi les arguments qui prouvent sa conduite exemplaire au même titre que ses actions militaires et politiques. Cet extrait n'est pas sans rappeler l'opinion qu'Aristophane posait sur l'Ancienne éducation grecque dans sa comédie *Les Nuées*. En effet, l'auteur y expose un débat entre un représentant de l'Ancienne éducation grecque, associée par Aristophane à l'éducation

²⁵ Bien que l'oisiveté ne soit pas blâmée par tous les auteurs classiques, on sent que la rigueur que demande la *gumnastikê* est toujours appréciée et empêche la lâcheté. Isocrate s'exprime sur les conséquences de l'oisiveté : « ... sachant que la pauvreté vient de l'oisiveté, et le crime de la pauvreté; donc, en supprimant l'origine du mal, on pensait écarter aussi les fautes qui en découlent. » Isocrate, *Aréopagitique*, 44. Pour les textes d'Isocrate, nous utilisons la traduction de Mathieu, Paris, Belles Lettres, 1950.

²⁶ Isocrate, *Aréopagitique*, 45.

²⁷ Eschine, *Sur l'Ambassade infidèle*, Trad. Martin, Budé, Paris, Belles Lettres, 149.

aristocratique où la *gumnastikê* a une place prépondérante, et un représentant de la Nouvelle éducation, associée à la sophistique et à l'éducation philosophique. Préférant l'Ancienne éducation à la Nouvelle, l'auteur souligne les avantages de celle-ci :

... brillant et frais comme une fleur, tu passeras ton temps dans les gymnases (*gumnasiois*), au lieu de débiter sur l'Agora des bavardages épineux sans queue ni tête... Si tu fais ce que je te dis et y appliques ton esprit, tu auras toujours la poitrine robuste, le teint clair, les épaule larges, la langue courte, la fesse grosse, la verge petite²⁸.

On voit donc ici encore que l'activité offerte au gymnase, la *gumnastikê*, est associée à une bonne éducation exempte de vices qui sont, selon Aristophane, fréquents dans la cité.

D'un point de vue plus pragmatique, la *gumnastikê* est également conçue par Aristote et Platon comme un élément indispensable d'une éducation réussie. Pour Aristote l'éducation du jeune Grec doit d'abord commencer par celle de son corps qui, une fois discipliné, devient un bon réceptacle pour un esprit efficace et instruit. Dans ses livres de la *Politique*, Aristote dit :

Vu que l'éducation doit à l'évidence se faire par les habitudes avant de se faire par la raison, il est clair dès lors qu'il faut livrer les enfants à la gymnastique (*gumnastikê*) et à l'entraînement (*paidotribikê*) : la première confère une certaine qualité à la disposition du corps, l'autre fournit les exercices²⁹.

Pour Platon, c'est le contraire qui semble être la clé d'une bonne éducation, c'est-à-dire instruire l'esprit à la morale et par la suite guider le corps sur la même voie. C'est sur ces principes que se base le programme éducatif idéal qu'il propose, entre autres, dans le troisième livre de la *République* :

Pour moi, ce n'est pas le corps, si fiable soit-il, qui rend par sa vertu (*aretê*) propre l'âme bonne, mais c'est au contraire l'âme bonne qui, par sa vertu (*aretê*), procure au corps ce qui le rendra le meilleur possible. ... Dès lors, après avoir soigné l'esprit de manière satisfaisante, ne ferions-nous pas bien de confier à l'art de la gymnastique (*gumnastikê*) la tâche de préciser les soins du corps, en nous contentant d'indiquer pour notre part seulement les modèles,³⁰ ...

²⁸ Aristophane, *Les Nuées*, 1003.

²⁹ Aristote, *Politique*, 8, 3, 1338b.

³⁰ Platon, *République*, 3, 403d-e.

D'ailleurs le dialogue de Platon *Clitophon*, dédié à l'étude de la justice et de l'éducation, met clairement en évidence quelles sont les disciplines que l'auteur considère comme partie intégrante d'une éducation idéale : « ... vous estimez que vous avez, vous et vos enfants, reçu l'instruction voulue pour la lecture et l'écriture, ainsi que la musique (*mousikên*) et la gymnastique (*gumnastikên*), ce en quoi à vos yeux consiste l'éducation parfaite qui mène à l'excellence (*paideían aretês*)³¹ ... » Le personnage de Socrate confronte ici ses interlocuteurs sur leur conception de l'éducation idéale à quoi, selon lui, manque l'apprentissage de la Justice. Bien que cet extrait soit quelque peu différent des autres descriptions que fait Platon sur l'éducation idéale, on voit tout de même la répétition de certains thèmes tels que l'importance de l'apprentissage de la *mousikê* pour la formation de l'esprit, à quoi l'auteur ajoute ici l'écriture et la lecture (*grammáta*), et la pratique de la *gumnastikê* pour celle du corps.

La *gumnastikê* est donc non seulement considérée par plusieurs auteurs classiques comme une activité pouvant harmoniser le corps et l'esprit mais apparaît également dans plusieurs cas comme un apprentissage essentiel pour avoir une bonne éducation chez les Grecs. Chez Platon particulièrement, la *mousikê* et à la *gumnastikê* sont montrées comme deux domaines complémentaires indissociables auxquels le Grec doit être initié pour obtenir une éducation complète du corps et de l'esprit. L'un sans l'autre – nous le verrons – est insuffisant et expose l'homme à un manque important. En plus d'avoir été considérée par les Anciens comme une façon d'inculquer aux citoyens de la vigueur et de la rigueur, on constate que la *gumnastikê* est vue comme détenant une qualité morale importante, celle d'éloigner du vice et de tout autre comportement condamnable dans la cité.

³¹ Platon, *Clitophon*, 407c.

3.1.1.3. La *gumnastikê* et la santé

Parmi tous les bienfaits qu'elle possède, la *gumnastikê* est souvent présentée comme une activité apportant la santé à celui qui s'y adonne modérément. En effet, nous avons recueilli de nombreuses occurrences à travers les oeuvres des auteurs classiques où cette activité est associée à un comportement physique sain, permettant d'assurer la santé ou d'éloigner la maladie. Il est difficile d'étudier la question sans se référer à l'opinion qu'Hippocrate a posée sur cette discipline. Spécialistes de l'anatomie humaine, Hippocrate et ses collègues médecins ont écrit de nombreux traités sur la santé et la maladie humaines. Le traité *Du Régime*, plus précisément, est particulièrement utile pour comprendre les liens entre *gumnastikê* et santé puisque l'auteur y expose les grandes lignes de sa doctrine au sujet de la nature humaine. Pour Hippocrate, la santé humaine est le résultat d'un équilibre entre les différents éléments du métabolisme humain³² et c'est la rupture de cet équilibre qui entraîne la maladie. Pour éviter les maux, l'homme doit alors trouver un régime de vie équilibré où chacune de ses activités est adaptée à sa nature. Le respect d'une diète appropriée et des séances d'activités physiques adaptées à ses besoins sont des éléments essentiels qui, selon l'auteur, garantissent la santé. Il écrit :

Si en effet il était possible, en sus de tout cela, de trouver dans chaque cas individuel une portion exacte des aliments et des exercices (*pónôn*), sans excès ni défaut (*hyperbolên epì tò pléon mête epì tò élasson*), on aurait trouvé alors très exactement (*arithmòs súmmetros*) la santé pour tout le monde. ... Mais n'y aurait-il qu'une infériorité minimale de l'un ou l'autre, avec le temps, il est inévitable que le corps soit vaincu par l'excès (*hyperbolés*) et tombe malade³³.

D'ailleurs, on voit dans *Du régime* les prescriptions qu'Hippocrate formule pour vaincre la maladie se présenter sous la forme d'une diète à suivre accompagnée très souvent par un régime d'exercices physiques complémentaires. Qui plus est, une partie du deuxième livre *Du Régime* est entièrement vouée à l'étude des exercices physiques et aux spécificités de chacun, par exemple :

Les courses de fond augmentées peu à peu, peuvent, en échauffant la chair, la cuire et la dissoudre ; elles digèrent la force des aliments qui est dans la chair ; elles rendent le corps plus lent et plus fort que les courses simples. Elles sont plus utiles aux gros

³² Cf. la théorie dite des humeurs.

³³ Hippocrate, *Du Régime*, 2,3.

mangeurs, et en hiver plus qu'en été. ... Les diaules et les doubles diaules dissolvent moins la chair et dessèchent davantage, parce que les mouvements, concernant les parties internes de l'âme attirent par révulsion l'humidité hors de la chair, allègent et dessèchent le corps ... La lutte au sol a des effets analogues à ceux de la lutte ordinaire, mais dessèche plus à cause de la poussière et développe moins la chair³⁴ ...

Ainsi, la *gumnastikê* est présentée par Hippocrate comme étant essentielle à la santé bien que les exercices à faire, qu'il s'agisse de la course, de la lutte ou d'étirements divers, soient différents selon la constitution et les conditions de l'homme.

D'autre part, on note que plusieurs auteurs de la même époque ont partagé l'opinion du médecin quant à l'utilité hygiénique de la *gumnastikê*. En effet, Platon, en plus de considérer la *gumnastikê* comme une activité essentielle à une éducation idéale, souligne à de multiples occasions ses vertus pour la santé de l'homme. Dans cet extrait de la *République*, bien que le philosophe ne nomme pas explicitement la *gumnastikê*, celui-ci évoque l'exercice physique aux côtés de la médecine comme biens salutaires :

Ne vois-tu pas une troisième espèce de biens au sein de laquelle nous trouvons le fait de faire de l'exercice (*to gumnázesthai*), rétablir sa santé, exercer la médecine et les autres arts lucratifs ? Nous avons tendance à parler de ces biens comme des choses qui demandent un effort, mais qui nous rendent service³⁵ ...

Bien que subtil dans ce passage, le rapprochement que Platon crée entre la *gumnastikê* et la santé se confirme à d'autres occasions dans ses écrits. Toujours dans la *République*, il écrit :

Ici en effet la variété engendre l'indiscipline, là elle engendre la maladie, tandis que la simplicité dans la musique engendre la modération dans l'âme, et dans la gymnastique (*gumnastikên*) elle produit la santé pour le corps, ... Celui qui est formé en musique (*mousikôs*) ne poursuivra-t-il pas l'art de la gymnastique (*gumnastikên*) sur les mêmes pistes [des principes de simplicité], et s'il le veut, [cet homme] parviendra à se passer de médecins, hors les cas de nécessité accidentelle?³⁶

On voit ici, plus clairement, que Platon donne à la *gumnastikê* un effet bénéfique pour la santé de l'homme et que celle-ci permet d'éloigner la maladie. À la lecture du *Timée*, on

³⁴ Hippocrate, *Du Régime*, 63, 1 ; 63, 3 ; 64, 3.

³⁵ Platon, *République*, 2, 357d.

³⁶ Platon, *République*, 3, 404e et 410b. Notons que la dernière phrase vient de Cousin, Paris, Rey et Gravier, 1833.

comprend également que, pour l'auteur, la *gumnastikê* est une activité purgative permettant d'évacuer les excès nocifs du corps et ainsi combattre la maladie :

Voilà bien pourquoi, de tous les moyens de purifier le corps et de le restaurer, le meilleur est celui que procure la gymnastique (*dià tôn gumnasiôn*), le second celui qui consiste dans les balancements des bateaux et des véhicules qui permettent d'éviter la fatigue; la troisième ... est la médication qui implique l'usage de remède épuratif³⁷.

En rappelant les dialogues socratiques, Xénophon, quant à lui, présente dans son *Banquet* un Socrate faisant l'éloge de l'exercice physique mais plus précisément des exercices doux, en particulier la danse, qui respectent les mouvements naturels du corps. Face aux doutes de ses compagnons, Socrate expose les bienfaits de cet exercice : « ... je veux, améliorer ma santé (*hugiáinein*) par l'exercice (*boulomai gumnazómenos*) [et] trouver plus de plaisir à manger et dormir³⁸ ... » Notons que l'entraînement physique (*gumnázô*), comme le conçoit Socrate, est non seulement une façon d'obtenir la santé, mais participe également aux exigences d'une saine vie philosophique où le philosophe vit pleinement de corps et d'esprit sa doctrine³⁹.

Aristote, de son côté, utilise à quelques reprises la *gumnastikê* comme objet de comparaison pour appuyer son argumentation lors de l'étude de différents sujets. Bien que complètement détachés du domaine athlétique, ces extraits révèlent des informations importantes pour comprendre la conception que l'auteur se fait de la *gumnastikê*. Dans *Éthique à Eudème*, celui-ci étudie la science de la politique et c'est à cette occasion qu'il utilise la *gumnastikê* pour illustrer son opinion sur la politique : « ... [à la politique] est assigné quelque bien propre, comme aux autres sciences, par exemple, à la culture physique (*gumnastikê*) est assignée la bonne forme (*euexía*)⁴⁰. » Par cette analogie, on comprend que, selon Aristote, le but premier de la *gumnastikê* était l'*euexía* mais plus encore, que la *gumnastikê* est une activité d'un bien similaire à la politique. À un autre moment dans son traité *Rhétorique*, il réaffirme l'importance de l'activité : « ... les exercices gymniques (*gumnázesthai*) visent à maintenir le

³⁷ Platon, *Timée*, 89a.

³⁸ Xénophon, *Banquet*, trad. Ollier, Paris, Belles Lettres, 2012 (1961), 2, 17.

³⁹ Pierre Hadot nous montre d'ailleurs comment le discours des philosophes grecs était intimement lié à leur mode de vie : «... [ces philosophes] se considèrent comme philosophes, non pas parce qu'ils développent un discours philosophique, mais parce qu'ils vivent philosophiquement.» P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Belles Lettres, 2014, p.176.

⁴⁰ Aristote, *Éthique à Eudème*, 1,8, 1218a.

corps en bon état (*eu échein tò sôma*)⁴¹. » Qui plus est, au moment d'expliquer le concept de « causes », l'auteur précise les causes de la santé où s'inscrit la *gumnastikê* comme cause importante : « Les choses se produisent de trois manières, tantôt le fait de vivre sainement (*tò hugiáinein*) engendre la santé (*hugieías*), tantôt à la manière dont la nourriture la produit (*sítia hugieías*), tantôt à la manière dont les exercices gymniques (*tò gumnázesthai*) le font, ce qui est le plus fréquent (*polù poieî hugieian*)⁴². » Aussi, on peut voir que, pour Aristote, la pratique de la *gumnastikê* a comme objectif premier l'acquisition de la santé. Celui-ci indique d'ailleurs, à une autre occasion, que cette discipline était intégrée dans l'éducation comme un besoin important : « Voilà bien pourquoi les Anciens, dans l'éducation, firent place à la musique (*mousikên*), non comme étant indispensable (car elle ne contient rien de tel) ; ... non point comme la gymnastique (*gumnastikê*), qui vise la santé (*hugieian*) et la vigueur (*alkên*) ;⁴³ ... »

En somme, on constate que plusieurs auteurs classiques ont conçu la *gumnastikê* comme un moyen d'entretenir la santé de l'homme grec. Bien que sur ce point les auteurs cités présentent une appréciation fort positive de la *gumnastikê*, certains d'entre eux, comme Isocrate et Hippocrate, précisent des limites à respecter quant à sa pratique. En effet, sa pratique doit être limitée, selon ces auteurs, à une visée sanitaire alors qu'ils rejettent celle-ci lorsqu'il est question d'accroître la force physique. Isocrate conseille de respecter cette distinction : « Pratique parmi les exercices physiques (*áskei tôn perì tò sôma gumnasiôn*) non pas ceux qui développent la force (*rhômên*), mais ceux qui entretiennent la santé (*hugieian*)⁴⁴ ... » Pour sa part, Hippocrate porte un jugement sévère sur les méthodes utilisées par les entraîneurs du gymnase qui cherchent à accroître la force - on le présume - au détriment de la santé de celui qui suit ces enseignements :

... encore de nos jours ceux qui s'occupent des exercices et de l'entraînement des athlètes (*oî tôn gumnasiôn te kai askésiôn epimélomenoi*) ajoutent sans cesse quelque découverte ... pour déterminer quels sont les aliments et les boissons dont l'athlète

⁴¹ Aristote, *Rhétorique*, 1, 7, 1364a.

⁴² Aristote, *Rhétorique*, 1, 6, 1362a.

⁴³ Aristote, *Politiques*, 8, 3, 1338a.

⁴⁴ Isocrate, *À Démonicos*, 14.

(*autéôn*) triomphera au mieux et grâce auxquels il sera au summum de sa force (*ischuróteros*)⁴⁵.

Ces limites qui définissent une pratique saine de la *gumnastikê* sont loin d'être superflues et la transgression de celles-ci faite par les athlètes est – nous le verrons – source d'importantes réprimandes.

3.1.1.4. La *gumnastikê* : pour le bien de la cité

Bien que certains bienfaits de la *gumnastikê* ne soient pas toujours présentés avec récurrence par les auteurs classiques, on constate aussi que cette activité était perçue par certains comme un bien global pour la cité. Deux qualités attribuées à la *gumnastikê* ressortent quelque peu du lot des mérites disparates qu'on donne à celle-ci. D'abord, l'utilité de l'activité comme entraînement militaire est souvent soulignée par les auteurs classiques. Effectivement, la pratique gymnique que font les Lacédémoniens est présentée, chez quelques auteurs comme Isocrate et Platon, comme une activité obligatoire exemplaire qui permet aux citoyens de se divertir tout en se préparant à la guerre⁴⁶. Isocrate, dans son discours *Panathénaique*, fait un grand éloge à la cité d'Athènes dont les qualités s'opposent sur plusieurs points à la cité de Sparte. Après avoir élaboré sur les différents mérites athéniens, Isocrate fait intervenir dans son discours un partisan spartiate qui vante, entre autres, les usages de la *gumnastikê* à Sparte :

... nous serions encore tous fondés à leur [les Lacédémoniens] manifester notre reconnaissance pour l'usage qu'ils font des pratiques les plus belles. Je l'ai dit en pensant non pas à la piété, à la justice, à la sagesse politique ... mais aux exercices

⁴⁵ Hippocrate, *Ancienne médecine*, 4. D'ailleurs Hippocrate formule plusieurs reproches aux pédotribes, entre autres dans son traité *Épidémies* où il vise en particulier un pédotribe connu, Hérodicos : « Hérodicos tuait les fébricitants par des courses, par des luttes multipliées, par des bains de vapeur, mauvaise chose. L'état fébrile est ennemi des luttes, des promenades, des courses, des frictions; c'était traiter la souffrance par la souffrance ; chez ces malades, gonflement des veines, rougeur, lividité, teinte jaune, douleurs non inflammatoires des côtés. » *Épidémies*, Trad. Littré, Paris, J.-B. Baillière, 1846, 6, 3, 18.

