

## SUR LES TRACES DES CHASSEURS AU PAYS DE LYCURGUE

Massimo NAFISSI

Professeur d'Histoire Grecque  
Università degli Studi di Perugia  
Dipartimento di Lettere - Lingue, letterature e civiltà antiche e moderne

### RÉSUMÉ

La chasse, en tant que loisir le plus noble et miroir de la vaillance humaine, fut intégrée au système des valeurs et aux pratiques sociales de chaque étape de la vie du citoyen spartiate, de l'adolescence à la pleine maturité. Cet article examine ce que l'on sait à propos de la chasse dans chacune de ces étapes, en se concentrant sur des documents et des noyaux thématiques significatifs tels que : l'imaginaire lié au couple chasse – guerre et le cratère à relief avec la scène de retour de chasse conservé au Musée archéologique de Sparte, les dynamiques relationnelles et ostentatoires qui se développent avec le patronage et l'étalage de

la vertu et de la richesse dans le supplément des *syssitia*, les *epaïkla*, la chasse et les banquets en l'honneur d'Artémis (Libanius, *Discours V*, 23), le « vivre de la chasse » comme image de la rudesse et des *ponoi* de l'éducation spartiate (Nicolas de Damas, *FGrH/BNJ 90 F 56, 3* et le *kattheratorion*), la chasse et l'*eros* intergénérationnel, le problème de la *krypteia*.

### MOTS-CLÉS

Artémis,  
Artémis Agrotera,  
Artémis Ortheia, chasse,  
cratère à relief,  
*epaïkla*,  
*kattheratorion*,  
*krypteia*,  
pédérastie,  
Sparte.

### IN THE FOOTSTEPS OF HUNTERS IN LYCURGUS' LAND

Hunting, as the noblest of all leisure activities and a mirror of human valour, was integrated into the system of values and social practices at every stage of the Spartan citizen's life, from adolescence to full maturity. The paper examines what is known about hunting in each of these stages, focusing on the following significant documents and thematic nodes: the conceptual pairing of 'hunting and war' and the relief crater with the scene of the return from the hunt in the Archaeological Museum of Sparta, the relational and ostentatious dynamics that developed through the patronage and display of virtue and wealth in the supplement to the *syssitia*, the *epaïkla*, hunting and banquets in honour of Artemis (Libanius, V, 23), the 'hunting life' as an image of the harshness and *ponoi* of Spartan education (Nicolas de Damas, *FGrH/BNJ 90 F 56, 3* and the *kattheratorion*), hunting and intergenerational eros, the problem of *krypteia*.

### KEYWORDS

Artemis,  
Artemis Agrotera,  
Artemis Ortheia,  
hunting,  
reliefs krater,  
*epaïkla*,  
*kattheratorion*,  
*krypteia*,  
pederasty,  
Sparta.

La récente étude de Charles Stépanoff, *L'animal et la mort*, montre l'importance de la violence faite aux animaux dans la définition d'une idée du monde, des relations sociales et du rapport au territoire des différentes communautés humaines au cours de leur histoire. Particulièrement efficace dans son analyse de la société moderne et contemporaine, avec la comparaison éclairante qu'il propose entre la culture et les pratiques animalistes, la violence dépersonnalisée contre les êtres vivants et la survie minoritaire des traditions de chasse dans les communautés des petites villes, *L'animal et la mort* ne nous invite pas seulement à aborder l'étude de la chasse dans les communautés politiques grecques dans un cadre comparatif plus large, allant jusqu'à notre présent dramatique, marqué par l'extermination des espèces animales et la dévastation de la planète. En soulignant le lien qui unit la pratique concrète de la chasse au contrôle du territoire, à l'imaginaire culturel et aux relations sociales, il nous rappelle que les quelques éléments que nous recueillons à partir de sources anciennes limitées peuvent composer une image historiquement significative.

Examinons donc l'état de nos sources. Si les informations anciennes sur la chasse à Sparte sont nombreuses, elles nous renseignent moins sur des usages concrets que sur la manière dont la chasse a été intégrée dans le système de valeurs et de pratiques sociales de la ville. Nous y reconnaissions un imaginaire, spécifiquement spartiate, qui a laissé des traces importantes dans la littérature et la documentation figurative[1]. Pour traiter la question de la chasse à Sparte d'une manière satisfaisante, il faut donc adopter une approche interdisciplinaire.