⁴⁶ Xénophon nous apprend dans *Constitution des Lacédémoniens* que la gymnastique était une obligation d'État : « Et il est prescrit par la loi à tous les Lacédémoniens de s'entraîner (*gumnázesthai*) tant qu'ils sont à l'armée : aussi ont-ils plus d'assurance en eux et paraissent-ils plus dégagés que d'autres. » Voir *Constitution des Lacédémoniens*, Trad. Casevitz, Paris, Belles Lettres, 2008, 12, 5.

gymniques (*tà gumnásia*) en usage là-bas, à l'entraînement au courage (*tên áskêsin tês andriás*), à la discipline et d'un mot, à la préparation à la guerre (*tòn pólemon epiméleian*), qualités que tout le monde est disposé à louer⁴⁷ ...

Même si Isocrate ne se prononce pas sur le sujet débattu par son ami, l'auteur « accueille sa réponse » car il lui semble être un homme de bonne éducation. Est-ce à dire que l'orateur partage l'opinion de son interlocuteur ? Il est difficile de l'affirmer. Toutefois, Platon, lui, reconnaît, au moment d'étudier l'éducation idéale grecque, que le maniement des armes lors de danses ou de jeux, comme il est d'usage à Sparte, pourrait être un grand bien pour la cité idéale telle qu'il la conçoit :

Au contraire, nous devons ... prescrire, tant aux élèves qu'aux maîtres de l'enseigner [la lutte] avec bienveillance ... Il ne faut pas non plus négliger tout ce qui ... fait l'objet d'une imitation décente, comme c'est le cas dans cette contrée où nous sommes, des danses armées des Courètes, et à Lacédémone, de celles des Dioscures. ... Telle est bien sûr la fin ... qu'il faut poursuivre en se livrant aux compétitions (*agónas*) et aux épreuves qui les précèdent (*proagónas*) ; elles sont en effet utiles pour la paix comme pour la guerre⁴⁸ ...

Or, on le verra, si le philosophe admire ce caractère militaire des exercices physiques spartiates, celui-ci porte un jugement très sévère sur les habitudes gymniques qu'ont les Lacédémoniens dans leurs gymnases⁴⁹.

Dans un deuxième temps, on remarque également que les Anciens reconnaissent souvent des qualités esthétiques aux exercices gymniques. En formant le corps, la *gumnastikê* semble apporter une belle prestance globale au Grec qui s'y adonne. Ce mérite de la *gumnastikê* est, entre autres, souligné par Platon qui ajoute l'élégance aux nombreux bienfaits de l'activité :

Mais tout ce qui ressortit à la lutte (*pálên*) correctement pratiquée, l'adresse à dégager son cou, ses mains, ses flancs, quand on s'y exerce autant avec le désir du succès que pour acquérir la fermeté et l'élégance de l'allure (*euschêmonos*) en même temps que la vigueur et santé (*rhômês kai hugieias*), cela, il ne faut pas le négliger étant donné son utilité en toutes circonstances⁵⁰.

⁴⁷ Isocrate, *Panathénaïque*, 217.

⁴⁸ Platon, *Lois*, 7, 796b-d.

⁴⁹ Platon, *Lois*, 1, 636b. Voir *infra.*, p.87.

⁵⁰ Platon, *Lois*, 7, 796b.

Eschine, quant à lui, dans son discours *Contre Timarque* précise que l'on peut deviner les effets de la *gumnastikê* en reconnaissant l'élégance qu'elle procure à ceux qui la pratiquent : « ... sans avoir à fréquenter les gymnases (*gumnasiois*), nous reconnaissons ceux qui pratiquent les exercices du corps (*gumnazoménous*) par leurs bonnes constitutions (*euexias*)⁵¹ ... »

Sans insister sur ce dernier point, on peut ainsi en conclure que la *gumnastikê* n'avait pas seulement que des bienfaits abstraits pour les Grecs. Que ce soit dans le cadre d'exercices militaires comme d'usage à Sparte ou tout simplement dans l'objectif d'avoir une apparence soignée, la *gumnastikê* semble également avoir eu des bienfaits pratiques pour répondre aux besoins des hommes des cités grecques.



Ce survol des qualités que les Grecs de l'époque classique ont reconnues à la *gumnastikê* montre que cette activité était, selon eux, la source de bienfaits nombreux et variés. Qu'il s'agisse de favoriser la symbiose du corps et de l'esprit du Grec ou de lui procurer la santé, la *gumnastikê* apparaît comme une occupation saine et souhaitable permettant à l'homme de se développer en un tout harmonieux. De plus, perçue par plusieurs auteurs classiques comme un pilier indispensable d'une éducation réussie, celle-ci évite les dérives d'une formation uniquement intellectuelle et se fait l'exutoire de mauvaises habitudes corporelles qui pourraient miner la moralité du Grec. À travers les extraits présentés dont la majorité est issue d'écrits philosophiques, en particulier de Platon, on note que l'appréciation de la *gumnastikê* ne semble pas découler d'une observation concrète de cette activité mais plutôt

⁵¹ Eschine, *Contre Timarque*, Trad. Martin, Budé, Paris, Belles Lettres, 1952, 189. Les traducteurs ont traduit *euexia* par *aisance de mouvements*. Le terme *bonne constitution* est plus courant pour traduire le mot et plus juste selon nous.

de la théorisation de celle-ci. Outre l'opinion d'Hippocrate qui pourrait être basée sur une expérimentation concrète et de quelques autres commentaires qui prennent racine dans des anecdotes vécues, la vision de la *gymnastikê* qu'attestent ces auteurs semble surtout reposer sur une compréhension abstraite et intellectuelle de l'activité. Il n'est pas question ici de nier que la *gymnastikê* ait pu avoir des bienfaits réels dans la vie des Grecs. Toutefois, comme nous le verrons, cette activité devait être pratiquée de façon modérée et strictement contrôlée, sans quoi ses bienfaits potentiels devenaient plus couramment des maux.

3.1.2 Des critiques de la *gymnastikê*

Si nos recherches nous ont permis de mettre en évidence de nombreuses louanges faites par les Grecs au sujet de la *gymnastikê*, l'étude des sources classiques nous permet aussi de prendre connaissance d'une quantité notable de critiques quant à sa pratique. Il est intéressant de souligner ici que plusieurs de ces critiques viennent ternir le lustre des qualités attribuées à l'exercice physique. Toutefois, dans bien des cas, les auteurs classiques ne rejettent pas catégoriquement les bienfaits de la *gymnastikê* mais en précisent plutôt certaines de ses limites.

3.1.2.1 La *gymnastikê* : un péril pour l'éducation

Nous avons vu plus tôt l'importance de la *gymnastikê* dans le cursus d'une éducation idéale telle que conçue par certains auteurs. Or, certains commentaires laissés par les Anciens montrent que, dans la pratique, l'enseignement de la *gymnastikê* ne se conclut pas nécessairement par la formation de citoyens modèles. En effet, on voit Hippocrate critiquer sévèrement l'enseignement des maîtres du gymnase qui encourageaient une multitude de comportements excessifs et amoraux chez leurs élèves :

La compétition sportive (*agóniê*), l'art du maître du gymnase (*paidotribiê*), voici ce que c'est. Les pédotribes enseignent à transgresser la loi légalement, à être injuste justement, à tromper, à voler, à enlever, à faire violence : les pires choses sont pour eux, les meilleures. ... Beaucoup admirent, peu savent. Quand les hommes viennent à l'agora, ils font la même chose : ils trompent en vendant et en achetant ; c'est celui qui a trompé le plus qui est le plus admiré. Quand ils boivent et sont ivres, ils volent, trompent ; un seul parmi tous est apprécié⁵².

Ici, Hippocrate s'attaque non pas aux principes généraux de la *gumnastikê*, mais plutôt à son application concrète et à l'enseignement qu'en font les pédotribes qui encouragent le vice. Cette critique est, d'ailleurs, loin d'être la seule que le médecin formule aux maîtres des gymnases, comme nous l'avons vu antérieurement⁵³. De plus, certaines sources de l'époque classique nous amènent à douter du prestige réel de la *gumnastikê* quant à l'éducation des Grecs. Dans son discours *Sur l'attelage*, l'orateur Isocrate organise la défense du fils d'Alcibiade qui est devant la justice pour une accusation portée contre son père. Parmi les éloges que l'auteur fait à Alcibiade, celui-ci raconte pourquoi l'accusé a choisi de participer aux compétitions athlétiques en tant que propriétaire d'attelage :

... bien qu'il [Alcibiade] ne fût ni moins apte ni plus faible qu'un autre pour les exercices du corps (*tô sômati genômenos*), il dédaigna les épreuves gymniques (*gumnikoûs agônas*), parce qu'il savait que certains athlètes (*athlêtôn*) étaient de basse naissance (*kakôs gegonôtas*), habitaient de petites villes et avaient reçu une humble éducation (*tapeinôs pepaideuménous*)⁵⁴.

On peut penser, dans ce cas, que le fils d'Alcibiade désigne comme des hommes « d'éducation humble » ceux qui ont voué leurs vies uniquement à l'athlétisme, les athlètes, et non pas les hommes qui fréquentent de temps à autre le gymnase. Toutefois un commentaire de Platon vient encore assombrir les bienfaits éducatifs de la *gumnastikê*. Il écrit :

Mon cher Criton, ne sais-tu pas qu'en toute activité, nombreux sont les gens médiocres et qui ne valent rien, et peu nombreux les hommes sérieux et dignes de toute estime ? Car enfin, n'es-tu pas d'avis que la gymnastique (*gumnastikê*) est une belle chose ? et aussi l'art de la finance ? la rhétorique ? ... Et qu'en est-il alors dans chacune de ces activités ? Ne vois-tu pas que la plupart des hommes sont ridicules en chaque chose qu'ils font ? ⁵⁵

⁵² Hippocrate, *Du régime*, 24, 1.

⁵³ Voir *supra* p.81.

⁵⁴ Isocrate, *Sur l'attelage*, 33.

⁵⁵ Platon, *Euthydème*, 307a-b.

Ce jugement sévère que Platon vient poser sur la « majorité » des hommes pratiquant, entre autres, la *gumnastikê* qu'il décrit comme « médiocres » et « ridicules » peut s'expliquer, peut-être, à la lumière d'un extrait de la *Constitution des Athéniens* écrite par Xénophon. Dans ce texte, où Xénophon étudie le fonctionnement de la cité d'Athènes et souligne ses lacunes, il écrit : « En cette cité [Athènes], le peuple a aboli la pratique des exercices physiques (*gumnazoménous*) et celle des arts musicaux (*mousikên*), pensant que ce n'était pas beau, sachant, en fait, qu'il est incapable de les pratiquer (*gnoûs hótî ou dunatòs taûta estin epitédeúein*)⁵⁶. » On peut penser qu'une partie des citoyens athéniens de modestes moyens s'adonnaient à la *gumnastikê* de façon occasionnelle alors que, si l'on en croit Xénophon, une autre partie s'en abstenait puisqu'ils n'en comprenaient simplement pas l'utilité ou n'avaient pas les connaissances nécessaires pour s'y appliquer. Ces citoyens s'adonnant à une pratique erratique et non-expérimentée de la *gumnastikê* ont certainement pu être jugés comme « ridicules » par Platon.

On comprend alors à la lecture de ces critiques que le potentiel éducatif de la *gumnastikê* n'est pas remis en cause par les Anciens, mais ce sont les dérives de cette activité qui sont sujettes à d'importants reproches. Par les plaintes d'Hippocrate, d'Isocrate et de Platon, il apparaît clair que la *gumnastikê* ne permet pas à tous d'obtenir des mérites éducatifs lorsque pratiquée.

3.1.2.2 Le gymnase, un lieu de débauche

On sait que le gymnase grec était un lieu dédié à l'entraînement physique tout comme un lieu d'échange entre les hommes qui s'y présentaient, où l'on faisait rencontres et conversations⁵⁷. Les critiques qu'ont formulées quelques auteurs classiques dépeignent

⁵⁶ Xénophon, *Constitution des Athéniens*, Trad. M. Casevitz, Paris, Belles Lettres, 2008, 1, 12. Notons que ce dialogue de Xénophon est considéré comme apocryphe.

⁵⁷ Il s'agit d'un fait bien reconnu. Certains historiens soutiennent que le gymnase aurait été aussi une école. Voir N. E. Gardiner, *Athletics of the Ancient World*, Chicago, Ares Publishers inc., 1930, chap. 6. Et S. G.

toutefois le gymnase comme un lieu amoral qui encourage le vice et où des pratiques honteuses ont cours. Lorsque le personnage de l'Étranger d'Athènes, des *Lois* de Platon, discute avec le Lacédémonien Clinias sur les mœurs spartiates, il révèle ce qui pourrait être une opinion répandue quant à la débauche qui se déroulerait dans le gymnase :

Par exemple, vos gymnases (*ta gymnasía*) et les repas pris en commun sont actuellement fort utiles, à bien des égards, aux cités qui sont les vôtres [lacédémoniennes], mais elles constituent un danger lors des séditions, comme le montre l'exemple des jeunes gens de Milet, de Béotie et de Thourioi. Et tout naturellement, ces pratiques qui remontent loin dans le passé passent pour avoir perverti les plaisirs sexuels, dont la nature avait réglé l'usage non seulement pour les hommes mais aussi pour les bêtes⁵⁸.

Un extrait du discours *Contre Ctésiphon* prononcé par Eschine vient confirmer la mauvaise réputation que pouvait avoir le gymnase dans la société grecque classique. Lorsque l'orateur se défend des mensonges que son adversaire, Démosthène, dit à son sujet, on découvre que les comportements tenus au gymnase pouvaient être une source de honte et de reproches :

...il [Démosthène] ne se contente pas d'incriminer mes actes d'homme politique ... il s'en prend aussi à mes moments d'inactivité et incrimine mon silence, afin de ne laisser aucun point à l'abri de ses haineuses dénonciations. Il me reproche encore d'aimer à me mêler dans les gymnases (*gymnasíois*) à de plus jeunes que moi⁵⁹ ...

La rumeur publique créée par Démosthène contre laquelle se défend Eschine nous montre qu'il pouvait se dérouler au gymnase des pratiques répréhensibles pouvant nuire à la réputation d'un homme de la cité. Que cette rumeur soit vraie ou fausse a peu d'importance. Toutefois, la défense d'Eschine révèle que les blâmes qui lui sont attribués ont pu être jugés comme vraisemblables par le public. Ceci n'a rien de surprenant puisque le gymnase était le lieu par excellence pour les rites pédérastiques⁶⁰ encouragés, selon le professeur d'études

Miller, *op.cit.*, chap. 11. D'ailleurs plusieurs dialogues de Platon se situent dans ou près d'un gymnase, pensons entre autres au *Lysis*.

⁵⁸ Platon, *Lois*, 1, 636b.

⁵⁹ Eschine, *Contre Ctésiphon*, Trad. Martin, Budé, Paris, Belles Lettres, 1995 (1928), 216.

⁶⁰ La pédérastie en Grèce antique était une pratique éducative initiatique par laquelle un citoyen adulte fortuné devenait le mentor d'un adolescent pour l'introduire aux choses de la cité. Dès que l'adolescent quittait le quartier des femmes pour débiter son instruction au gymnase, celui-ci pouvait être recruté pour devenir l'*éromène* d'un citoyen. Une relation intime se construisait pour le couple pédérastique qui échangeait les enseignements et les plaisirs charnels. Cette relation se terminait avec la puberté du jeune homme. Un mythe raconte comment le dieu Éros pédérastique, qui inspire la relation éponyme, s'est émancipé au gymnase : « [Éros *paidikós*] ... cherche à expulser son aîné (Éros hétérosexuel). ... il s'est glissé furtivement dans les gymnases grâce à ces exercices pour lesquels les jeunes gens dépouillent leurs

classiques Thomas F. Scanlon, par la nudité omniprésente en ce lieu et les contacts physiques qu'on entretenait entre hommes⁶¹. De nombreuses sources classiques nous rappellent d'ailleurs l'existence de ces pratiques sexuelles au gymnase dont le poème de Théognis de Mégare daté du VI^e siècle av. J.-C. : « Heureux est l'amoureux, qui après avoir passé son temps au gymnase, rentre à la maison pour dormir toute la journée avec un beau jeune homme.⁶²» On sait également que ces comportements étaient connus des gens de la cité puisque certaines lois avaient été instaurées pour les interdire. Eschine évoque, en effet, une loi créée par Solon pour réguler les heures de fréquentation du gymnase : « [Solon] défend aux professeurs et aux maîtres des gymnases de les ouvrir avant le lever du soleil, et il leur ordonne de les fermer avant le coucher du soleil, tenant les places désertes et sombres en très grande suspicion⁶³.»

De son côté, dans sa comédie *Les Nuées*, Aristophane présente un commentaire intéressant sur le gymnase. Dans cette pièce, l'auteur dépeint Socrate et ses acolytes philosophes comme des hommes grotesques et incohérents qui honorent des divinités célestes appelées *Nuées*. Lorsqu'un des personnages s'adresse à ces divinités en espérant profiter de leur sagesse, celles-ci accueillent l'homme à une condition :

... si tu as de la mémoire, si tu es méditatif et si l'endurance siège en ton âme; si tu ne te lasses ni de rester debout ni de marcher, si tu sais supporter le froid sans trop d'humeur et ne tiens pas à déjeuner, si tu t'abstiens des gymnases (*gumnasiôn*) et des autres sottises (*anoêtôn*)⁶⁴ ...

Ici, on voit que le gymnase est un lieu à proscrire puisqu'il est considéré comme une « folie » au même titre que les excès de nourriture et de vin. Il est toutefois difficile de savoir si cet extrait reflète la pensée de l'auteur ou si au contraire il utilise ces propos pour insister sur le ridicule⁶⁵ du chœur des Nuées. Cette deuxième hypothèse nous semble la plus

vêtements et se montrent nus. Doucement, il a frôlé et embrassé les garçons, puis, ... l'on ne peut plus le contenir : voici qu'il injurie et traîne dans la boue Éros conjugal... » Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 751f-752a.

⁶¹ T. F. Scanlon, *Eros and Greek Athletics*, New York, Oxford University Press, 2002, p.272.

⁶² Théognis, *Élégies*, 2, 1335-36. Cité par *ibid*, p.211.

⁶³ Eschine, *Contre Timarque*, 1, 10. Cité par *ibid*. p.213.

⁶⁴ Aristophane, *Les Nuées*, 394.

⁶⁵ Le chœur des Nuées nous semble être des personnages risibles dont on doute du sérieux. Lorsque Socrate présente les Nuées, divinités en lesquelles il porte foi, il les présente ainsi : « ... les célestes Nuées,

probable. Il n'est, par contre, pas impossible que le comique reprenne ici des idées véhiculées par les philosophes dont il esquisse la caricature.

On note donc, à travers ces témoignages de l'époque classique, que le gymnase était la source d'une certaine inquiétude chez les Grecs quant aux activités frivoles qui pouvaient s'y dérouler. On voit, encore une fois, que la *gumnastikê* elle-même n'est pas attaquée par ces critiques mais c'est plutôt les débordements sexuels auxquels l'activité invite, de par le cadre social du gymnase et par le caractère physique des entraînements qui s'y déroulent, qui dérangent l'opinion publique. D'ailleurs cette image négative du gymnase grec tend à se confirmer à travers le temps pour culminer à l'époque romaine⁶⁶.

3.1.2.3 Le soin du corps et les conséquences de la *gumnastikê* excessive

Une dernière critique de la *gumnastikê* peut être soulevée grâce aux textes des auteurs classiques. En effet, on apprend qu'une pratique physique intensive aurait, selon les Anciens, pu nuire aux choses de l'esprit. Nous avons vu plus tôt comment plusieurs auteurs classiques associaient la pratique de la *gumnastikê* au développement harmonieux du corps et de l'esprit chez l'homme. Or, selon Platon, un soin excessif donné au corps pouvait nuire aux capacités mentales de celui-ci. Il s'exprime à ce sujet dans la *République* :

Rien, pratiquement, ne constitue un plus grand obstacle que cette préoccupation excessive du corps, qui va bien au-delà de la gymnastique (*gumnastikês*). C'est une préoccupation qui devient gênante dans la gestion d'une maison, dans les expéditions militaires et dans les charges qui exigent qu'on siège dans la cité. Mais là où cette préoccupation constitue l'obstacle le plus sérieux, c'est quand elle entrave les études de

grandes déesses pour les oisifs : elles nous dispensent savoir, dialectique, entendement, langage prestigieux et verbeux, l'art de frapper et d'empaumer. » Voir Aristophane, *Les Nuées*, 315.

⁶⁶ Plutarque évoque bien l'opinion des Romains sur le gymnase grec : « Les Romains ... estiment que rien n'explique autant l'asservissement et la mollesse des Grecs que les gymnases et les palestres, qui produisent dans les cités tant de dissipation et de désœuvrement ainsi que de temps gâché, sans compter la pédérastie et la dégradation du corps des jeunes gens... » Plutarque, *Questions romaines*, 40, Trad. Nouilhan, Pailler, Payen, Librairie générale française, 1999.

toute nature, l'activité de réflexion et la concentration sur soi-même, car elle fait craindre des tensions dans la tête et des vertiges⁶⁷ ...

Un peu après, il expose les conséquences encourues par l'homme qui concentre toutes ses énergies à l'exercice physique en négligeant le travail de l'esprit :

Que se passe-t-il ... s'il consacre tous ses efforts à la gymnastique (*gumnastikê*) et se livre aux plaisirs de la table (*euôchêtai eû mála*), mais sans toucher à la musique (*mousikês*) ni à la philosophie (*pholosophías*) ? ... Un tel homme, je crois bien, devient hostile au discours et étranger à l'art des Muses (*ámousos*) ... Comme un animal sauvage (*thêrion*), il s'engage dans toutes ses activités avec violence et brutalité (*bía kai agriótêti*), et il vit dans l'ignorance et la grossièreté (*amathía kai skaiótêti*), de manière chaotique et disgracieuse (*arruthmías kai acharistías*)⁶⁸.

Donc, selon Platon, si l'entraînement physique dépassait les limites prescrites où elle s'harmonise au travail de l'esprit, cette *gumnastikê* excessive pouvait non seulement nuire aux activités courantes de l'homme mais, plus encore, elle pouvait entraver tout travail intellectuel de celui-ci et le mener à des comportements bestiaux. Aristote soutient également une idée similaire dans la *Politique*. En s'expliquant sur le régime d'exercices physiques qui convient aux jeunes hommes, il écrit :

Ce n'est pas dans le même temps qu'on doit se mettre à l'épreuve (*diaponeîn*) intellectuellement (*dianoía*) et physiquement (*sômati*) : car chacun de ces deux efforts aboutit naturellement à un effet inverse (*tounantíon*), la fatigue du corps constituant un obstacle (*empodízôn*) pour l'intelligence (*diánoian*) tandis que la fatigue de celle-ci constitue un obstacle pour le corps (*sôma*)⁶⁹.

On peut ainsi conclure qu'une activité physique bien réglée et encadrée par les normes saines de la *gumnastikê* peut permettre au Grec d'obtenir un corps et un esprit harmonieux. Toutefois, comme nous le voyons, les excès d'activité physique se paient, selon Platon, par des incapacités intellectuelles. Si l'idée était répandue, comme le soutient Aristote, que le travail du corps et de l'esprit avait des effets contraires, on peut alors comprendre pourquoi il

⁶⁷ Platon, *République*, 3, 407c.

⁶⁸ Platon, *République*, 3, 411c-e.

⁶⁹ Aristote, *Politique*, 8, 1339a. Est-ce que cette idée aurait inspiré l'opinion de Marrou quant à la dualité du corps et de l'esprit des sportifs ? Voir *supra* p.23-24.

était important pour les Anciens de travailler à la fois le corps et l'esprit en évitant ainsi les excès ou les manques qui favoriseraient une faculté au détriment de l'autre.



Vantée pour ses multiples bienfaits théoriques, la pratique de la *gumnastikê* n'est pas dépourvue de danger pour le Grec qui s'y livre. Les critiques soulevées par les auteurs classiques viennent témoigner des difficultés qu'ont éprouvées les Grecs dans l'exercice de cette activité minant du même coup les avantages qu'ils pouvaient espérer de celle-ci. Lorsque mal enseignée ou mal exécutée, la *gumnastikê* apporte à l'homme des maux physiques, psychiques ou moraux qui résultent d'une entorse aux limites, certes ambiguës, qui balisent une *gumnastikê* saine. Encadrée généralement dans le gymnase, la *gumnastikê* saine est en effet vulnérable aux habitudes sociales qui s'y tissent et qui entravent le bon déroulement de l'activité, voire même la crédibilité de la discipline. En somme, la *gumnastikê* apparaît comme un art particulièrement apprécié pour les mérites que lui accordaient les penseurs classiques, tels que l'harmonie du corps et de l'esprit, l'éducation, la santé et plus encore. Idéal cher à l'esprit des auteurs de la Grèce classique, la parfaite *gumnastikê*, et ses nombreux bienfaits, perd de son éclat dans le commun et devient même source d'excès lorsqu'aux mains des athlètes.

3.2. Les athlètes grecs dans la mire de la critique publique

Qui étaient les hommes que les Anciens appelaient « athlètes » et quelles étaient leurs habitudes quant à la *gumnastikê* ? Nous l'avons déjà mentionné, l'athlète en tant qu'individu est mal connu des historiens faute d'écrits antiques nous permettant de connaître leurs vies et leurs moeurs. La plupart des historiens s'entendent toutefois pour dire que l'athlète

homérique tout comme l'athlète archaïque aurait été un aristocrate recherchant le prestige et la renommée à travers les compétitions athlétiques. Or, l'opinion des historiens diverge quant à l'athlète de l'époque classique. On soutient généralement que l'athlète classique, tout comme aux époques antérieures, aurait été un homme bien nanti s'adonnant aux compétitions en « amateur⁷⁰ ». Cette thèse traditionnelle est remise en question depuis peu par quelques historiens soutenant qu'à partir de l'époque classique, on voit apparaître des athlètes professionnels qui dédient leur vie à l'athlétisme. Parmi les tenants de cette thèse, Young⁷¹ a démontré l'importance monétaire des prix gagnés par les athlètes qui pouvaient s'élever, selon ses calculs les plus conservateurs, à un minimum de 67 000 \$⁷² (US en 1980) pour une victoire, par exemple, à la course du stade. Ces sommes faramineuses auraient justifié la professionnalisation d'athlètes provenant de couches sociales plus modestes qui, en se vouant entièrement à l'athlétisme, pouvaient espérer remporter une ou plusieurs victoires lors des concours panhelléniques qui se tenaient annuellement ou bisannuellement, gagnant ainsi fortune et gloire. Quoi qu'il en soit concernant ce débat sur l'amateurisme ou le professionnalisme des athlètes classiques et bien que les Grecs ne nous aient pas laissé de définition de ce qui faisait d'un homme un athlète, nous considérons ici que l'athlète était un homme s'adonnant assez régulièrement à un entraînement physique, plus ou moins

⁷⁰ Cette idée vient principalement de Gardiner et de Harris qui voient l'athlétisme antique comme une activité à laquelle s'adonnaient les Grecs influents et bien nantis sans rémunération financière. L'époque classique marque le début d'une certaine démocratisation du sport qui mène à l'arrivée de sportifs de rang plus modeste attirés par les récompenses monétaires des Jeux. Cette professionnalisation est perçue par Gardiner comme « the death of all true sport ». Kyle et Pleket vont remettre en question cette thèse en formulant des réponses modérées à Gardiner sans pour autant nier l'existence d'un amateurisme dans le sport antique. Ceux-ci reconnaissent toutefois l'influence de la conception moderne de l'olympisme sur la lecture du sport antique que font les historiens. Young, quant à lui, soutient que l'amateurisme n'a jamais existé en Grèce antique et que cette interprétation erronée reste un mythe tenace dans l'historiographie récente. Voir N. E. Gardiner, *op. cit.* ; H. A. Harris, *Greek Athletes and Athletics*, California, Hutchinson, 1964. ; H. W. Pleket, « Games, Prizes, Athletes and Ideology », *Stadion*, 1, 1, 1975. ; D. Kyle, *Athletics in the Ancient Athens*, New York, E.J. Brill, 1987. ; D. G. Young, *The Olympic Myth of Greek Amateur*, Chicago, Ares Publishers, 1984.

⁷¹ Voir D. G. Young, « Professionalism in Archaic and Classical Greek Athletics », *Ancient World*, 7, 1983.

⁷² *Ibid.*, p.47-48. Le coureur vainqueur dans la catégorie des jeunes garçons gagnait, selon Young, environ 34 000\$ (US en 1980). Young fait une présentation claire et cohérente de ses calculs. Celui-ci se base sur le fait que le salaire le plus élevé attesté dans les sources antiques est de 1.4 drachme par jour de travail. Le prix pour la course de stade est de 1200 drachmes et équivaut donc à environ 850 jours de travail régulier pour un Grec. En spéculant sur la valeur de la drachme sous Solon, l'auteur soutient que le prix d'une victoire aurait pu s'élever jusqu'à 338 000\$ (US en 1980). Il admet que ce chiffre extravagant est rejeté par l'ensemble de ses collègues. Miller avance plutôt le chiffre de 39 600\$ (US) pour la même victoire au stade. Voir S. G. Miller, *Arete : Greek Sports from Ancient Sources*, London, University of California Press, 2004, p.XIII.

rigoureux, selon sa volonté et la discipline dans laquelle il évoluait. En se basant sur l'étymologie du nom grec *athlētēs* venant du verbe *athlein* désignant l'action de *concourir pour un prix*, il semble logique que l'on ait désigné comme des « athlètes » les hommes s'entraînant adéquatement pour remporter une compétition.

Si les historiens du sport antique présentent souvent l'athlète grec comme un modèle pour sa société⁷³, celui d'un homme harmonieux de corps et d'esprit, une étude des sources classiques nous permet de constater que l'opinion des Anciens diverge à ce sujet. En effet, à plusieurs occasions, les auteurs classiques ont laissé connaître l'opinion négative qu'ils entretenaient sur l'athlète. Qu'il s'agisse de ses excès physiques ou moraux, de ses habitudes alimentaires anormales ou de son inutilité dans les affaires de la cité, l'athlète classique a reçu de nombreuses critiques de ses contemporains. Par une étude des sources mettant en scène l'homme appelé *athlētēs*⁷⁴, nous avons cherché ici à exposer le jugement de valeur que les Grecs de l'époque classique ont pu avoir sur ce personnage. À travers les nombreuses critiques et les plus rares éloges qu'on lui a adressés, nous avons cherché à voir si l'athlète grec était reconnu par ses pairs comme un homme d'harmonie de corps et d'esprit, comme on l'admet si couramment dans l'historiographie contemporaine.

Même si les sources classiques présentant une description de l'athlète grec sont rares, voire presque inexistantes hormis dans la poésie épique, il nous est malgré tout possible de faire revivre l'opinion qu'ont eue les Grecs quant à l'athlète. En effet, grâce aux multiples commentaires des auteurs classiques laissés çà et là dans leurs oeuvres, on constate que l'athlète ne laissait pas indifférent. Souvent cible de critiques passionnées, l'athlète classique

⁷³ Nous avons déjà abordé cette question au chapitre 1. Toutefois soulignons que plusieurs historiens contemporains font de l'athlète grec et de ses qualités physiques et mentales, un modèle pour sa société. C'est l'opinion entre autres de Spivey qui soutient que l'athlète fournissait le canon de beauté et de bonté intellectualisé par Polyclète et admiré dans toute la Grèce antique. Spivey, *op. cit.*, p.57-61. Ajoutons également que le soi-disant rôle de modèle joué par l'athlète grec dans sa société est également mis de l'avant à travers une variété de brochures produites et publiées par le Comité International Olympique. Sur l'une d'elles, on peut lire : « Considered as heroes and role models, such great athletes [en parlant de Milon et d'autres athlètes antiques connus] were celebrated even after their death. » Le Musée olympique, « The Olympic Games in Antiquity », Lausanne, Édition du Musée olympique, 2013. Si l'opinion favorable que Jaeger a forgée sur les athlètes a certainement pu influencer l'historiographie, on constate que les idées répandues par le CIO ont pu également marquer l'opinion commune quant à l'importance de l'athlète dans sa société.

⁷⁴ Nous avons également admis des équivalents lorsqu'ils nous semblaient pertinents et appropriés. Le lecteur pourra les repérer grâce à la présence des mots grecs.

est attaqué de façon récurrente pour ses mœurs douteuses, son régime étrange, et ses habitudes physiques extrêmes. L'excès qui teinte le comportement général de l'athlète suscite à tous coups de fortes réprimandes chez les Grecs. D'ailleurs, l'importance que l'on donne à l'athlète dans sa société et les privilèges qu'on lui accorde sont également fortement remis en question par les hommes de lettres de l'époque classique.

3.2.1 La vie athlétique, une vie d'excès

Une des critiques les plus fréquemment adressées à l'athlète par ses contemporains est l'excès qui caractérise ses habitudes de vie, surtout en ce qui concerne son entraînement physique. Pour développer sa force et être victorieux aux concours, l'athlète bafoue les limites saines de la *gumnastikê* par un surentraînement causant des dommages considérables à sa santé. Ce comportement jugé dangereux est dénoncé par les auteurs classiques. Dans son traité *Politika*, Aristote s'intéresse à l'éducation physique que la cité parfaite doit proposer aux Grecs et déplore alors la spécialisation de l'entraînement physique des athlètes : « [il faut] un tempérament entraîné à l'effort, non point, comme celui des athlètes (*athlêtôn*), à des efforts violents et ne tendant qu'à un seul but mais ... entraîné en vue des activités propres aux hommes libres⁷⁵. » Sur le même sujet, le philosophe déconseille aux jeunes gens de prendre en exemple les habitudes gymniques des athlètes puisqu'elles nuisent à la croissance de leurs corps, une erreur fréquente, selon Aristote : « ... parmi les cités qui paraissent tout particulièrement prendre soin de leurs enfants, certaines les dotent d'une forme athlétique (*athlêtikên héxin*), tout en laissant se détériorer les formes et croissance corporelle (*eidê kai aúxésin*)⁷⁶. » D'ailleurs, Hippocrate explique concrètement dans son traité *Aphorisme* pourquoi l'entraînement physique mené par les athlètes peut être dangereux pour la santé humaine. Il écrit : « Chez ceux qui aiment l'athlétisme (*gumnastikoîsin*), l'état de santé porté à l'extrême est dangereux ; car il ne peut demeurer à ce point, et, puisqu'il ne peut ni demeurer stationnaire, ni arriver à une amélioration, il ne lui reste plus qu'à se détériorer⁷⁷. » Ainsi, on

⁷⁵ Aristote, *Politique*, 7,16, 1335b.