Les sources dont nous disposons sont distribuées sur une période d'un millier d'années, de la période archaïque à l'âge impérial romain. Néanmoins, il n'est pas possible de suivre l'évolution du rôle de la chasse dans l'histoire de la société et de la culture spartiates. Cela dit, il faut essayer d'être sensibles à la diachronie

pour en saisir le changement : car Sparte a bien changé au cours de son histoire, même si la cité a voulu se présenter comme fidèle à une idée permanente d'elle-même, celle qui aurait été forgée par son législateur mythique, Lycorgue[2]. En même temps, les incertitudes qui concernent le développement des institutions et de la société à l'époque archaïque ainsi que les éléments incontestables de continuité, notamment dans l'univers des valeurs de référence de l'élite de la cité, invitent à ne pas chercher dans les documents figurés de cette époque les traces d'une Sparte pré-lycorgueenne ou de la « nouvelle Sparte » issue de ce que l'on appelle traditionnellement et de façon inadéquate la « sixth-century revolution »[3].

Un discours sur la chasse dans la ville lacédémone doit plutôt s'articuler autour de quelques thèmes principaux, étroitement liés les uns aux autres.

La chasse est, d'une part, perçue comme l'occupation de l'homme de valeur et du parfait citoyen, ou, si on préfère, comme un défi face à un animal sauvage capable de résister, dans lequel l'homme montre son aréte. À partir de cela nous pouvons envisager un premier couple thématique : chasse et guerre[4]. La chasse est une métaphore de la guerre en même temps qu'un entraînement pour cette dernière.

D'autre part, nous retrouvons la chasse dans les diverses phases de la vie du Spartiate. Dans notre analyse, nous verrons la légitimation et la pratique de la chasse dans le monde adulte à Sparte. La chasse constituait une manifestation essentielle du statut du citoyen spartiate. Grâce à la place accordée au gibier dans les repas communs, le succès à la chasse permettait d'afficher la bravoure personnelle. À cet égard, la chasse peut être examinée en relation avec la sociabilité amicale et le patronage, et donc avec les crises et les dynamiques sociales qui ont marqué l'histoire de la ville.

Il y a très peu d'informations concrètes sur la pratique de la chasse pendant l'éducation, dans le contexte de l'adolescence. On peut cependant apercevoir un autre

[1] David 1993 reste la meilleure introduction à la chasse à Sparte. Je n'ai pas pu consulter Rajewicz 2022.

[2] Nafissi 2018b.

[3] Finley 1968, p. 144-146 ; Hodkinson 2018, p. 30.

[4] Schnapp 1997, p. 123-156, explore surtout les aspects initiatiques du rapport, mais aussi les détails du parallélisme, qui unit le côté noble du combat hoplitique adulte et celui de la ruse, de la chasse aux filets, des pièges et des avantages déloyaux appris par le jeune homme.

noyau d'associations mentales, qu'on pourrait résumer dans la dyade *ponos* et *eros*. Vivre de la chasse est la métaphore de la sévère éducation spartiate, mais la chasse correspond également au plaisir d'une sociabilité intergénérationnelle, où l'amour envers les paides joue un rôle à peine visible dans la tradition littéraire, mais sans doute important.

Enfin, au début de l'âge adulte, on rencontre la figure la plus célèbre de chasseur spartiate, le *kryptos*, le jeune protagoniste de la *krypteia*, le tueur d'hilotes. Sur la figure du *kryptos* est en partie construit le célèbre modèle du Chasseur Noir élaboré par Pierre Vidal-Naquet, qui, au cours des cinquante dernières années, a inspiré la notion la plus répandue sur le rôle de la chasse à Sparte : une activité initiatique, pour les adolescents en transition vers l'âge adulte, qui agissent de manière typiquement opposée aux hoplites, se déplaçant avec ruse dans la nuit et chassant seuls dans des espaces marginaux avec des filets et des pièges. Cette notion qui est aujourd'hui critiquée ou qui mérite, au moins, d'être redéfinie[5].

## LES ADULTES

Quand on parle de chasse à Sparte, on a souvent l'impression d'entrer au cœur du mirage spartiate. Dans la représentation idyllique de la vie quotidienne des Spartiates que Plutarque nous a laissée dans la *Vie de Lycorgue*, la chasse apparaît comme une noble activité de l'homme qui a une abondance de *scholè*, de temps libre (24, 2 et 5, trad. Robert Flacelière)

« Car c'était encore une des belles et heureuses institutions de Lycorgue en faveur de ses concitoyens que l'abondance de loisir qu'il leur avait ménagée, en leur défendant absolument de toucher à aucun métier manuel, et, en effet, ils n'avaient aucunement besoin de prendre de la peine et de travailler pour amasser de l'argent, puisque la richesse n'était nullement enviée ni honorée. C'étaient les hilotes qui travaillaient la terre pour eux et leur payaient la redevance que j'ai dite. (...) On ne voyait dans tout le pays que

danses, fêtes, banquets, parties de chasse, exercices physiques et conversations dans les lieux de réunion, pendant tout le temps du moins qu'ils ne consacraient pas aux expéditions militaires. »

La *scholè* est en effet un aspect central de la qualité de vie qui fait du citoyen spartiate un individu digne d'appartenir à sa communauté : lorsque les autorités de la cité spartiate fixèrent une contribution élevée au repas commun comme condition d'exercice des droits civiques[6], elles visaient à construire une communauté dont les membres étaient capables de mener la vie d'hommes de valeur, celle des élites de la cité de l'époque archaïque.

Il peut être intéressant de commencer, cependant, par un passage de la *Constitution des Lacédémoniens* de Xénophon (4, 7, trad. François Ollier, légèrement révisée) :

« À ceux qui ont dépassé l'âge de la jeunesse [c'est-à-dire qui ont plus de 30 ans] et peuvent être revêtus désormais des plus hautes magistratures, les autres Grecs suppriment l'obligation d'entretenir encore leur vigueur physique, et pourtant ils les astreignent à servir dans l'armée ; mais Lycurgue a décrété que pour les gens de cet âge la chasse était la plus belle des occupations, à moins qu'ils ne fussent empêchés de s'y livrer par quelque devoir public, car elle ne les rendait pas moins capables que les jeunes gens de supporter les labeurs militaires ».

Dans ce passage de Xénophon, un auteur qui nous fournit beaucoup de renseignements sur la chasse à Sparte et sur la chasse en général à l'époque classique, non seulement dans son *Cynégétique*, on retrouve deux des aspects que j'ai soulignés au début : la chasse est une occupation traditionnellement, et je dirais presque institutionnellement, considérée comme la plus noble (*νόμιμον ἐποίησε κάλλιστον εἶναι τὸ θηρᾶν*) ; la chasse est une préparation à la guerre (*ὅπως δύναιντο καὶ οὗτοι μηδὲν ἥττον τῶν ἡβώντων στρατιωτικοὺς πόνους ὑποφέρειν*).

[5] Pour une critique du paradigme du Chasseur Noir (Vidal-Naquet 1968 ; Vidal-Naquet 1986), voir Lambert 1993, p. 144-152 ; Barringer 2001, p. 6, 50-56. Pour une tentative de redéfinition, voir Ma 2008. Le modèle du Chasseur Noir

ne joue pas un rôle actif dans les travaux récents sur l'éphébie attique : Friend 2019 ; Henderson 2020.

[6] Aristote, *Politique* II 1271a 26-37, avec Hodkinson 2000, p. 190-199, 382-386.

## CHASSE ET GUERRE

Le rôle de la chasse à Sparte en tant que préparation à la guerre est souligné, et d'une manière manifeste, aussi par Platon, dans les premières pages de ses *Lois* (I, 633a-b). Ici, le Spartiate Mégilos, à qui on a demandé de mentionner, après les gymnases et les repas collectifs, une « découverte » du législateur destinée à préparer à la vertu (pour Mégilos, c'est évidemment la vertu guerrière !), déclare sans hésitation et avec emphase : « Eh bien, pour ma part, je dirais, comme n'importe quel Lacédémonien le ferait, que c'est la chasse qu'il a instaurée au troisième rang ». Platon croit qu'il peut interpréter fidèlement les idées des Spartiates, et qu'il peut énoncer l'évidence. Qu'il



Fig. 1 : Défilé de chars avec guerriers. Cratère à relief laconien, épaulé. De Sparte, théâtre. Ca. 630-620 av. J.-C. Sparte, Musée archéologique, inv. 3099. D'après FÖRTSCH 2001, pl. 35.

[7] Le rapport entre la chasse et la guerre pouvait être rationalisé : la chasse offrait la combinaison de force physique, de planification méticuleuse, de ruse et d'efficacité nécessaire au combat. Les philosophes grecs l'ont décrite comme faisant partie intégrante de l'art de la guerre ou, du moins, y étant étroitement associée. Cf. David 1993, p. 396 et note 15.

soit un fidèle interprète de la pensée spartiate est assuré – comme nous le verrons – par les pratiques sociales.

Avant d'examiner ces pratiques sociales, considérons l'autre aspect du couple chasse-guerre<sup>[7]</sup> : la chasse comme métaphore de la guerre.