⁷⁶ Aristote, *Politique*, 8,3, 1338b.

⁷⁷ Hippocrate, *Aphorismes*, Trad. Daremberg, Paris, Charpentier, 1844, 1, 3.

comprend que l'athlète, par son entraînement trop spécialisé et trop axé sur la performance physique ne respecte pas, comme nous l'avons vu plus tôt, les lois d'une gymnastique holistique qui veut avant tout garantir l'harmonie et la santé de l'homme.

L'entraînement physique n'est d'ailleurs pas la seule source de maux dans la vie de l'athlète grec. En effet, la compétition elle-même offre aussi son lot de dangers pour le sportif qui expose son corps à des douleurs anormales et excessives. En étudiant le concept du courage, Aristote souligne à nouveau son inquiétude face aux compétitions athlétiques et à l'engouement attaché à celles-ci :

Il n'en semble pas moins que le comportement courageux poursuit une fin agréable, quoique cela soit éclipsé par les circonstances qui l'entourent. Ainsi en va-t-il encore dans les concours gymniques (*gumnikois agōsi*). Les pugilistes (*púktais*), en effet, trouvent agréable la fin pour laquelle ils combattent : la couronne et les honneurs (*stéphanos kai timai*). Or les coups reçus sont douloureux pour des gens faits de chair, et ils leur sont pénibles, ainsi que tout le travail ardu qu'ils se donnent. Et le grand nombre de ces coups fait que le but, qui est modeste, paraît n'avoir aucun agrément (*oudèn hêdù*)⁷⁸.

La victoire athlétique ne s'obtient effectivement pas sans conséquences importantes sur la santé des athlètes. Ces conséquences sont, par ailleurs, particulièrement importantes chez les jeunes vainqueurs qui, trop tôt dans leurs vies, ont accoutumé leurs corps à des efforts physiques démesurés. Selon Aristote, ces pratiques physiques malsaines minent la santé des jeunes gens qui, dès l'âge adulte, perdent toute vigueur. Dans *Politika*, le philosophe précise les limites gymniques qui doivent être respectées par les jeunes athlètes et les conséquences qu'ils risquent par des abus :

Qu'il faille donc recourir à la gymnastique (*gumnastikê*), et comment il le faut, l'on est d'accord. Jusqu'à l'adolescence, il faut présenter des exercices physiques assez légers (*kouphótera gumnásia*), en rejetant la contrainte alimentaire et les épreuves imposées (*pròs anágkèn pónous*), afin que rien ne fasse obstacle à la croissance. Preuve significative que l'on peut obtenir ce résultat : parmi les vainqueurs aux Jeux olympiques (*olumpionikais*), on n'en trouverait guère que deux ou trois qui aient remporté la victoire à la fois dans l'enfance et à l'âge d'homme, parce que, s'entraînant jeunes, ils perdent leur force (*dúnamin*) du fait d'exercices physiques contraignants (*anagkaiôn gumnasiôn*)⁷⁹.

⁷⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 4, 3, 1117b.

⁷⁹ Aristote, *Politique* 8,4, 1339a.

Cet extrait rappelle aussi le fragment de la tragédie *Autolykos* écrite par Euripide où l'auteur offre l'une des critiques globales les plus virulentes faites aux athlètes. Parmi les nombreux reproches que leur formule le tragique, l'état lamentable de leurs corps après une vie d'entraînements est mis en évidence : «...belles statues qui font l'orgueil de leur cité, ils se pavanent. Mais quand la vieillesse amère s'abat sur eux, ils se défilent, guenilles effilochées⁸⁰ ! »

En plus de mettre son corps dans un état précaire, on constate que l'entraînement athlétique spécialisé, censé conduire à la victoire, cause également à l'athlète une transformation physique importante qui résulte en un corps disharmonieux. Grâce à un extrait du *Banquet* de Xénophon nous rencontrons ce qui pourrait être un jugement courant sur le corps disproportionné de l'athlète grec. Lorsque, comme nous l'avons déjà vu, Socrate est confronté aux moqueries de ses amis sur sa volonté de s'adonner à la danse pour entretenir une bonne forme physique, le personnage soutient que le corps des athlètes manque d'harmonie et ne représente pas un modèle à imiter. Il dit :

... je vous prête donc à rire ? ... Est-ce parce ce que je désire en m'exerçant de la sorte [par la danse], et non pas à la façon des coureurs du long stade (*dolichodrómoi*) qui grossissent des jambes (*pachúnontai*) et maigrissent des épaules (*leptúnontai*), ni à celle des pugilistes (*púktai*) qui grossissent des épaules (*leptúnontai*) et maigrissent des jambes (*pachúnontai*), mais en faisant travailler mon corps tout entier (*panti diaponôn tō sómati*), le rendre tout entier bien équilibré (*pân isórropon poieîn*) ?⁸¹

Introduit au sein d'un moment cocasse où les convives sont tous en rire, le portrait des athlètes tracé par Socrate semble également un élément risible. Loin de représenter un canon de beauté, l'athlète est présenté ici comme un homme au corps grotesque sur lequel même le vieux Socrate au ventre fort⁸² ne veut prendre exemple de peur d'avoir une allure similaire. Cet extrait est-il une description transpirant les réalités du corps spécialisé des athlètes ou une caricature ? Un témoignage similaire émis ultérieurement par Galien, médecin gréco-

⁸⁰ Euripide, *Fragment : Autolykos*, Trad. Debidour, Paris, Les Éditions Fallois, 1999. Cité par Athénée, 10, 413C. Notons qu'Autolykos est un sportif célèbre, aussi mentionné chez Xénophon. Chez ce dernier, il est le personnage pour lequel le *Banquet* est offert.

⁸¹ Xénophon, *Le Banquet*, 2, 17.

⁸² Socrate se moque lui-même de son apparence physique en soutenant, entre autres, qu'il a « un peu trop de ventre ». Voir Xénophon, *Le Banquet*, 2, 17.

romain spécialisé dans les soins aux athlètes et ayant vécu au Ier siècle ap. J.-C., nous laisse croire que la description offerte par Socrate pourrait trahir un constat vraisemblable. Sur la condition physique des athlètes, Galien écrit :

Voici comment les athlètes (*oútôs / athlêtôn* plus tôt) sont partagés du côté de la beauté (*perì kállous*) : non seulement ils ne retirent sous ce rapport aucun avantage de leur profession (*athlêseôs*), mais encore il arrive que beaucoup d'entre eux, dont les membres sont parfaitement proportionnés (*summétrôs*), tombent entre les mains des maîtres de gymnase (*gumnastai*) qui les engraisent outre mesure (*hyperpiánantes*), les surchargent (*diasáxantes*) de chair et de sang, et les rendent entièrement contrefaits (*tounantion êgagon*). Quelques-uns même, ceux surtout qui exercent le pancrace ou le pugilat, ont le visage défiguré et hideux à voir (*ámorpha kai duseidê*). Quand enfin ils ont les membres rompus ou disloqués (*apoklásôsîn ê diastrépsôsîn*), et les yeux hors de l'orbite (*ekkópsôsi*), alors, je pense, qu'il apparaît avec évidence l'espèce de beauté qu'on retire d'une telle profession⁸³ !

Ainsi, à en croire Xénophon et Galien, la pratique sportive des athlètes rendait leurs corps déséquilibrés et laids, des corps sur lesquels personne n'aurait voulu prendre exemple.

En plus d'être en proie aux démesures physiques, l'athlète classique est également blâmé pour son tempérament excessif. Les auteurs classiques montrent l'athlète comme étant un homme colérique, irascible et violent. Dans la *République*, Platon décrit le comportement des hommes qui se vouent uniquement à l'athlétisme. On peut penser que cette description s'appuie sur les observations que Platon a pu faire de l'attitude des athlètes :

N'as-tu pas remarqué à quelle disposition d'esprit parviennent ceux [les athlètes *athlêtai* 410b] qui passent leur vie à pratiquer la gymnastique (*gumnastikê*) ...? ... De la sauvagerie (*agriótêtôs*) et de la rudesse (*sklêrótêtos*) ... [ils] parviennent à une disposition d'une excessive brutalité (*agriôteroi*) ... à l'excès (*epitathên*), il[s] devien[nen]t rude[s] (*sklêrôn*) et insupportable[s] (*chalepôn*) ... son coeur (*thumôn*) prompt à s'emporter (*oxúrropon*), il s'affaiblit (*katasbennúmenon*) et, pour des choses insignifiantes, le fait s'embraser (*erethizómemon*)... Ceux-là... deviennent irascibles (*akrácholoî*) et colériques (*orgiloî*), ils sont pleins de ressentiments (*duskolias*)⁸⁴.

⁸³ Galien, *Exhortation à l'étude des Arts*, Trad. Daremberg, Paris, J. B. Baillièrre, 1854, 2, 12.

⁸⁴ Platon, *République*, 3, 410d -411b. Notons aussi que la mauvaise humeur des athlètes est également critiquée par Euripide qui dans sa pièce *Autolykos* décrit les athlètes comme appartenant à « la communauté des terribles humeurs ».

Aristote souligne également le tempérament belliqueux des athlètes, selon lui, contraire aux devoirs civiques : « Le tempérament des athlètes n'est pas utile pour être bien disposé à la vie civique, ni à la santé et à la procréation⁸⁵ ... » Une fable d'Ésope nommée *La puce et l'athlète*, écrite entre le VI^e et le IV^e siècle av. J.-C., offre une description similaire du caractère de l'athlète. Aux dires d'Ésope, cette fable « nous enseigne que nous aussi ne devons pas appeler tout de suite les dieux pour des bagatelles⁸⁶ ... » mais pour des nécessités :

Un jour une puce alla d'un saut se poster sur un doigt de pied d'un athlète malade, et tout en sautant elle lui fit une morsure. L'athlète en colère préparait ses ongles pour l'écraser; mais ... elle lui échappa et évita la mort. Alors l'athlète dit en soupirant : Ô Héraclès, si c'est ainsi que tu me secours contre une puce, quelle aide puis-je attendre de toi contre mes adversaires ?⁸⁷

Ici encore l'athlète est montré comme un homme excessif et colérique qui peut s'emporter pour des broutilles aussi inoffensives et insignifiantes qu'une morsure de puce, et par ailleurs incapable de s'en défendre. Cette image de l'athlète belliqueux n'est pas sans rappeler les légendes antiques qui accompagnent le nom de champions célèbres tels Milon de Croton ou Cléomède d'Astypalée. Ayant tous deux vécu à l'époque archaïque, ces athlètes ne sont toutefois connus que par des commentateurs postérieurs. Parmi les histoires qui ont forgé le mythe entourant Milon, Galien rapporte que, lors des Jeux, l'athlète tua un taureau d'un coup sur la tête pour ensuite se vêtir de la carcasse et parader dans l'arène. Ce geste jugé déraisonnable par Galien l'amène à conclure que « cette âme [du taureau] n'avait aucun prix, non plus que celle de Milon⁸⁸. » Cléomède, quant à lui, après avoir tué son adversaire à la boxe, aurait été disqualifié par les juges pour son comportement vil. De retour chez lui en proie à la colère, il aurait, dit-on, détruit une colonne qui causa l'effondrement d'une école et tua une soixantaine d'enfants⁸⁹.

⁸⁵ Aristote, *Lois*, 7, 16, 1335b.

⁸⁶ Ésope, *Fables*, Trad. Chambry, Paris, Belles Lettres, 1960, 356.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Galien, *Exhortation à l'étude des Arts*, 2, 13.

⁸⁹ *Description de la Grèce*, Trad. J. Auburger, M. Jost, Y. Lafond, J. Pouilloux, texte établi par M. Casevitz, Belles Lettres, 1992., VI, 6, 9.

Par ces critiques parfois farfelues, on constate bien comment le personnage de l'athlète était attaché, dès l'époque classique, à une imagerie d'*húbris*. Excessif dans son rapport au sport, l'athlète nuit à la santé de son corps et de son esprit par un surentraînement physique. De plus, reflet du héros Héraclès⁹⁰ qui patronne les Jeux olympiques, les athlètes incarnent la force brute tout comme une violence indomptable qui marque leurs tempéraments et leurs gestes. Contrôlée, la force de l'athlète lui apporte victoire et gloire mais lorsque démesurée, on voit que cette force est jugée comme un fléau par les citoyens grecs.

3.2.2 L'athlète : un glouton au régime anormal

Avant de voir le régime de l'athlète classique, il faut savoir que l'alimentation en Grèce est normalement frugale, composée principalement de céréales, d'olives et de raisins⁹¹. Elle est aussi divisée en petits repas, possiblement jusqu'à quatre par jour, ou du moins en petites collations permettant de combler la faim. Les conditions géographiques et climatiques de la Grèce faisaient de la viande un produit de luxe, particulièrement en ce qui concerne la viande bovine qui était souvent réservée aux grands sacrifices religieux⁹².

En dignes successeurs du fondateur des compétitions athlétiques, Héraclès, réputé pour son appétit colossal⁹³, les athlètes grecs sont également peints comme de grands mangeurs en

⁹⁰ Héraclès est généralement présenté dans la mythologie grecque comme un héros pacificateur et civilisateur puisqu'il débarrassa la Grèce des monstres qui y habitaient. Il incarne aussi toutefois une certaine violence puisque ses actions entraînaient souvent la mort d'un tiers. Euripide montre d'ailleurs toute la violence du personnage dans sa pièce *La folie d'Héraclès*, où celui-ci tue ses enfants. Il est aussi l'un des fondateurs des compétitions athlétiques d'Olympie puisqu'après avoir détourné le courant de l'Alphée, il aurait organisé une course sur la terre nouvellement asséchée. Voir J. Schmidt, F. Guirad, *Mythe et mythologies*, Paris, Larousse, 1996.

⁹¹ À ce sujet, voir le Chapitre 1 de l'étude de Janick Auberger, où l'auteur expose les spécificités de cette triade alimentaire souvent complétée par les légumineuses. J. Auberger, *Manger en Grèce classique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

⁹² Janick Auberger montre dans son étude que la viande était, somme toute, consommée assez régulièrement en Grèce classique. La viande de porc étant la plus commune, suivie de la viande de chèvre ou de mouton. Malgré tout, la viande «noble» était un produit de luxe. Sa consommation était d'ailleurs hautement ritualisée par des règles sacrificielles strictes. Voir *ibid.* Chapitre 2.

⁹³ Héraclès porte d'ailleurs le sobriquet «*bouphagos*», c'est-à-dire, le mangeur de bœufs. On le verra, tout comme Héraclès, les athlètes sont portés sur la viande bovine. Au sujet de l'alimentation d'Héraclès, voir

proie à une faim insatiable. Plus encore, les athlètes de l'époque classique choquent leurs contemporains par leur régime carnivore. Selon Porphyre, un certain Pythagore⁹⁴ aurait été le premier à recommander aux athlètes une alimentation basée sur la viande alors qu'auparavant les sportifs se nourrissaient de lait, de fromage trempé dans l'eau et de figues sèches⁹⁵. L'érudit romain Athénée de Naucratis, ayant vécu au IIe siècle ap. J.-C., rapporte les habitudes alimentaires de certains athlètes classiques. Parmi ceux-ci, le combattant Milon de Crotone qui, dit-on, mangeait en un repas vingt mines de viande (environ 26 lbs), autant de pain et pour arroser le tout, trois congés de vin (environ 9 litres et demi)⁹⁶. Ce copieux repas évoque d'ailleurs d'autres anecdotes athlétiques citées par Athénée où l'on voit Milon manger seul, couché devant l'autel de Zeus, le taureau qu'il aurait tué du poing à Olympie. D'autres⁹⁷ rapportent que le taureau aurait été une offrande sacrificielle offerte à Zeus et, qu'après avoir coupé en morceaux et grillé la chair, Milon l'aurait mangé en entier. Même si on sait aujourd'hui que l'appétit gargantuesque de Milon était une évocation de son statut social prestigieux⁹⁸, la symbolique de la scène rapportée par Athénée est frappante et contrevient à toutes les règles de bienséance en ce qui concerne la consommation de la viande en Grèce. Sans offrir de sacrifice aux dieux, sans partager avec ses concitoyens cette denrée luxueuse, Milon mange la viande bovine sans même utiliser les méthodes de cuisson grecques⁹⁹. Correspondant certainement plus à une imagerie populaire de l'athlète qu'à des

M. J. García Soler, « Grands mangeurs et grands buveurs dans la Grèce antique », *Food&History*, 4, 2, 2006, p.46.

⁹⁴ Il n'est pas certain que l'instigateur du régime athlétique carné ait été le philosophe Pythagore de Samos, célèbre pour avoir imposé le végétarisme à ses adeptes. Déjà dans l'antiquité, on remettait en question cette idée. Dans *Vie de Pythagore*, Diogène Laërce soutient que Phavorinus avait désigné le maître d'escrime Pythagore de Sparte comme instigateur du régime carné et non pas Pythagore de Samos. L'helléniste François Ollier se penche sur les incongruités des ouï-dire entourant la vie de Pythagore. Voir F. Ollier, « Pythagore de Sparte », *Revue des Études Grecques*, 59, 279, 1946, pp.147. S'il s'agit bel et bien du philosophe, l'introduction du régime carné pour les athlètes est d'autant plus surprenante puisque le penseur soutenait que manger des animaux équivalait à manger des humains. Sur la pensée de Pythagore voir Diogène Laërce, *Vie de Pythagore*.

⁹⁵ Porphyre, *Traité sur l'abstinence des animaux*, 1, 26.

⁹⁶ Athénée, *Banquet des savants*, 10, 412f. Pour les calculs, 1 mine à Athènes équivalait environ à 600 grammes alors qu'une conge à environ 3.2 litres.