Un rite témoigne très bien de ce lien métaphorique : avant d'affronter l'ennemi au combat, les Spartiates sacrifiaient une chèvre à Artémis Agrotera. Xénophon évoque ce sacrifice à la fois comme règle générale dans la *Constitution des Lacédémoniens* (13, 8)<sup>[8]</sup> et dans une circonstance concrète, à la bataille de Némée, en 394 av. J.-C., dans les *Helléniques* (IV, 2, 20). Artémis Agrotera est la déesse de la chasse. À la veille de la bataille, les Spartiates lui demandent son soutien, car le guerrier est un chasseur, l'ennemi une proie. C'est une idée très répandue. Pour obtenir la faveur d'un dieu, on peut faire un vœu. Xénophon écrit dans son traité sur la chasse, le *Cynégétique* (6, 13), que le chasseur doit faire « un vœu à Apollon et Artémis Agrotera de leur donner une part de la proie ». À Athènes le polémarque offrait chaque année un sacrifice en accomplissement d'un vœu fait à Artémis Agrotera à l'occasion de la bataille de Marathon, celui de lui sacrifier une chèvre pour chaque ennemi tué. Le massacre avait été si grand que chaque année les Athéniens sacrifiaient cinq cents chèvres<sup>[9]</sup>.

L'un des plus beaux cratères à relief produits à Sparte entre la fin du VII<sup>e</sup> et le début du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. illustre bien la relation entre la chasse et la guerre.

Sur les cratères prédominent les scènes de départ pour la guerre, avec des paires de guerriers et de chars dans des métopes sur l'épaule des vases (fig. 1). Le col est souvent rempli de décorations secondaires ; parfois, cependant, des scènes de bataille y apparaissent. Le thème de la chasse n'y figure qu'une fois (fig. 2), mais de manière extrêmement éloquente, sur le col d'un cratère au musée de Sparte (inv. 5395) découvert par Chrysanthos Christou en 1960. Sur d'autres exemplaires, provenant d'un même moule, l'un découvert à l'hérôon près de l'Eurotas et l'autre conservé au Cabinet des Médailles (un dessin recom-

[8] Dans ce passage, comme chez Plutarque, *Lycurgue*, 22, 3 et Pausanias IX, 13, 4, toutefois, la déesse n'est pas nommée. Sur Artémis Agrotera à Sparte Paradiso 2016, en général Giuseppetti 2022. Sur le sacrifice sur le champ de bataille Jameson 1991, p. 209-212.

[9] Xénophon, *Anabase*, III, 2, 12 ; [Aristote], *Constitution des Athéniens*, 58, 1 et les sources citées dans Giuseppetti 2022, p. 137-141. La meilleure interprétation de l'usage athénien reste celle de Parker 2005, p. 400-401.



Fig. 2 : Retour de la chasse, défilé de chars avec guerriers. Cratère à relief laconien, respectivement cou et épaule. 610-600 av. J.-C. De Sparte, au sud de la colline de Palaiokastro. Sparte, Musée archéologique, inv. 5395. D'après FÖRTSCH 2001, pl. 33.



Fig. 3 : Scène de bataille, défilé de chars avec guerriers. Cratères à relief laconiens, respectivement cou et épaule. De l'hérôon près de l'Eurotas et de Magoula. Ca. 570 av. J.-C. Sparte, Musée archéologique, inv. 1763, et Paris, Bibliothèque nationale, F 1328. Reconstitution par dessin d'après plusieurs fragments de cratères produits du même moule. D'après WACE 1905-1906, pl. IX.

pose idéalement ce qui est conservé du vase, fig. 3)[10], la chasse est seulement évoquée, mais toujours de façon remarquable. Le combattant jetant des pierres, représenté sur le col, et l'aurige qui figure sur l'épaule sont vêtus d'une peau féline, tandis qu'une cuirasse protège le guerrier principal, qui se tient prêt au combat où il doit combattre corps à corps. Dans ce cas également, le succès d'une chasse exceptionnelle est mis en scène[11], comme une pratique vertueuse qui qualifie l'excellence du guerrier.

Revenons maintenant au cratère représentant le retour de la chasse (fig. 2). Les deux scènes qui l'ornent se développent dans deux directions opposées. Les guerriers et les chars sur l'épaule et la panse du vase se déplacent vers la gauche, tandis que les chasseurs avancent vers la droite. Il semble évident que les scènes sont conçues comme un départ pour la guerre et un retour de la chasse.