⁹⁷ Toujours citée par Athénée qui présente les différentes versions de la même histoire. Cette version est rapportée, selon Athénée, par Doricos et Théodore d'Hiérapolis.

⁹⁸ M. Detienne, *Les mythologies des parfums et des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972, p.84.

⁹⁹ Remarquons, d'ailleurs, que le témoignage de Doricos laisse croire que Milon aurait peut-être mangé l'offrande offerte à Zeus qui est d'habitude partagée entre les citoyens après le rituel religieux. Quant à la méthode de cuisson, il n'est pas clair que Milon ait ici mangé la viande crue, ce qui résulterait d'un acte bestial selon l'idéologie grecque, puisqu'on mentionne que la viande était possiblement grillée. Quoi qu'il

faits véridiques, cette anecdote où Milon mange un taureau est doublée de celle de l'athlète Théagène de Thase originaire de Sicile, haut lieu de *truphè*, qui, selon Athénée, mangea lui aussi seul un taureau à une occasion¹⁰⁰.

Quoi qu'il en soit, on constate que le régime carné des athlètes classiques n'est absolument pas approuvé par leurs contemporains. Hippocrate, en peu de mots, souligne sa désapprobation face aux habitudes alimentaires des athlètes qui contreviennent à la santé : « On se nourrit tantôt pour grandir et subsister ... tantôt, avant tout cela, pour augmenter sa force. La constitution athlétique n'est pas naturelle ; l'état de santé est supérieur à tout¹⁰¹. » Par ailleurs, Platon montre bien que ce régime carné n'était pas une chose enviable à l'époque classique. Dans la *République*, lors d'un débat sur la notion de Justice, Thrasymaque propose que la justice soit ce qui paraît juste au plus fort. Socrate, pour ridiculiser son argument, applique cette logique à l'alimentation en Grèce. Il rétorque :

Tu affirmes que ce qui est juste est l'intérêt du plus fort, mais que peux-tu vouloir dire là, Thrasymaque ? Tu ne veux tout de même pas dire que si Polydamas le pancratiaste est plus fort que nous et qu'il soit dans son intérêt de manger de la viande de boeuf pour sa forme physique, le même régime alimentaire soit pour nous, même si nous lui sommes inférieurs, à la fois avantageux et juste ?

Ce à quoi Thrasymaque répond :

Tu es franchement infâme (*bdélurós*), Socrate, tu t'empares de mon argument de manière à le dénaturer complètement¹⁰².

La réaction de Thrasymaque est ici révélatrice de l'opinion commune quant au régime de l'athlète. Non seulement Thrasymaque considère le stratagème de Socrate comme de mauvaise foi, mais il lui semble impensable d'appliquer cette logique à l'alimentation grecque. Plus encore, Thrasymaque répond à Socrate qu'il est *bdélurós*, un adjectif que l'on peut traduire à la fois par *infâme* mais aussi par *dégoûtant*. N'est-ce pas là un indice qui

en soit, la viande est généralement cuite à la marmite en Grèce. Le manque de détails qui soulignerait une consommation de viande ritualisée chez Milon semble ici voulu et renvoie à une imagerie de l'homme sauvage incapable de résister à l'appel de la viande, même s'il s'agit d'un sacrilège. Voir Janick Auberger : « Il faut donc encore [même dans le cas d'une fonction alimentaire] abattre la bête avec les rites en usage ... un rituel minimal est respecté ... le découpage garde ce souci des parts égales ... » *op. cit.*, p.204.

¹⁰⁰ Athénée, *Banquet des savants (The Learned Banqueters)*, Trad. Olson, Cambridge, Loeb Classical, Harvard University Press, 2008, 10, 412e.

¹⁰¹ Hippocrate, *De l'aliment*, Trad. Joly, Paris, Belles Lettres, 2003.

¹⁰² Platon, *République*, 1, 338d.

trahirait la répulsion des Grecs classiques face à ce régime anormal et dangereux ? Un autre extrait de la *République* vient éclairer l'opinion que Platon fonde sur le régime athlétique. Alors que l'auteur imagine quel serait le régime idéal pour les hommes en charge de protéger les lois et les institutions grecques, il précise que ses *Gardiens* ne devront pas être soumis aux excès alimentaires comme le sont les athlètes, mais, au contraire, avoir une alimentation frugale et simple :

Nous avons dit qu'ils doivent se garder de l'ivresse ...Qu'en est-il de leur nourriture ? Nos hommes sont des athlètes (*athlêtai*) engagés dans un combat (*agónos*) de plus haute importance ... Est-ce que le régime de ceux qui s'entraînent (*tónde tón askétôn*) aujourd'hui conviendrait à de tels Gardiens (*toútois*) ? ... Mais, c'est un type de régime endormant (*hupnódès*) et dangereux (*sphalerà*) pour la santé (*hugieian*). Ne vois-tu pas que ces athlètes qui s'entraînent (*askétai*) passent leur vie à dormir (*katheúdousi*) et que, pour peu qu'ils s'écartent (*ekbósin*) de la diète qui leur est prescrite (*tetagnénès diaítès*), ils sont atteints de graves et violentes maladies (*megála kai sphódra nosóusin*) ... Il faut pour ces gardiens un régime plus rigoureux (*kompsotéras*), eux qui comme des chiens doivent demeurer alertes et développer pour leur œil et leur oreille la plus grande acuité¹⁰³.

On voit alors, grâce à cet extrait, que, non seulement l'alimentation des athlètes ne constitue pas un idéal pour les hommes chargés de corvées physiques, mais, en plus, que le régime carné est jugé dangereux et somnifère.

Centré surtout sur la viande bovine¹⁰⁴, on constate donc que le régime athlétique est excessif sous plusieurs aspects. D'abord, il est un excès puisqu'il contrevient aux mœurs alimentaires grecques, ensuite parce que ce régime, selon les critiques classiques, contrevient à la santé et finalement car, très chère¹⁰⁵, la viande bovine était un luxe qui pouvait communément coûter le salaire de plusieurs semaines de travail pour un Grec. Faire de la viande l'élément central de son alimentation est ainsi impensable pour les Grecs. De par ce régime anormal, l'athlète montre alors toute la marginalité qui le sépare de sa société, ne serait-ce que par sa diète.

¹⁰³ Platon, *République*, 3, 404a.

¹⁰⁴ Les recherches de l'auteur Pierre Villard vont dans le même sens. Il soutient que les athlètes se nourrissaient principalement de viande de boeuf et de porc. P. Villard, «Le régime des athlètes : vivre avec une santé excessive », *Thérapies, Médecine et démographie antique*, Arras, 2001, p.160.

¹⁰⁵ Janick Auberger évalue que l'achat d'un boeuf pouvait coûter de 40 à 50 drachmes vers le Ve siècle et 70 à 90 drachmes au IVe siècle. Un ouvrier athénien gagnait, lui, à la même époque, environ 1,5 drachme par jour de travail. On se doute que le Grec n'achetait pas l'animal entier pour profiter d'un repas. Par contre, le prix de l'animal entier nous donne vaguement l'idée de la valeur d'un plat de viande bovine pour une maisonnée en Grèce classique. Voir J. Auberger, *op. cit.*, p.61.

Outre leur penchant pour la viande, les athlètes sont également pointés par leurs concitoyens comme étant des gloutons. L'alimentation exubérante des athlètes semble d'autant plus anormale quand on sait que les sociétés de la Grèce classique semblent avoir été récalcitrantes aux excès alimentaires tout comme à l'embonpoint¹⁰⁶. La tempérance et la frugalité sont la règle qui a dicté les habitudes de la table grecque. Or, les athlètes ont souvent été critiqués pour leurs orgies alimentaires que leur commandaient, peut-on penser, leurs dépenses physiques quotidiennes tout comme leur prestige social. Dans sa critique virulente de l'athlète, *Autolykos*, Euripide attaque d'ailleurs le rapport des athlètes à la nourriture :

Parmi les innombrables plaies (*muriôn*) qui infestent la Grèce, il n'en est pas de pire que la race des athlètes (*athlêtôn génous*). D'abord ils ignorent toutes les leçons de vie honorable (*zên ouïte mathánousi eū*) et elles sont d'ailleurs hors de leur portée (*ouït' dúnainto*) : Comment un homme esclave de ses dents (*gnáthou te douïlos*), soumis à sa panse (*douïlos nêdúos*), pourrait-il faire valoir sa fortune et l'accroître (*oud' pénesthai kaxupêreteïn túchais*) ? Comme ils n'ont jamais été habitués (*ouk ethisthéntes*) à des belles choses, c'est difficilement qu'ils changent de caractère (*diallássousin*) sans raison (*taméchana*)¹⁰⁷ ...

Non seulement l'athlète est-il présenté ici comme un goinfre « esclave de ses dents et de sa panse » mais Euripide nous laisse entendre que celui-ci vit dans la pauvreté puisqu'il mange ses épargnes. Rien n'est moins surprenant si, comme nous l'avons vu, le régime de l'athlète favorisait la viande de boeuf. On comprend donc que, selon Euripide, l'athlète aurait préféré vivre dans la pauvreté pour avoir le ventre plein, un mode de vie qui, on l'imagine, est tout à fait questionnable pour les Grecs de l'époque classique. Par ailleurs, les classiques nous ont peint les sportifs en invités d'honneur de banquets où ceux-ci se gavaient, victimes de leurs ventres affamés. Un fragment de la comédie *Pugile* de Timoclès rappelle cette scène choquante :

Vous rencontrerez quelques-uns de ces parasites (*épisitiôn*), qui se bourrent bien (*esphudóménoi*) en soupant (*deipnoúsin*) aux dépens d'autrui. Les hôtes, présentant le

¹⁰⁶ Janick Auberger s'intéresse à ce sujet dans son article « La Grèce sans graisse », *Food & History*, 4, 2, 2006.

¹⁰⁷ Euripide, *Fragment : Autolykos*, Trad. Debidour, Paris, Les Éditions Fallois, 1999. Cité par Athénée, 10, 413c.

repas devant ces *punching bags* (*kôrukôn*), se font dépecer (*lépein*) par les athlètes (*athlêtaisi*)¹⁰⁸.

Athénée relate, d'ailleurs, une anecdote similaire où un athlète de Milet, nommé Astydamas, aurait mangé à lui seul le banquet offert à neuf convives lorsqu'invité chez le Perse Ariobarzane¹⁰⁹. Cette image caricaturale vient encore une fois souligner le côté excessif du personnage de l'athlète qui ne connaît aucune retenue, même en ce qui concerne son assiette. Galien, quant à lui, nous montre que cette critique reste toujours bien vivante, plus tard, au IIe ap. J.-C. alors qu'il écrit :

Leur vie [aux athlètes] se passe comme celle des porcs (*húes*), à cette exception près, cependant, que ceux-ci ne se fatiguent pas outre mesure (*ouch hyperponoúsin*), et ne se forcent pas pour manger (*oudè pròs anágkên esthíousin*), tandis que [les athlètes] sont soumis à cet excès (*hóson*)¹¹⁰ ...

L'athlète est donc sévèrement critiqué par les auteurs classiques quant à la teneur de son alimentation ainsi qu'à la quantité de celle-ci. Dans les deux cas, ce régime est présenté comme étant anormal et abusif. En plus de contrevenir aux moeurs alimentaires grecques, le sportif met en danger sa santé par de telles habitudes. On l'a vu, Hippocrate considère l'alimentation athlétique comme étant non conforme à la santé, mais Aristote, quant à lui, explique plus concrètement les conséquences encourues par l'athlète :

... chez les athlètes (*athlêton*) qui mangent avec excès (*poluphagian*) ...l'abondance de nourriture (*plêthos trophês*) empêche la nature d'exercer son pouvoir pour équilibrer la croissance ... alors les parties du corps prennent d'autres formes (*mophên homoían*), à tel point même souvent qu'elles n'ont plus aucune ressemblance avec ce qu'elles étaient auparavant (*alloía gígnetai*)¹¹¹.

Ainsi, si le fameux adage de Brillat-Savarin « Dis-moi ce que tu manges et je te dirai qui tu es » a quelque chose de vrai, le régime alimentaire de l'athlète classique vient d'autant plus souligner la nature excessive du personnage. À travers le regard des citoyens de la cité, les athlètes apparaissent comme des hommes sauvages et frustes qui mangent comme ils vivent : dans une violence extrême.

¹⁰⁸ Timoclès, *Fragment : Pugile*. Cité par Athénée, 6, 246f. Traduction française inspirée de Olson.

¹⁰⁹ Athénée, *Banquet des savants*, 10, 413c.

¹¹⁰ Galien, *Exhortation à l'étude des Arts*, 2,11.

¹¹¹ Aristote, *Génération des animaux*, 4, 3, 768b. Trad. Louis, Paris, Belles Lettres, 1961.

3.2.3. Un citoyen inutile

Une troisième critique de l'athlète fréquemment rencontrée dans les ouvrages des auteurs classiques s'articule autour de l'inutilité du personnage pour la cité. Bénéficiaire d'un succès que plusieurs jugent sans mérite, l'athlète est souvent montré du doigt pour les plaisirs vides qu'il offre au peuple, distractions des vraies sources de bien-être. Plusieurs auteurs, dont Xénophane, philosophe de la fin de l'époque archaïque, vont jusqu'à suggérer que les honneurs et les prix monétaires offerts aux athlètes pourraient servir à meilleur escient, par exemple pour encourager les philosophes qui offrent, eux, de véritables Biens à la cité :

Mais si quelqu'un remportait la victoire grâce à la rapidité de ses pieds ou en concourant au pentathlon, ... ou bien s'il remportait cette victoire à la lutte, au douloureux pugilat ou au redoutable combat appelé pancrace, alors, pour ses concitoyens, cet homme serait plus glorieux à regarder, il obtiendrait dans les assemblées une place brillante, celle des premiers rangs, il serait nourri aux frais publics de la cité et il aurait un présent qu'il conserverait en souvenir. S'il était vainqueur, également, grâce à ses chevaux, il obtiendrait tous ces avantages, sans les mériter autant que moi; car, plus précieuse que la force des hommes ou des chevaux est notre sagesse. Même si, en effet, il y avait dans le peuple un bon pugiliste, un bon concurrent au pentathlon, à la lutte ... ce n'en serait pas pour autant une cause, pour la cité, de meilleure organisation. En effet, faible sujet de joie pour la cité, serait la victoire d'un athlète près des rives de Pise¹¹².

L'orateur athénien, Lycurgue, partage le même avis que Xénophane à la différence qu'il soutient que les Athéniens, comparativement aux citoyens d'autres cités, récompensent plus aisément le véritable mérite des hommes d'État, alors qu'ailleurs c'est avant tout les athlètes qui sont honorés sur la place publique :

C'est que, seuls entre les Hellènes, vous savez, Athéniens, honorer les braves. Chez les autres peuples, vous trouverez des statues d'athlètes (*athlétas*) dressées sur les places publiques; chez vous, ce sont celles de stratèges vainqueurs et des meurtriers du tyran. Des héros de cette qualité, on n'en trouverait guère par toute la Grèce; ce qu'on voit partout, à profusion, ce sont les effigies des vainqueurs aux jeux dont les prix sont des couronnes¹¹³.

Ici encore, on cherche à souligner que le succès de l'athlète est banal et sans effort alors que la bonne gestion de la cité, elle, résulte d'un tour de force peu commun et mérite d'être plus

¹¹² Xénophane, « Fragment 2 :Élégies », *Poetae Elegiaci – Testomonia et Fragmenta*, Pars I, Leipzig, Entili et Prato, 1979. Source présentée et traduite par Visa-Ondarçuhu dans *L'image de l'Athlète*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p.229-230.

¹¹³ Lycurgue, *Contre Léocrate*, Trad. Durrbac, Paris, Belles Lettres, 1956, 51.

grandement applaudie. Un autre orateur, Isocrate, blâme, quant à lui, cette habitude qu'ont les citoyens d'acclamer les sportifs qui sont, même sous le rapport de la force physique, de peu de recours pour la cité. Il écrit :

Ce qui est le plus étrange, c'est que, tout en reconnaissant à l'âme plus de valeur qu'au corps, on accueille avec plus de ferveur ceux qui se livrent à la gymnastique (*gumnazoménous*) que les philosophes ...et cela quand tout le monde sait que les qualités corporelles n'ont jamais rendu à notre cité de service bien éclatant¹¹⁴...

Cette opinion est d'ailleurs réaffirmée à plusieurs reprises par l'orateur, entre autres, dans son éloge pour Athènes, *Panegyrique*:

Souvent je me suis étonné que les fondateurs des fêtes solennelles et les organisateurs de concours gymniques (*gumnikoús agónas*) aient jugé dignes de si hautes récompenses les avantages corporels, tandis qu'à ceux qui ont travaillé personnellement pour l'intérêt commun et ont élevé leurs âmes afin de les rendre aptes à servir même les autres, ils n'ont accordé aucun honneur à ces hommes auxquels il eût été légitime de s'intéresser particulièrement. En effet si les athlètes (*athlétôn*) doublaient leur force, l'humanité n'en tirait aucun avantage¹¹⁵...

D'ailleurs, on remarque que la force des athlètes ne faisait pas d'eux de bons combattants pour la cité. En effet, nombreux sont les auteurs antiques qui ont soulevé l'ironie de la vie de l'athlète. Mettant toutes ses énergies à se préparer aux combats gymniques, il ne servait toutefois pas l'armée de sa cité. Dans le fragment *Autolykos*, Euripide souligne comment les forces du sportif ne le rendent pas apte au combat militaire :

... je blâme aussi l'usage qu'ont les Grecs de se rassembler en leur honneur [aux athlètes], et de priser bien haut de vains plaisirs, prétexte à festoyer. Oui, vains : c'est un brillant lutteur, un agile coureur, un bon lanceur de disque ou démolisseur de mâchoires, a-t-il jamais rendu service à sa patrie en gagnant la couronne ? Les verra-t-on, sans bouclier, chasser de leur patrie l'ennemi à coups de pieds ?¹¹⁶

Cette critique, qui rend ridicule l'effort de l'athlète devant les ennemis de la cité, rejoint l'opinion plus sérieuse de Platon. Si le philosophe reconnaît les bienfaits de la pratique gymnique, celui-ci souligne que la lutte ainsi que les innovations sportives enseignées par les maîtres du gymnase sont « dépourvues de toute utilité pour les affrontements guerriers¹¹⁷ ».