Les autres cratères à relief dont il est question ici, ceux avec le combat au-dessus du corps du guerrier

tombé, illustrent les dangers et l'issue incertaine de la bataille. Le retour des chasseurs suggère au contraire la possibilité d'un succès conçu comme parallèle à celui de la guerre. Dans le relief principal, la dimension héroïque et noble de la confrontation avec les animaux est à la fois représentée par la nature des proies et par l'arme brandie par les chasseurs, la lance, la même que dans le combat hoplitique (fig. 4). On y reconnaît toutes les espèces de grands quadrupèdes, les chèvres sauvages, les cerfs, les sangliers et, surtout, les lions. La chasse de laquelle on revient, avec des chiens accompagnant les chasseurs a évidemment été couronnée par le succès, mais elle a aussi été pleine de dangers. La façon dont le lion est représenté, encore menaçant, a suscité des réflexions. Le lion a la tête levée et n'est pas suspendu par les pattes comme les cerfs et les sangliers. La chèvre sauvage est portée de la même manière, mais dans le cas du lion, les cordes qui l'attachent au bâton auquel il est suspendu ne sont même pas mises en évidence, comme c'est le

[10] Wace 1905-1906, p. 292 et Detrez 2022. Le fragment conservé à Paris avait été acheté à Sparte par Philippe Le Bas peut-être en 1843.

[11] Au pied du guerrier qui monte sur le char, se trouve une deuxième référence indirecte à la chasse : un chien.

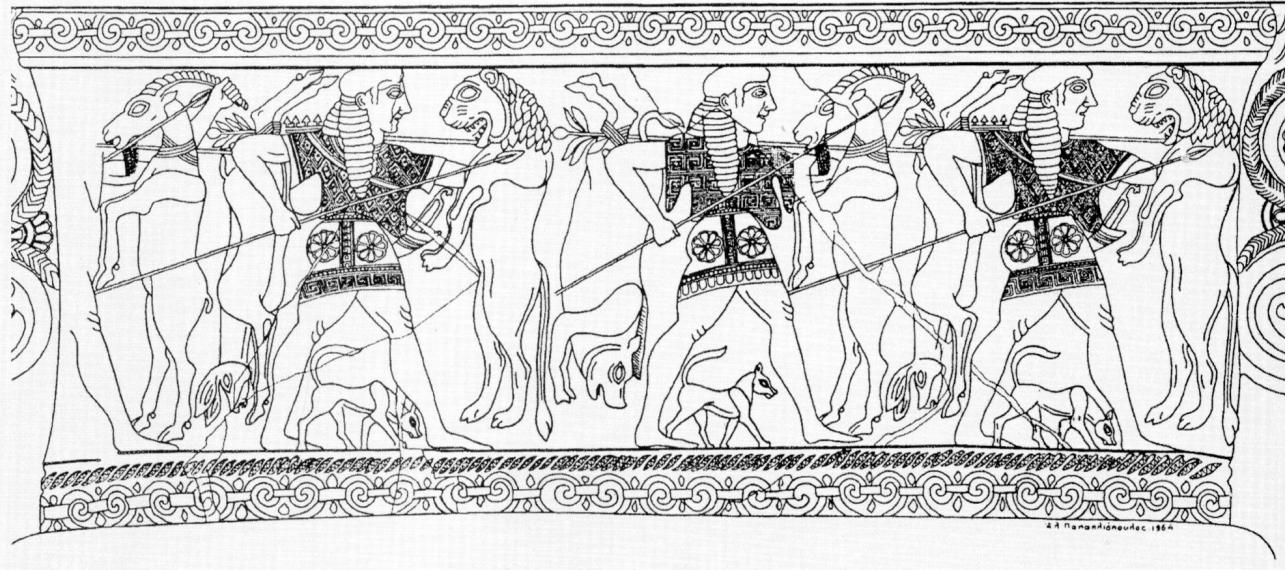


Fig. 4 : Retour de la chasse. Cratère à relief laconien, col, 610-600 av. J.-C. De Sparte, découvert au sud de la colline de Palaiokastro. Sparte, Musée archéologique, inv. 5395. Dessin. D'après Chrysanthos CHRISTOU, *Archaiologikon Deltion* 19, 1964, p. 200, fig. 4.

cas pour la chèvre. Avec sa gueule grande ouverte, sa crinière épaisse, le lion se retourne contre l'homme qui le soutient. Et l'homme semble presque le menacer de sa lance. On a dit, à juste titre, que la scène représente l'animal le plus dangereux, d'une façon qui mêle le moment risqué de la chasse avec celui du retour. Le but ultime semble être celui d'exalter la victoire de l'homme sur un animal vraiment redoutable[12].

Mais que suggèrent ensemble les deux scènes ? Il semble que notre cratère illustre précisément le parallélisme entre la chasse et la guerre, entre les vertus dont l'homme fait preuve dans l'une comme dans l'autre activité. Les dangers auxquels il est confronté, et surtout leurs issues, se combinent ici sur un ton moins incertain que dans le cratère où apparaissent le départ du guerrier et le combat au-dessus du corps du guerrier déchu qui souligne le risque suprême auquel on s'expose à la guerre. De plus, l'itération de la scène de départ, ainsi que le retour du groupe de chasseurs, place le destin individuel dans une dimension collective, de groupe, sinon nécessairement citoyenne. Une dimension interpersonnelle qui est implicite dans la

forme vasculaire elle-même, le cratère. On a pensé que ces vases à relief servaient à marquer les tombes, mais on estime aujourd'hui, sur la base de la provenance de nombreux fragments, qu'ils étaient plutôt utilisés comme dédicaces dans les sanctuaires[13]. Les scènes représentées se prêtent autant à la commémoration d'un défunt, voire d'un héros, qu'à l'illustration des dangers face auxquels on invoque avec confiance les pouvoirs héroïques ou divins.

#### UN LOISIR SPÉCIAL

Dans le passage de la *Constitution des Lacédémoniens* par lequel nous avons commencé (4, 7), Xénophon exprime également un second sujet, celui de l'exemplarité de la chasse, considérée comme une activité noble, propre à l'homme de valeur. En effet, lorsqu'il dit « Lycurgue a décrété[14] que pour les gens de cet âge la chasse était la plus belle des occupations, à moins qu'ils ne fussent empêchés de s'y livrer par quelque devoir public » (trad. François Ollier, partiellement révisée), Xénophon souligne l'approba-

[12] Schnapp 1997, p. 197 ; Förtsch 2001, p. 130-131.  
 [13] Christesen 2018, p. 321-322 et appendix 7 et 8, p. 43-44, 50 ; Pavlides 2023, p. 193 n. 98, 141, 224 n. 37. Pour une liste – à mettre à jour – des spécimens connus, voir Schleifbaum 1991, p. 230-238 R 1-26.

[14] Le statut extrêmement élevé de la chasse dans l'univers culturel spartiate ressort également du fait qu'elle, ici comme chez Platon, *Lois* I, 633a-b, est considérée comme ayant été l'objet d'intervention du législateur Lycurgue : David 1993, p. 394-395.

tion publique et traditionnelle dont jouissait la chasse à Sparte. Ainsi, la chasse occupe le premier rang parmi toutes les activités que l'on est peut-être en droit d'appeler privées, puisque seul un devoir public peut en empêcher la pratique.

Un passage de la *Vie de Lycurgue* de Plutarque sur les banquets communs, les *syssitia* ou *phiditia* (12, 3-4, trad. Robert Flacelière), confirme ce que Xénophon écrit :

« Ils se réunissaient par tables de quinze personnes ou d'un peu plus ou d'un peu moins. Chacun des convives apportait par mois un médimne d'orge, huit conges de vin, cinq mines de fromage, deux mines et demie de figues, et, avec cela, un tout petit peu de monnaie pour acheter d'autres denrées[15]. D'ailleurs, quand l'un d'eux faisait un sacrifice, il envoyait à sa table les prémisses de la victime, ou, s'il avait été à la chasse, une portion de son gibier ; car on avait le droit de dîner chez soi, quand le sacrifice ou la chasse avaient fini trop tard ; mais les autres devaient être présents. »

L'obligation de participer aux repas communs était stricte : les devoirs envers les dieux et les contingences de la chasse étaient les seules raisons acceptables pour lesquelles il était possible de ne pas se présenter au *syssition*[16].

L'approbation publique de la chasse dans la vie des Spartiates peut être déduite de l'utilisation partagée des chiens et de la nourriture lors des parties de chasse. À ce sujet il faut lire encore Xénophon (*Constitution des Lacédémoniens* 6, 3-4, trad. François Ollier) :

« Lycurgue a aussi permis d'utiliser au besoin les serviteurs d'autrui. Les chiens de chasse, il les a rendus communs de la façon suivante : ceux qui en ont besoin convient leur maître à la chasse ; celui-ci est-il occupé, il envoie volontiers ses chiens. On use des chevaux de semblable manière ; quelqu'un, en effet, se sent-il malade, a-t-il besoin d'un moyen de transport ou veut-il

parvenir rapidement en un lieu, s'il aperçoit quelque part un cheval, il le prend, s'en sert, puis il le remet comme il faut en état. [4] Lycurgue a encore mis en usage cette pratique à laquelle on n'est pas non plus accoutumé ailleurs. Pour le cas où des chasseurs attardés dans la campagne manquaient de vivres, faute de s'être munis de rien, il a prescrit que ceux qui étaient pourvus laisseraient le surplus de leurs provisions, et que les premiers, après avoir brisé les sceaux pour prendre ce qu'il leur faudrait, laisseraient le reste en le scellant à nouveau. Grâce donc à cette façon de se communiquer entre soi ce que l'on possède, ceux même dont les ressources sont minces ont part, lorsqu'ils en ont besoin, à toutes celles du pays. »