¹¹⁴ Isocrate, *Sur l'Échange*, 250.

¹¹⁵ Isocrate, *Panegyrique*, 1.

¹¹⁶ Euripide, *Fragment : Autolykos*, *op. cit.*

¹¹⁷ Platon, *Lois*, 7, 796a.

D'ailleurs, l'auteur valorise hautement tous les exercices gymniques qui peuvent être utiles à la guerre comme la course d'agilité, les compétitions équestres et les courses armées. Celui-ci souhaite d'ailleurs que la *gumnastikê* serve, entre autres, à former de bons combattants¹¹⁸ grâce à des entraînements et des jeux en armes, ce qui n'était définitivement pas la coutume à l'époque classique dans les cités grecques. De son côté, le poète spartiate Tyrtée nous a laissé un fragment de ses *Élégies* qui pourrait, selon Visa-Ondarçuhu, être considéré à la fois comme une critique de l'image glorieuse de l'athlète tout comme une propagande militaire devant l'urgence de la révolte messénienne vers 640 av. J.-C.¹¹⁹ Le poète écrit :

Je ne saurais rappeler le souvenir d'un homme ni le tenir en considération pour la valeur de ses pieds ou son aptitude à la lutte ... même s'il avait toutes les formes de gloire, sauf celle qui consiste à se jeter vaillamment dans la mêlée. Car un homme n'est pas un brave guerrier s'il n'a pas soutenu la vue d'un massacre sanglant et cherché à frapper l'ennemi dans un combat rapproché¹²⁰.

Bien que commandée par l'urgence d'un conflit militaire imminent, on constate que la critique faite par Tyrtée présente des similarités frappantes avec celles d'auteurs qui lui sont postérieurs. Ces extraits montrent bien le questionnement qui habite certains auteurs archaïques et classiques quant à la place qu'occupe l'athlète au sein de sa société et à l'importance des récompenses qui lui sont attribuées par le public.

Cette hargne des philosophes et des orateurs contre les louanges publiques décernées aux athlètes peut s'expliquer par un trait de caractère reproché à l'athlète : son oisiveté. En plus de ne pas servir l'armée, l'athlète est présenté comme un homme oisif qui excuse sa nonchalance par la particularité de son entraînement sportif. En effet, Platon nous laisse deviner ce reproche à travers ses *Lois*. Alors que l'auteur veut exposer les travaux obligatoires qui conviendraient aux hommes d'une cité idéale, ainsi que les règlements qui les détermineraient, Platon utilise l'image de la vie athlétique pour montrer le contre-exemple de la vie que mèneraient ces citoyens idéaux :

¹¹⁸ Platon s'intéresse longuement à cette question dans *Lois*, 8, 833a. Il envisage ce que devrait être une éducation physique idéale.

¹¹⁹ V. Visa-Ondarçuhu, *op. cit.*, p. 213-215.

¹²⁰ Tyrtée, «Fragment 9 :Élégies », *Poetae Elegiaci – Testomina et Fragmenta*, Pars I, Leipzig, Gentili et Prato, 1979. Source présentée et traduite par V. Visa-Ondarçuhu dans, *ibid.*

Car il est parfaitement exact de dire que, par comparaison avec une vie où tout loisir pour d'autres tâches est absorbé par le désir d'obtenir la victoire au Jeux pythiques ou olympiques, la vie entièrement soucieuse de l'excellence (*aretés*) du corps et de l'âme est deux fois et même plusieurs fois plus lourde d'occupations. Il faut en effet faire en sorte qu'aucune des tâches annexes ne vienne empêcher qu'on donne aux corps exercices et nourriture, et qu'on accorde à l'âme ce qui lui convient en matière de connaissances et d'habitudes (*prosêkóntôn pónôn*)¹²¹...

Plus encore, un extrait des *Mémorables* de Xénophon laisse croire que l'oisiveté des athlètes se serait même appliqué à leur domaine d'excellence : le sport. Alors que l'auteur rappelle les agissements d'Alcibiade, il compare l'attitude de celui-ci aux athlètes :

... Critias et Alcibiade aussi longtemps qu'ils ont fréquenté Socrate, ils sont parvenus, en usant de lui comme allié, à dominer leurs désirs indignes... Alcibiade, de son côté, dut à sa beauté d'être traqué par une foule de femmes nobles, et son influence dans la cité et chez les alliés... vint à se négliger (*émélêsen*), exactement comme ces athlètes (*athlêtai gumnikôn agônôn*) qui, parce qu'ils obtiennent haut la main la victoire (*rhadiôs prôteuontes*) lors des compétitions gymniques, finissent par négliger l'entraînement (*ameloúsi askêseôs*)¹²².

Bien qu'il soit difficile de deviner pourquoi les champions abandonnaient l'entraînement à la suite d'une victoire aisée, on peut penser que la facilité a pu nourrir leur paresse. D'ailleurs, comme son nom l'indique, l'*athlêtês* est voué à *combattre pour un prix*, et ainsi, une fois la victoire remportée, il n'a peut-être plus de raison de combattre. Plus encore, à travers les commentaires de Galien, on voit que la nonchalance des athlètes est un trait qu'on leur reconnaît, même plusieurs siècles plus tard :

La même mesure (*summétrêsis*) qui préside à leurs exercices (*érgon*) et à leur repas (*edesmátôn*) règle aussi leur sommeil (*hupnôn*). En effet, à l'heure où les gens qui vivent selon les lois de la nature quittent le travail pour prendre leur repas, les athlètes (*oútoi /athlêtás*) se réveillent¹²³.

Ainsi, même si les sources classiques manquent pour affirmer que l'oisiveté était un défaut que la cité attribue à l'athlète, on peut certes imaginer que l'entraînement intensif des athlètes grecs, tel que décrit par leurs contemporains, ne pouvait se pratiquer que dans des conditions adéquates à des moments précis de la journée, évitant, par exemple, les chaleurs culminantes du jour. On peut ainsi supposer qu'un tel rythme de vie atypique pouvait

¹²¹ Platon, *Lois*, 7, 807c.

¹²² Xénophon, *Les Mémorables*, 1, 24.

¹²³ Galien, *Exhortation à l'étude des Arts*, 2, 11.

soulever le mécontentement, l'incompréhension et, pourquoi pas, la jalousie des habitants de la cité pour qui le travail était généralement une question de subsistance.

On note donc que l'athlète est montré par plusieurs auteurs classiques comme étant indigne des récompenses qui lui sont offertes dû à sa propension au repos, à l'oisiveté et à son inutilité au combat malgré son excellente condition physique. Plutôt que d'encourager le succès de ces hommes sans mérite moral, les intellectuels suggèrent plutôt de reconnaître plus largement les véritables avantages qu'eux apportent à la cité.

3.2.4. Un athlète sans esprit

Si l'athlète classique est reconnu par ses pairs pour son corps entraîné à son summum, on retient toutefois contre lui la négligence qu'il a pour le travail de son esprit. En effet, dans plusieurs cas, les contemporains de l'athlète conçoivent une incompatibilité entre la pratique physique athlétique et le développement d'un esprit cultivé. Ne respectant pas les règles d'une *gymnastikê* idéale qui combine le travail de l'esprit et celui du corps, l'athlète abuse des travaux physiques aux dépens de ses qualités psychiques. Les auteurs classiques insistent d'ailleurs sur cette conséquence des habitudes athlétiques en soulignant leurs manques. Dans son discours *À Démonicos*, Isocrate s'exprime à ce sujet :

... la force (*rhômê*) unie (*metà*) au jugement (*phronêseôs*) est utile (*ôphélêsen*), mais sans lui elle nuit le plus souvent à ceux qui la détiennent, et si elle devient la parure du corps chez ceux qui la cultivent (*askoúntôn*), elle obscurcit (*epeskótêsen*) par contre les soins que réclame l'âme (*psuchês*)¹²⁴...

Démosthène, quant à lui, blâme certaines disciplines gymniques qui, selon lui, nuisent à l'intellect de l'athlète et qui risquent même de le détruire par la violence de leurs exercices. Alors que, dans son discours *Sur l'amour*, il félicite Épicrate pour avoir préféré la compétition athlétique en armes aux autres disciplines, il écrit : « ... l'exercice de la course

¹²⁴ Isocrate, *À Démonicos*, 6.

ne fait pas du tout avancer en courage (*andreían*) ni en assurance (*eupsuchían*), l'entraînement à la lutte (*pugmên*) et aux jeux (*askêsantas*) de ce genre détruit (*diaphtheíresthai*) le corps (*sômati*) et l'intelligence (*gnômên*) qui va avec¹²⁵ ... » Grâce à ces extraits, il apparaît clair qu'aux yeux des auteurs classiques, l'athlète met en péril son esprit soit en ne l'entraînant pas suffisamment ou en imposant à son corps des exercices qui altèrent ses capacités mentales. Pareil portrait est présenté par Platon dans son dialogue *Les rivaux* où l'athlète est caractérisé par sa bêtise. Alors que Socrate interroge deux amants sur l'importance de la philosophie, le philosophe questionne un premier homme, adepte de *gumnastikê*. Le deuxième, lui, porté sur la *mousikê*, l'interrompt pour lui offrir une réponse moqueuse :

À quoi bon, Socrate, lui demander s'il juge que la philosophie est méprisable? Ne sais-tu pas qu'il passe toute sa vie à lutter (*trachêlizómenos*), à s'empiffrer (*empimplámenos*) et à dormir (*katheúdôn*) ? Dès lors qu'imagines-tu qu'il va te répondre, sinon que la philosophie est chose méprisable (*aischrón*) ?¹²⁶

Avec cette boutade, on découvre que l'athlète est présenté en ennemi de la philosophie. Ce portrait de l'athlète montré comme une évidence, nous laissant croire que l'opinion générale ne reconnaissait pas la philosophie parmi les activités courantes de l'athlète qui devait, malgré tout, y être sommairement initié puisque les philosophes discouraient fréquemment dans les gymnases.

On note encore une fois ici que l'athlète est présenté en contre-exemple d'une *gumnastikê* saine où, comme nous l'avons vu, le corps et l'esprit doivent être exercés ensemble. Dû à l'intérêt exclusif qu'il voue à l'entraînement de son corps, l'athlète grec est décrit en tant qu'homme négligeant son esprit. Avec une pratique limitée et dangereuse de la *gumnastikê*, l'athlète est perçu en homme bête dont les capacités se limitent à la seule pratique du sport. Cette critique cheminera et évoluera d'ailleurs à travers le temps et sera réaffirmée avec virulence plus tard par Galien :

¹²⁵ Démosthène, *Sur l'Amour*, Trad. Clavaud, Paris, Belles Lettres, 2002 (1974), 24.

¹²⁶ Platon, *Les Rivaux*, 132d.

Les athlètes (*athloúntes*) n'ont jamais joui (*meteilêphasin*) des biens de l'âme (*psuchikôn agathôn*), pas même en songe ; cela est tout à fait évident ; car bien loin de savoir si leur âme est raisonnable (*archên psuchên*), ils ignorent même s'ils en ont une. Comme ils amassent une grande quantité de chair et de sang, leur âme est comme noyée dans un vaste borbier ; elle ne peut avoir aucune pensée nette (*akribôs noêsai*) ; elle est aussi stupide (*ánoun*) que celle des bêtes (*alógois zôois*)¹²⁷.



Les commentaires variés laissés par les auteurs de l'époque classique nous permettent de mettre en lumière un portrait fort désavantageux de l'athlète grec. Si les historiens contemporains présentent souvent aujourd'hui l'athlète comme un modèle de la société grecque, on constate, au contraire, que celui-ci a été la cible de critiques virulentes que lui adressaient ses concitoyens. Parmi ses défauts, les auteurs classiques ont soulevé le caractère excessif du personnage qui s'adonne à des entraînements physiques trop extrêmes alimentant sa nature violente et colérique. On lui reproche d'ailleurs l'attention spécifique qu'il voue à son corps, l'amenant à négliger les soins de l'esprit commandés par une *gumnastikê* idéale vouée à former des hommes équilibrés et sains. Citoyen marginal, l'athlète, en raison de son entraînement physique, est amené aussi à déroger des règles alimentaires fondamentales de la société grecque pour se nourrir de repas gargantuesques principalement carnés. Selon les intellectuels, la vie de cet homme atypique est vouée presque uniquement à l'entraînement physique, faisant de lui un homme oisif et paresseux qui ne participe à aucun Bien de la cité. Seule la victoire l'intéresse. Les descriptions que fournissent les auteurs classiques trahissent d'ailleurs leur malaise face à l'étrangeté et à la barbarie qui caractérisent l'athlète.

Toutefois si, comme nous l'avons vu, l'athlète classique est le sujet d'abondantes critiques de la part de ses concitoyens, certaines occurrences, plus rares, offrent un profil plus avantageux du personnage. En effet, deux courts extraits des sources classiques présentent

¹²⁷ Galien, *Exhortation à l'étude des Arts*, 2, 11.

l'image d'athlètes équilibrés. Moins convaincantes, ces occurrences sont exceptionnelles et ne viennent assurément pas redorer l'image de l'athlète classique. À travers les *Lois* de Platon, l'Étranger d'Athènes rappelle un ouï-dire soutenant que plusieurs athlètes s'étaient démarqués par une tempérance exceptionnelle :

N'avons-nous pas entendu parler de ce qu'a fait Iccos de Tarente, notamment en vue des Jeux à Olympie ? Pour être vainqueur, lui qui maîtrisait la technique (*téchnên*) et qui possédait en son âme le courage (*andreïon*) et la tempérance (*to sôphroneîn*), ne toucha jamais, à ce qu'on dit, ni une femme ni non plus un garçon tout le temps qu'il était dans le feu de l'entraînement. On raconte la même chose sur Crison, Astyle, Diopompe et beaucoup d'autres encore¹²⁸.

Ce récit rapportant les comportements exemplaires de ces quatre athlètes est par contre vite démenti alors que l'Étranger évoque leurs moeurs générales :

Oui, et pourtant, Clinias, ils étaient beaucoup plus mal éduqués d'âmes (*polù kákion pepaideuménoi tàs psuchás*) que nos concitoyens, à moi et à toi, et leur corps étaient beaucoup plus gonflés de sève (*polù mállon sphrigôntes*)¹²⁹.

Ce à quoi Clinias acquiesce à son tour puisque les mauvais comportements de ces athlètes ont été « rapportés par les Anciens ». Si ainsi ces athlètes ont été capables de tempérance, il semble que celle-ci n'ait été que momentanée puisque leurs comportements généraux sont sujets de réprimandes. De plus, comme nous l'avons vu, le corps et l'esprit de l'athlète souffrent souvent de l'entraînement intensif auquel il se soumet. Une exception semble toutefois échapper à ces maux. Dans l'éloge qu'il fait d'Épicrate, Démosthène montre comment le jeune athlète s'est accompli tant physiquement que moralement. Dans ce discours qui rappelle les célébrations des *Épinicies*, l'orateur vante la symbiose du corps et l'esprit du jeune homme :

Comme d'autre part tu pensais qu'il ne servait rien d'avoir les désirs les plus nobles ni d'être bien doué physiquement pour tous les exercices requis (*kalôs pròs hápant'*), avec une âme qui ne serait pas préparée aux rivalités de l'ambition, dès que tu eus montré ton goût de l'effort dans les épreuves d'entraînement (*gumnasiois*), tu ne t'es pas non plus démenti dans les épreuves réelles (*érgois*), et tu as mis en pleine évidence durant les jeux (*agôsi*) toutes les éblouissantes qualités de ta nature et surtout la trempe de ton âme. ... À ta vue, au contraire, on songeait, en frémissant, que tu allais être abîmé dans

¹²⁸ Platon, *Lois*, 8, 840a.

¹²⁹ *Ibid.*

un de ces naufrages : tant ton heureux caractère a su concilier la bienveillance universelle !¹³⁰

Il faut souligner ici que l'objectif de Démosthène est de présenter un éloge de l'athlète et ainsi de vanter les plus belles qualités que puisse avoir Épistrate. Cet extrait diverge donc des jugements de valeur que nous ont laissés plusieurs auteurs classiques quant à l'athlète puisque, dans ce cas-ci, le contenu du discours est profondément intéressé et vise à mettre en valeur le jeune homme. Ces deux extraits nous présentent donc un portrait avantageux de l'athlète équilibré. Or, l'un de ceux-ci nous semble biaisé par son objectif avoué d'éloge, alors que l'autre offre une image globalement négative des athlètes auxquels on attribue, certes, une tempérance passagère.

Outre ces exceptions, on découvre donc, chez les auteurs classiques, un portrait fort négatif de l'athlète grec. En tous points, celui-ci est présenté dans les sources classiques comme un contre-exemple du comportement que l'on attend du citoyen au sein de la cité. Incarnation vivante d'*hubris*, l'athlète est une figure d'exception pour les Grecs que l'on tolère dans la cité puisqu'il est, après tout, le représentant de la patrie lors des compétitions panhelléniques. La brutalité et la violence du personnage se justifient ainsi au sein de cette guerre pacifiée¹³¹ que sont les Jeux même si sévèrement critiquées dans les murs de la cité.

3.3. Conclusion

En conclusion, l'étude de l'opinion grecque de la *gumnastikê* nous offre une meilleure compréhension de la conception de cette activité chez les Grecs de l'époque classique. À travers les écrits des auteurs classiques, nous avons vu que la *gumnastikê* était une activité fortement appréciée en Grèce classique et à laquelle on attachait de nombreux bienfaits.