Xénophon souligne ici avec beaucoup d'emphase la solidarité civique qui règne parmi les Spartiates. De plus, le passage donne des détails sur l'existence de chasses collectives, mais surtout sur l'obligation ressentie, même par les plus pauvres, de se consacrer à la chasse, comme une pratique qui signe leur appartenance au corps des citoyens. Ceci est d'autant plus remarquable que Xénophon écrit à une époque, le IV<sup>e</sup> siècle, où les différences patrimoniales au sein du corps civique ont fortement marqué la vie de la cité et où beaucoup de Spartiates ont perdu ou ont dû se retrouver sur le point de perdre le plein droit à la citoyenneté en raison des difficultés à payer leur contribution aux *syssitia*, ce qu'Aristote dit être la démarcation traditionnelle de la citoyenneté (ὅπος δὲ τῆς πολιτείας οὐτός ἐστιν αὐτοῖς ὁ πάτριος, selon la définition de *Politique* II, 1271a26-37)[17].

## CHASSE ET *EPAÏKLA*

Comme Xénophon l'explique dans la *Constitution des Lacédémoniens*, 5, 3, pendant les *syssitia*, en plus du repas établi par la norme, le fameux – et infame – bouillon noir, on mange souvent le gibier, qui est distribué aux convives à la table commune (traduction François Ollier)[18].

[15] Sur les *syssitia* voir van Wees 2018b. L'information de Plutarque sur le détail de la contribution remonte très vraisemblablement à la *Constitution des Lacédémoniens* de l'école d'Aristote, dont l'auteur était probablement Dicéarque de Messana : Paradiso 2020.

[16] Cf. David 1993, p. 395.

[17] Sur l'oliganthropie spartiate, voir Hodkinson 2000, p. 399-445 ; van Wees 2018a ; van Wees 2018b ; Doran 2018. La contribution prescrite a été considérable : Hodkinson 2000, p. 190-199, p. 382-386.

[18] Sur l'usage vivrier du gibier et sa distribution dans la communauté Stépanoff 2021, p. 93-104.

« Il (scil. Lycurgue) a fixé une quantité de nourriture qui ne fût ni excessive ni trop restreinte. Mais souvent aussi des suppléments inattendus sont fournis par la chasse ; et il arrive qu'à leur place les riches donnent du pain de froment. Ainsi la table n'est jamais vide d'aliments, jusqu'à ce que les convives se séparent, ni, d'autre part, garnie à grand frais. »

On notera, dans le texte de Xénophon, le contraste entre les suppléments inattendus, qui sont « souvent » apportés, et le pain des riches, à base de farine de froment, l'*artos*, que l'auteur introduit avec la circonlocution « ἔστιν ὅτε », « il arrive que » : Xénophon laisse entendre, avec son fort ancrage dans la culture spartiate, que la plupart de ces « suppléments » sont le fruit de la vertu, tandis que l'apport qui provient de la richesse, le pain raffiné, est plus rare. En outre, à la lumière de la traditionnelle distinction grecque entre le pain (*sitos*) et la véritable pitance (*opson*), ce pain vient compléter l'aliment principal, le gibier : les riches interviennent, le cas échéant, sur le « petit » côté, celui du pain. Offrir une proie chassée était à la portée de tous, c'est bien là où Xénophon veut en venir.

Cependant, on peut supposer que les riches étaient en mesure de mener des parties de chasse mieux organisées, de prendre l'initiative de les organiser pour des amis ou simplement d'offrir leur soutien (en fournit des chiens et de la nourriture aux chasseurs, comme nous le lisons dans le passage cité ci-dessus, 6, 3-4). De cette façon, les riches pouvaient démontrer leur vertu exemplaire à leurs concitoyens et faciliter également l'implication des moins fortunés dans des activités généralement associées à la vie du citoyen spartiate. Si à Sparte « la chasse est un moyen de reconnaissance sociale, d'échanges ostentatoires », la démonstration des vertus traditionnelles et le patronage étaient inextricablement liés [19].

La partie supplémentaire du repas dont parle Xénophon était en fait bien définie du point de vue cérémonial, quoique variable dans son contenu alimentaire : elle s'appelait *epaïklon*, et est décrite par Plutarque dans le passage de la *Vie de Lycurgue* (12, 4) déjà cité, et par de nombreux auteurs de l'époque hellénistique, tous cités par Athénée, à commencer par

Dicéarque (fr. 72 Wehrli2 dans Athénée IV, 141c) [20].