¹³⁰ Démosthène, *Sur l'amour*, 26-29.

¹³¹ Cette vision des compétitions athlétiques est le sujet de l'étude de N. Spivey, *The Ancient Olympics, op. cit.* Pour l'auteur : « ... Orwell's phrase [Serious sport ... has nothing to do with fair play ... it is war minus the shooting.] seems especially apt for application to ancient Olympia, wher war's encroachment upon athletic activity was overt and frequent. ... the entire programme of athletic 'games' could be rationalized as a set of drills for cavalry and infantry fighting.» p.3.

Philosophes, orateurs et médecins s'entendent pour faire de la *gymnastikê* une activité holistique qui permet à l'homme d'être harmonieux de corps et d'esprit ainsi que d'être un homme éduqué, étranger aux vices physiques et moraux. On reconnaît également celle-ci comme une façon de maintenir la santé et d'acquérir diverses qualités pour le corps et l'âme. De plus, on constate que cette *gymnastikê* n'était pas pensée pour servir uniquement le corps du Grec. En effet, on pensait que, lorsque bien pratiquée, la *gymnastikê* donnait au Grec de nombreux biens psychiques et physiques et lui permettait de se développer harmonieusement de corps et d'esprit. Or les penseurs classiques nous apprennent également que cette *gymnastikê* idéale comporte des limites qui semblent difficilement avoir été respectées dans la vie de tous les jours. En proie aux mauvais enseignements des maîtres du gymnase ou aux pratiques excessives des sportifs, la *gymnastikê* est vue par les auteurs classiques comme un mal qui nuit aux Grecs et qui inculque de mauvais comportements à leurs corps et leurs esprits.

Dans un deuxième temps, notre examen de l'opinion des Grecs sur l'athlète classique nous a permis de mettre en lumière un portrait fort différent de celui présenté par les historiens d'aujourd'hui. Loin d'être un modèle pour sa société, comme on peut souvent le croire aujourd'hui, l'athlète classique recueille son lot de critiques de la part de ses concitoyens. En effet, philosophes, médecins, tragiques, orateurs et poètes s'allient tous pour montrer l'athlète comme un homme excessif et sauvage qui ne respecte pas les lois de bienséances de la cité. L'athlète ignore toutes les limites de la *gymnastikê* théorique et idéale valorisée par ses contemporains et s'adonne à un entraînement brutal, centré sur la performance de son corps. Cet entraînement cause d'ailleurs de multiples conséquences physiques et psychiques. Les auteurs classiques soulignent le caractère de cet homme éphémère qui maltraite son corps et son esprit. À travers les critiques que lui formulent les auteurs classiques, le personnage de l'athlète apparaît comme une caricature de ce qu'est un entraînement physique inapproprié pour les bons citoyens de la cité.

Cette analyse du jugement de valeur que les Grecs classiques ont posé sur la *gymnastikê* et sur l'athlète aboutit donc à un constat ambigu. On voit que de nombreux auteurs classiques

ont forgé une opinion très favorable de la *gumnastikê* en raison des bienfaits théoriques qu'on lui accordait. Toutefois, on le constate, l'application pratique de la *gumnastikê* dans le commun se mérite plusieurs critiques. L'athlète, lui qui s'adonne assidument à cette discipline, est sévèrement réprimandé par les gens de la cité. Il existe donc une dichotomie importante entre la *gumnastikê* idéale vantée par les penseurs classiques et la *gumnastikê* réelle pratiquée dans la cité qui tend à être dénigrée surtout dans sa pratique la plus extrême, celle qu'en font les athlètes. Ce rapport dichotomique entre la *gumnastikê* idéale et la *gumnastikê* réelle peut être compris de différentes façons. D'abord le cadre historique particulier de l'époque classique nous apporte quelques éléments de réponse. Comme nous l'avons vu plus tôt, l'univers athlétique de l'époque classique voit l'introduction graduelle d'athlètes de provenance modeste qui cherchent la gloire et la fortune grâce aux compétitions athlétiques. Les critiques de l'athlète et de la *gumnastikê* qui – rappelons-le – ont été formulées par les membres de l'élite athénienne¹³² laissent possiblement transparaître les tensions sociales qui émergent des transformations que connaît le monde athlétique classique tout comme, plus largement, des transformations politiques et sociales que vit Athènes à cette époque. On peut certainement imaginer que l'arrivée d'hommes modestes dans l'univers athlétique, une sphère traditionnellement réservée à l'élite, ne s'est pas faite sans contestations et sans heurts. Ces nouveaux aspirants athlètes ne correspondaient certainement pas à l'archétype développé et entretenu par cette élite, enorgueillie, entre autres, par les odes grandioses que Pindare et Bacchylide ont composées à son intention. Ensuite, soulignons que les écrits étudiés proviennent uniquement d'intellectuels aisés et ne traduisent pas l'opinion d'athlètes ou de citoyens accoutumés à la *gumnastikê*. Il se peut donc que l'athlétisme de cette époque ait donné naissance à des pratiques saines et avantageuses qui ne correspondaient toutefois pas à la *gumnastikê* idéale conçue par les intellectuels classiques. Face à de telles pratiques qui ne se sont peut-être pas conformées à l'idée qu'ils s'en faisaient, les hommes de lettres ont pu nous laisser uniquement leurs critiques de ces mœurs qu'ils ne comprenaient et n'estimaient pas.

¹³² La fortune des auteurs précédemment cités n'est pas vraiment questionnée ici, même si celle-ci devait être certainement plus importante que celle d'un citoyen banal. Nous prenons surtout en considération l'éducation avancée qu'ont reçue ces auteurs qui a fait d'eux des hommes de lettres pour plusieurs d'entre eux. De plus, les relations sociales qu'ils tissent avec des hommes influents et leurs fratries d'appartenance montrent la position privilégiée de ces hommes dans leurs cités respectives.

Finally, it is noted that the harmony of the body and the mind has been considered by the authors of the classical era as one of the most desirable advantages that *gymnastikê* offered. This ideal *gymnastikê* and the harmony of the body and the mind that it offered seem to have never been realized in the current practice of classical athletics. In addition, we note that the athlete with the excellent moral and physical qualities who was praised in the epinician odes at the beginning of the classical era is described, from the second half of the 5th century, as a detestable character to the men of his time. Criticized recurrently by the intellectuals for his various faults, the athlete incarnated, according to them, the physical excess that should be prohibited to common mortals and that made of him a marginal and bestial man. Far from the ideal epinician praises, the real athlete, even when victorious, represents for the classical authors the counter-example of the civilized citizen since, sooner or later, his excesses will lead to his downfall.

CONCLUSION

Cette enquête nous a menée de la vulgate historiographique de l'athlète grec harmonieux jusqu'aux sources de la Grèce classique, de ses plus grands poèmes voués aux athlètes jusqu'aux jugements de valeur, plus banals, les concernant. Nous y découvrons une représentation surprenante de l'athlète classique. Si les historiens contemporains présentent fréquemment celui-ci comme un modèle d'harmonie de corps et d'esprit, les écrits laissés par les Anciens révèlent toutefois un tout autre portrait.

Vantés chez les poètes épiniques pour leur morale et, souvent implicitement, pour leur corps, les athlètes ne sont jamais chantés explicitement pour leur acquisition d'une symbiose entre corps et esprit. Bien que l'on attribue aux athlètes de multiples qualités physiques et psychiques, il est malaisé d'affirmer que Pindare et Bacchylide ont conçu les champions en tant que personnification d'un idéal d'harmonie de corps et d'esprit. Soulignons que cette symbiose psychique et physique n'apparaît pas être une caractéristique essentielle définissant la figure idéalisée des champions épiniques, bien que ceux-ci soient, malgré tout, majoritairement décrits comme beaux et bons.

Plus encore, le portrait commun de l'athlète, recomposé à partir d'une variété d'extraits des sources classiques, fait de celui-ci un homme prompt aux excès physiques et moraux. Loin d'être préoccupé par l'harmonie de son corps et de son esprit, l'athlète, tel que vu par les auteurs classiques, se soucie principalement de sa performance physique. Cherchant à accroître sa force et sa virilité, l'athlète utilise son corps perfectionné pour le conduire à la victoire et aux honneurs. Santé et longévité ne font pas partie du vocabulaire de cet homme qui est jugé impatient, violent et brutal. Celui-ci est montré par les intellectuels de l'époque classique comme une incarnation d'*hubris*, un contre-exemple en tous points du comportement attendu d'un citoyen. Évidemment, comme nous l'avons indiqué, l'opinion des auteurs classiques a certes pu être influencée par différents changements sociopolitiques, tel que l'introduction de l'athlétisme professionnel favorisé, à Athènes du moins, par

l'implantation de la démocratie. Un tel changement a assurément pu laisser certains penseurs de l'époque perplexes quant aux transformations que subit l'univers athlétique, un univers traditionnellement aristocratique. La richesse devient ouvertement l'objectif du nouvel athlète modeste, non plus l'*aretê* qui avait fait la gloire des vainqueurs chantés par les plus grands poètes.

Ainsi, devant les poèmes épiniques qui présentent des athlètes idéalisés beaux et bons, que l'on reconnaît peut-être toutefois rarement explicitement comme des détenteurs d'harmonie de corps et d'esprit, et devant les jugements de valeur que nous ont laissés les auteurs classiques quant aux athlètes, principalement des critiques à l'égard de leurs moeurs physiques et psychiques, il faut constater que l'athlète grec n'incarnait pas un modèle de symbiose de corps et d'esprit pour les citoyens de la Grèce classique. Certes, les champions épiniques ont été, comme bien d'autres héros, d'heureux exemples de perfection physique et mentale chéris au sein d'une mythologie populaire. La popularité de certaines figures athlétiques a, d'ailleurs, même été à la base de l'instauration de cultes religieux à leur honneur¹. Or, on voit que l'appréciation commune de l'athlète réel est tout autre. Dans la vie de tous les jours, l'athlète bafoue les lois primordiales de la cité, qu'elles soient sociales, religieuses ou alimentaires, et n'est en aucun cas présenté comme un exemple à imiter. Par ses nombreux excès physiques et moraux, l'athlète du réel mène une vie de danger en allant à l'encontre des principes de bienséance et de salubrité qui étaient observés à l'époque. L'athlète grec comme modèle d'harmonie de corps et d'esprit apparaît ainsi être le fruit d'un mythe historiographique construit à travers les siècles et à travers l'intérêt que les chercheurs ont voué à la figure de l'athlète beau et bon.

Bien que l'athlète grec harmonieux de corps et d'esprit semble être un archétype fictif créé à travers les réflexions humanistes des intellectuels occidentaux qui ne trouve pas d'attestation dans les sources de l'Antiquité classique, on constate toutefois que l'harmonie du corps et de

¹ Le culte de l'athlète, s'il était plus courant à l'époque romaine, est aussi attesté plus timidement en Grèce archaïque et classique. Plusieurs auteurs se sont penchés sur le sujet. Fontenrose fait l'analyse des descriptions de quatre athlètes classiques présentés chez Pausanias, qui ont été héroïsés et qui ont été, pour certains, à la base d'un culte religieux. Harris, quant à lui, étudie une inscription épigraphique classique qui décrit la procédure à faire pour accomplir un sacrifice à un athlète. J. Fontenrose, « The Hero as Athlete », *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 1, 1968, p.73-104 ; H. A. Harris, *Greek Athletes and Athletics*, California, Hutchinson, 1964, p.118.

l'esprit a bel et bien constitué un idéal en Grèce classique. En effet, grâce à notre étude des sources classiques, nous avons montré que la *gumnastikê* a été considérée par les Anciens comme une activité pouvant former un homme harmonieux. Entraînement du corps, la *gumnastikê* a été pensée en tant que discipline qui se marie aux travaux de l'esprit. Lorsqu'elles sont alliées, la *mousikê* et la *gumnastikê* forment une paire complémentaire dont les bienfaits s'accomplissent dans l'alternance de l'une et l'autre. Cette dualité entretenue entre travail du corps et travail de l'esprit est jugée salutaire pour le Grec puisqu'elle empêche les excès du corps et de l'esprit que la *gumnastikê* ou la *mousikê* seule ne pourrait pallier.

C'est d'ailleurs sur ce principe d'*harmonía* qui allie des objets opposés² qu'est basée une multitude de disciplines qui ont souligné le génie des Grecs dont la médecine, la musique, l'art, l'architecture et l'astronomie. C'est d'ailleurs Polyclète qui serait l'instigateur de la découverte de ce principe. L'artiste aurait, en effet, calculé, à partir de la mesure des doigts de l'homme, un rapport mathématique³ permettant d'établir les proportions parfaites de chaque partie du corps humain. Le *Canon* de Polyclète, qui inspira plus tard le *Nombre d'or* des Pythagoriciens, offre aux intellectuels grecs une découverte d'importance : l'harmonie proportionnelle. Chaque partie du *Canon* répondant effectivement à un même rapport mathématique, de la plus petite au tout plus grand. Apposée à une réflexion cosmologique, cette découverte donne des possibilités infinies puisqu'elle permet désormais de mesurer et de rationaliser ce qui dépasse concrètement l'échelle humaine. Citons Wersinger à ce sujet :

... l'harmonie proportionnelle, telle qu'elle se laisse définir à partir de sa représentation géométrique, ne se borne pas à investir la sculpture ou l'architecture : elle fait advenir

² Le principe d'*harmonía* lui-même ne semble pas avoir pleinement été étudié en dehors de certains de ses domaines d'application, par exemple, la musique, les mathématiques, les théories d'Aristote ou de Platon. Nous utilisons ici l'étude de Wersinger pour illustrer notre définition : « ... l'harmonie n'unifie pas, mais est toute l'alliance du multiple reconnu dans sa singularité et sa dissimilitude. ... tout se passe comme si la métaphysique latente de l'harmonie ne pouvait être que le dualisme. » A. G. Wersinger, « Introduction aux harmonies des Anciens Grecs », *L'Harmonie entre philosophie, science et arts, de l'Antiquité à l'âge moderne*, Dir. Caye, Malhomme, Rispoli, Wersinger, Naple, Giannini Editore, 2011, p.24.

³ Le calcul est établi comme suit : on mesure la phalange de l'auriculaire et on utilise cette mesure pour construire un carré. La diagonale du carré devient la mesure de la phalange suivante. Ainsi de suite jusqu'à ce que l'ensemble du corps soit calculé. Cette équation peut-être réduite sous la forme mathématique $\sqrt{2} : 1$. Voir *ibid.* p.13-14.

l'espace dont elle libère pour ainsi dire toutes les échelles, du grand au petit, du microcosme au macrocosme qui se répondent et se correspondent⁴.

Cette harmonie latente présente dans le microcosme comme dans le macrocosme sera considérée comme un symbole de perfection que les Grecs chercheront à imiter par l'application d'équation mathématique. Ceci étant dit, cette rationalisation mathématique ne pourra avoir d'utilisation directe dans tous les champs scientifiques grecs. Toutefois, désormais conscients que l'harmonie est inhérente au *cosmos*, les intellectuels considéreront celle-ci comme principe fondateur, celui qui est à accomplir, ou à rétablir dans le cas, par exemple, de la santé humaine.

Il nous apparaît que les réflexions entourant la *gumnastikê*, antipode de la *mousikê*, participent à cet effort de rationalisation qu'ont fourni les intellectuels de l'époque classique pour comprendre leur univers. On voit d'ailleurs partout leurs tentatives pour matérialiser cette harmonie fondamentale. Si cet effort de rationalisation a porté fruit pour une majorité de domaines dans lesquels le principe d'harmonie proportionnelle a été appliqué, l'association entre la *gumnastikê* et son pendant intellectuel, la *mousikê*, semble avoir échappé à l'objectif qu'on lui souhaitait, c'est-à-dire celui d'entretenir une harmonie saine entre corps et esprit. On note, en effet, que plusieurs auteurs classiques ont décrié les dérives courantes de la *gumnastikê* causées, entre autres, par les mauvais enseignements du gymnase et les excès typés des athlètes. On peut certainement penser que les hommes qui s'adonnaient à la *gumnastikê* n'avaient pas en visée les bienfaits théoriques de l'activité, qui pour ce faire devait être mariée à la *mousikê*, mais plutôt ses qualités pratiques, le développement de la force, de l'agilité, la grâce physique et, pourquoi pas, la santé. On peut ainsi soutenir qu'un fossé a séparé les attentes des intellectuels classiques, quant à la *gumnastikê* idéale, capable d'offrir une harmonie de corps et d'esprit, de la *gumnastikê* commune pratiquée par les citoyens, en particulier par les athlètes qui l'utilisaient pour perfectionner leur corps. Peut-on voir en cette situation un parallèle avec la situation de la médecine hippocratique, autre science classique où l'effort de rationalisation grecque se fait sentir, qui bien qu'à l'apogée

⁴ *ibid.*

de son savoir médical, dut livrer combat aux croyances populaires⁵ qui minaient ses théories et leurs portées ?

Pour conclure, il nous semble important de reconnaître l'athlète grec classique comme un personnage complexe et riche, trop souvent associé à des stéréotypes non-fondés. Si depuis longtemps les sociétés occidentales se tournent vers l'athlète grec à la recherche du secret de l'harmonie du corps et de l'esprit, force est de constater que les Anciens, bien avant nous, ont réfléchi aux moyens de réaliser cette fragile harmonie, on l'a vu, sans succès notable. Et si, par miracle, certains avaient atteint cet apogée, ils ne nous ont malheureusement pas laissé de trace de cet accomplissement. Il nous faut donc accepter, pour le moment, que l'existence des athlètes classiques harmonieux de corps et d'esprit ne se rencontre que dans les salles des grands musées où ceux-ci se tiennent en portraits immortels d'un idéal qui n'a trouvé vie que dans l'esprit des hommes qui l'ont créé. Personne n'étant contre la vertu, nous pouvons admettre que les spécialistes actuels du sport en appellent à cet idéal ; encore faut-il rétablir certaines vérités et ne pas laisser croire, par une nostalgie mal placée et des références empruntées à une époque sombre de l'histoire, que les athlètes grecs aient pu incarner – pour tous leurs concitoyens – cet idéal peut-être inaccessible.

⁵ Voir entre autres Hippocrate, *La Maladie sacrée*, trad. Jouanna, Paris, Belles Lettres, 2003. Et *L'Ancienne médecine*, *op. cit.*

BIBLIOGRAPHIE

N.B Notre recherche reposant sur une étude diachronique de l'expression *kalòs kagathòs* et de son interprétation, nous choisissons de distinguer les sources anciennes et notre corpus de sources modernes et contemporaines.

1. Sources primaires

Sources littéraires antiques

ARISTOPHANE, *Les Nuées*, Trad. H. Van Daele, Paris, Belles Lettres, 1967.

ARISTOTE, *Oeuvres*, Trad. R. Bodéüs, Paris, Gallimard, 2014.

—————, *Éthique à Eudème*.

—————, *Éthique à Nicomaque*.

—————, *Génération des animaux*, Trad. P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1961.

—————, *Politique*.

—————, *Rhétorique*.

ATHÉNÉE, *The Learned Banqueters*, Trad. S. D. Olson, Cambridge, Loeb Classical, Harvard University Press, 2008.

BACCHYLIDE, *Épinicies*, trad. J. Duchemin et L. Bardollet, Paris, Belles lettres, 1993.

DÉMOSTHÈNE, *Sur l'Amour*, Trad. R. Clavaud, Paris, Belles Lettres, 2002 (1974).

ESCHINE,

—————, *Contre Ctésiphon*, Trad. V. Martin, G. Budé, Paris, Belles Lettres, 1995 (1928).

—————, *Contre Timarque*, Trad. V. Martin, G. Budé, Paris, Belles Lettres, 1952.

—————, *Sur l'Ambassade infidèle*, Trad. V. Martin, G. Budé, Paris, Belles Lettres, 1952.

ÉSOPE, *Fables*, Trad. E. Chambry, Paris, Belles Lettres, 1960.

EURIPIDE, *Frag., Autolykos*, Trad. V-H. Debidour, Paris, Les Éditions Fallois, 1999.

GALIEN, *Exhortation à l'étude des Arts*, Trad. C. Daremberg, Paris, J.B. Baillière, 1854.

HÉRODOTE, *Histoires*, Trad. P-H. Larcher, Paris, Librairie François Maspero, 1980.

HIPPOCRATE,

———, *Amphorismes*, Trad. C. Daremberg, Paris, Charpentier, 1844.

———, *De l'Aliment*, Trad. R. Joly, Paris, Belles Lettres, 2003 (1972).

———, *De l'Ancienne médecine*. Trad. J. Jouanna, Paris, Belles Lettres, 1990.

———, *Du Régime*, Trad. R. Joly, Paris, Belles Lettres, 1967.

———, *Épidémies*, Trad. E. Littré, Paris, J.-B. Baillière, 1846.

———, *La Maladie sacrée*, trad. J. Jouanna, Paris, Belles Lettres, 2003.

ISOCRATE, Trad. G. Mathieu, Paris, Belles Lettres, 1950.

———, *Aéropagitique*.

———, *À Démonicos*.

———, *Panathénaïque*.

———, *Panegyrique*.

———, *Sur l'attelage*

———, *Sur l'Échange*.

JUVÉNAL, *Satires*, Trad. P. Labriolle et F. Villeneuve, Paris, Belles Lettres, 2002.

LYCURGUE, *Contre Léocrate*, Trad. F. Durrbac, Paris, Belles Lettres, 1956.

PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, Trad. J. Aubenger, M. Jost, Y. Lafond, J. Pouilloux, texte établi par M. Casevitz, Belles Lettres, 1992.

PINDARE, *Oeuvres complètes*, Trad. J-P. Savignac, Paris, La Différence, 1990.

———, *Isthmiques*.

———, *Néméennes*.

———, *Olympiques*.

———, *Pythiques*.

PLATON, *Oeuvres complètes*, Trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

———, *Alcibiade*.

———, *Clitophon. (pseudo)*

———, *Euthydème*.

———, *Gorgias*.

———, *Les Rivaux*.

———, *Lois*.

———, *Protagoras*.

———, *République*.

———, *Timée*.

PLUTARQUE,

———, *Questions romaines*, Trad. M. Nouilhan, J-M. Pailler, P. Payen, Librairie générale française, 1999.

———, *Sur l'Amour*, Trad. R. Flacelière, Paris, Belles Lettres, 2008 (2003).

PORPHYRE, *Traité de l'abstinence*, Trad. M. Patillon et A. P. Segonds, Paris, Belles Lettres, 1995.

XÉNOPHANE, « Frag. 2, Élégie » dans *Poetae Elegiaci – Testimonia et Fragmenta*, Pars I, Leipzig, Gentili et Prato, 1979. Trad. V. Visa-Ondarçuhu dans *L'image de l'Athlète*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

XÉNOPHON,

———, *Constitution des Athéniens*, Trad. M. Casevitz, Paris, Belles Lettres, 2008.

(PSEUDO-XÉNOPHON)

———, *Constitution des Lacédémoniens*, Trad. M. Casevitz, Paris, Belles Lettres, 2008.

———, *La Cyropédie*, Trad. E. Delebecque, Paris, Belles Lettres, 1978.

———, *Le Banquet*, Trad. F. Ollier, Paris, Belles Lettres, 2012 (1961).

———, *Les Mémorables*, Trad. L-A. Dorion, Paris, Belles lettres, 2011.

THÉOGNIS, « Élégies », Trad. T. F. Scalon, dans *Eros and Greek Athletics*, New York, Oxford University Press, 2002.

TIMOCLÈS, « Frag., Pugile », dans *The Learned Banqueters*, Trad. S. D. Olson, Cambridge, Loeb Classical, Harvard University Press, 2008.

TYRTÉE, « Frag. 9, Élégies », dans *Poetae Elegiaci – Testimonia et Fragmenta*, Pars I, Leipzig, B. Gentili et C. Prato, 1979. Trad. V. Visa-Ondarçuhu dans *L'image de l'Athlète*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Sources épigraphiques

EBERT J., *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen*, Berlin, 1972.

MORETTI L., *Iscrizioni Agonistiche Greche*, Rome, 1953.

Sources modernes et contemporaines

AMYOT J., trad., Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, Paris, Michel de Valcolan, 1559.

BURCKHARDT J., *Histoire de la civilisation grecque*, Paris, Éditions de l'Aire, 2002 (1898-1902).

BUTTNER H., *Geschichte der Politischen Hetärieen in Athen, von der Kylonischen Verschwörung bis zum Ausgange der Dreissig*, Leipzig, 1840.

CURTIUS E., « Wettkampf », *Alterthum und Gegenwart : Gesammelte Reden und Vorträge*, Chap. 8, Berlin, 1875.

DE COUBERTIN P., *Pédagogie sportive*, Paris, J. Vrin, 1922.

DE COUBERTIN P., *Essai de psychologie sportive*, Paris, Payot, Millon, 1913.

ESTIENNE H., *Thesaurus linguae graecae*, Excudebat Henr. Stephanus, 1572.

GRASBERGER L., *Erziehung und Unterricht im Klassischen Altertum*, Würzburg, 3 vol, 1864-1881.

GROTE G., *A History of Greece*, 10 vol., London, J. Murray, 1850.

GÜNTHER H. F. K., *Rassengeschichte des Hellenischen und des Römischen Voles*, München, Lehmanns Verlag, 1929.

GÜNTHER H. F. K., *Rassenkunde des Deutschen Volkes*, J.F. Lehmann, 16, Aufl., 1933 (1922).

GUTS MUTHS J. F. C., *Gymnastik für die Jugend...*, Schnepfenthal, 1804.

HERMANN C. F., *Antiquitates Laconicae*, Marburg, 1841.

HERMANN C. F., *Lehrbuch der Griechischen Antiquitäten*, Heidelberg, 1831.

HITLER A., *Mein Kampf*, Paris, Éditions Latines, 1934.

HUMBOLDT A., *Geschichte des Verfalls und Unterganges der Griechischen Freistaaten*, 1806.

- JAEGER W., *Paideia : La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988 (1934).
- JAHN L., *Die Deutsche Turnkunst*, Berlin, 1816.
- KORTUM F., *Zur Geschichte Hellenischer Staatsverfassungen*, Heidelberg, 1821.
- KRAUSE J. H., *Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen*, Leipzig, 1841.
- MARROU H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1981 (1948).
- ORESME N., trad., Aristote, *Le livre de Politiques*, (daté environ 1370-1374), Text of the Avranches Manuscript 223, Philadelphie, 1970.
- PETRINA H., *Lexikon Ellenoromaikon, hoc est Dictionarium graecolatinum*, 1568.
- SCHMIDT L., *Die Ethik de Griechen*, Berlin, 1882.
- SCHNEIDER J. G., *Griechisch-Deutsches Lexicon*, 1819.
- SCHNEIDEWIN F. W., *Delectus Poesis Graecorum Elegiacae, iambicae, melicae*, Göttingen, 1838.
- SCHOEMANN G. F., *Antiquitates Iuris Publici Graecorum*, Greifswald, 1838.
- SCHOEMANN G. F., *Griechische Alterthumer*, 1855, 3ieme ed. 1871.
- SURÉN H., *Mensch und Sonne. Arisch-Olympischer Geist*, Berlin, Scherl Verlag, 1936, 1940 (1924).
- THIRLWALL C., *History of Greece*, 8 vol., Londres, 1835.
- WACHSMUTH W., *Hellenische Alterthumskunde aus dem Gesichtspunkte des Staats*, (2 vol.), Halle, 1826-1830, 2ieme ed. 1846.
- WELCKER F. G., *Theognis Reliquia*, Francfort-sur-le-Main, 1826.
- WINKLEMANN J. J., *De l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, Paris, Allia, 2005 (1755).

Discours, Lettres, Journaux

CURRAN B., « The Greek ideal kalos kai agathos & today ideals », conférence pour TedNewy en 2011.

GOEBBELS J., « Appel des Reichsministers Dr Goebbels, des Reichministers Frick und des Reichssportführers von Tschammer und Osten, Janvier 1935 », dans Gerhard Krause, Erich Mindt, *Olympia*, 1936.

HITLER A., « *Grosse Detsche Kunstausstellung* » de 1937, Munich, 18 juillet 1937.

HITLER A., « Warum sind wir Antisemiten ? » Munich , 13 août 1920, cité dans Eberhard Jäckel, Axel Kuhn, *Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen*, Veröffentlichungen des Instituts für Zeit-geschichte, Band 21, 1980.

JAHN L. J., « Lettre aux gymnastes de Francfort (1843) », *Die Briefe Friedrich Luwing Jahns*, éd. Wolfgang Meyer, Leipzig, 1913.

RICHTER F., « Der olympische Gedanke als Kulturträger », *Völkischer Beobachter*, « Olympia-Sonderausgabe », 17 juillet 1936, Folge, 1.

RIEHL W. H., « Die Idylle eines Gymnasiums », *Kulturgeschichtliche Charakterköpfe*, 1891, Stuttgart, Cotta, 1899.

2. Études

Monographies

ANDURAND A., *Le Mythe grec allemand : Histoire d'une affinité élective*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

AUBERGER J., *Manger en Grèce classique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

BERNARD A., *La joie des Jeux: Aux Origines des compétitions olympiques*, Londres, Periplus, 2003.

- BOURRIOT F., *Kalos kagathos - kalokagathia : d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique : étude d'histoire athénienne*, Hildesheim, Olms, 1995, 2 vol.
- CHAPOUTOT J., *Le national-socialisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2008.
- CHRISTESEN P., *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*, New York, Cambridge University Press, 2007.
- DESCAT R., *L'acte et l'effort: une idéologie du travail en Grèce ancienne (8ème-5ème siècle av. J.-C.)*, Presses Universitaires Franche-Comté, 1986.
- DETIENNE M., *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2009.
- DETIENNE M., *Les mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972.
- DOMBROWSKI D. A., *Contemporary Athletics and Ancient Greek Ideals*, University Of Chicago Press, 2009.
- DUPLOUY A., *Le prestige des élites : Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre le Xe et Ve siècles avant J.-C.*, Paris, Belles lettres, 2006.
- FALLU E. et al., *Les Jeux olympiques dans l'Antiquité*, Montréal, Éditions Pauline, 1976.
- FRÈRE J. *Ardeur et colère : Le thumos platonicien*, Paris, Éditions Kimé, 2004.
- GARDINER N. E., *Athletics of the Ancient World*, New York, Dover Publications, 1930.
- HADOT P., *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Belles Lettres, 2014.
- HARRIS H. A., *Greek athletes and athletics*, California, Hutchinson, 1964.
- JAEGER W., *Paideia : La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988 (1934).
- JOCKEY P., *Le mythe de la Grèce blanche : Histoire d'un rêve occidental*, Paris, Belin, 2013.
- JOUBAUD C., *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin, 1991.
- KYLE D., *Athletics in the Ancient Athens*, New York, EJ. Brill, 1987.
- KYLE D., *Sport and Spectacle in the Ancient World*, UK, Wiley Blackwell, 2015 (2006).
- MARROU H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.

- MILLER S. G., *Ancient Greek Athletics*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- MILLER S. G., *Arete : Greek Sports from Ancient Sources*, London, University of California Press, 2004.
- MOSSE G. L., *L'image de l'homme : L'invention de la virilité moderne*, Paris, Éditions Abbeville, 1997 (1996).
- PLEKET H. W., FINLEY M., *The First Thousand Years*, Toronto, Clarrke, Irwin and Co., 1976.
- SAMARANCH J. A., DE COUBERTIN P., *Esprit olympique*, Paris, L'Esprit du temps, 1992.
- SCALON T. F., *Eros and Greek Athletics*, New York, Oxford University Press, 2002.
- SPIVEY N., *The Ancient Olympics*, New York, Oxford University Press, 2012.
- VISA-ONDARÇUHU V., *L'image de l'Athlète*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- WANKEL H., *Kalos kai agathos*, Wurzburg (Thèse), 1961.
- YGAUNIN J., *Pindare et les poètes de la célébration*, Paris, Minard, 1997.
- YOUNG D. G., *A Brief History of the Olympic Games*, Malden (USA), Blackwell Publishing, 2004.
- YOUNG D. G., *The Olympic Myth of Greek Amateur*, Chicago, Ares Publishers, 1984.

Articles

- AUBERGER J., « La Grèce sans graisse », *Food&History*, 4, 2, 2006.
- BOURRIOT F., «Kaloi kagathoi, kalokagathia à Sparte aux époques archaïque et classique», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 45, 2, 1996.
- DETIENNE M., «Phalange : problèmes et controverses » dans *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, dir. Vernant, Paris, Seuil, 1999.

- DONLAN W., « The Origin of Kalos kagathos », *The American Journal of Philology*, Vol.94, No.4, 1973, pp.365-374.
- FONTENROSE J., « The Hero as Athlete », *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 1, 1968.
- GARCIA SOLER J., « Grands mangeurs et grands buveurs dans la Grèce antique », *Food&History*, 4, 2, 2006.
- KOZIAK B., « Homeric Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics », *The Journal of Politics*, 61, 4, 1999.
- LEE H. M., « Athletic arete in Pindar », *The Ancient World*, 7, 1983.
- MARTÌNKOVÀ I., « Kalokagathia - How to Understand Harmony of a Human Being », *Nikephros*, XIV.6., 2001.
- MARTÌNKOVÀ I., « Three Interpretations of Kalokagathia », dans P. Mauritsch (Ed.). *Körper im Kopf: Antike Diskurse zum Körper*. Graz: Leykam, 17, 2010.
- MARTÌNKOVÀ I., « The Legacy of Kalokagathia », *Nikephoros*, XXI.5., 2008.
- MOONEY T. B., COAD G., « Kalos Kai Agathos : Homeric Origins », *SMU Social Sciences & Humanities Working Paper Series*, 2006.
- MURRAY P., WILSON P., « Mousikè not music » dans *Music and the Muses : The Culture of Mousikè in the Classical Athenian City*, dir. Penelope Murray, Peter Wilson, New York, Oxford University Press, 2004.
- MUSÉE OLYMPIQUE, « The Olympic Games in Antiquity », Lausanne, Édition du Musée olympique, 2013.
- OLLIER F., « Pythagore de Sparte », *Revue des Études Grecques*, 59, 279, 1946.
- PLEKET H. W., « Games, Prizes, Athletes and Ideology », *Stadion*, 1, 1, 1975.
- SEGAL C., « L'homme grec, spectateur et auditeur » dans *L'homme grec*, dir. Vernant, Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- SPIVEY N., « Euandria, kalos kagathos and the Chippendales: The cult of beauty in Classical Greece », *London Apollo*, 140, No 389, 1994.
- VILLARD P., « Le régime des athlètes : vivre avec une santé excessive », *Thérapie, Médecine et démographie antique*, Arras, 2001.

WERSINGER A. G., «Introduction aux *harmonies* des Anciens Grecs », *L'Harmonie entre philosophie, science et arts, de l'Antiquité à l'âge moderne*, dir. Caye, Malhomme, Rispoli, Wersinger, Naple, Giannini Editore, 2011.

YOUNG D. G., «Mens Sana in Corpore Sano ? Body and Mind in Ancient Greece », *The International journal of the History of Sport*, 22, 1, 2005.

YOUNG D. G., « Professionalism in Archaic and Classical Greek Athletics », *Ancient World*, 7, 1983.

Encyclopédies et Dictionnaires

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.

GUIRAD F., SCHMIDT J., *Dictionnaire des Mythes et mythologies*, Paris, Larousse, 1996.