La différence entre la chasse imaginée, que nous avons vue sur le cratère, et la chasse réelle, que les sources sur l'*epaïkla* nous révèlent, est frappante. L'imaginaire aspire à la chasse aux grands quadrupèdes, qui met en évidence le mérite et la valeur de l'homme, et qui est louée et encouragée par Platon dans les *Lois* (VII, 823b-824c) [21]. L'écho de ces grandes chasses résonne également chez Pausanias, lorsqu'il décrit le Taygète, le grand massif à l'ouest de Sparte, comme une zone de chasse aux chèvres sauvages, aux sangliers, aux cerfs et aux ours (III, 20, 4). Dans les *epaïkla* spartiates, toutefois, ce sont les lièvres et les oiseaux qui dominent, ainsi que les poissons. Les sources sur les *epaïkla* – et déjà Dicéarque qui à la fin du IV<sup>e</sup> siècle a rappelé les lièvres et les colombes – révèlent un échantillon de proies que la classification platonicienne considère comme moins précieuses voire indignes de l'activité de la chasse dans la ville idéale.

Considérons maintenant une description par un témoin oculaire des *syssitia*, mais probablement d'une époque assez récente, celle de Molpis (*FGrH/BNJ* 590 F 2 ap. Athénée 141d), auteur local d'un ouvrage cité sous le titre de *Constitution des Lacédémoniens* :

« Après le repas, la coutume veut qu'un ou parfois plusieurs des participants apportent à chaque fois quelque chose, une *mattyē* faite maison [22], et c'est ce qu'ils appellent *épaïklon*. Parmi ces contributions, personne n'apporte habituellement quelque chose qu'il a acheté, car il ne le fait pas par volupté ou parce qu'il est incapable de maîtriser le plaisir, mais pour montrer son habileté à la chasse. Beaucoup de ceux qui élèvent du bétail offrent généreusement les animaux nés dans leurs troupeaux. La *mattyē* se compose de pigeons sauvages, d'oies, de tourterelles, de grives, de merles, de lièvres, d'agneaux, de chevreaux. Les cuisiniers annoncent le nom de la personne qui apporte chaque fois quelque chose à partager, afin que tous les participants au banquet connaissent son engagement dans la chasse et le soin qu'il leur réserve. »

[19] La citation est tirée de Schnapp 1997, p. 144. Sur le patronage à Sparte, voir Hodkinson 1997, Mæhle 2018 et Figueira 2019, qui proposent des perspectives différentes sur le fonctionnement global de l'économie et de la société de la cité.

[20] Molpis le Laconien *FGrH/BNJ* 590 F 2, Persaios de Kition *FGrH/BNJ* 584 F 2, Dioskoridès *FGrH/BNJ* 594 FF

2 et 3, Nikoklès le Laconien *FGrH/BNJ* 587a FF 1 et 2, Sphairos *FGrH/BNJ* 585 F 1. Sur les *epaïkla*, voir van Wees 2018b, p. 241-247.

[21] Schnapp 1997, p. 142-143.

[22] À propos de *ματτύη*, voir Dalby 2003, p. 210 s.v. *Mattyē*.

Le Lacédémonien Molpis aurait vécu entre le II<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. C'est une époque marquée par la « renaissance » des institutions spartiates après le demi-siècle d'incorporation forcée à la fédération achéenne (192-146), que Sparte accusait d'avoir aboli les institutions traditionnelles de Lycurgue. Un âge donc de nostalgie et de ressentiment[23], mais dans lequel la stratification sociale typique des *poleis* de la fin de l'époque hellénistique et de l'empire s'est également consolidée.

Xénophon, on l'a vu, soulignait l'importance de l'apport fréquent du gibier contre la relative rareté de l'offre de pain de blé fin par les riches. Dans Molpis, en revanche, le gibier est opposé à la nourriture achetée, qui n'est jamais apportée à table. Au contraire, on apporte non pas seulement du pain, mais aussi la viande du bétail élevé, notamment les agneaux et les chevreaux ; les oies qui ouvrent la liste sont peut-être sauvages ; ainsi, un riche plat composé de diverses viandes est apporté de la maison. Il s'agit d'un repas bien plus riche que celui mentionné par Xénophon, et surtout un repas au cours duquel les différences économiques entre les participants au banquet sont bien plus ouvertement affichées. En plus, l'annonce du *mageiros*, le cuisinier du *syssition*, rappelle l'annonce cérémoniale d'éloges et d'honneurs pour les bienfaiteurs dans les villes hellénistiques ; même le lexique rappelle les décrets honorifiques de l'époque hellénistique tardive, dans les motivations desquelles l'*ekteneia*, l'engagement assidu du bienfaiteur, apparaît souvent[24]. Cependant, la fidélité à la spécificité des coutumes locales et aux valeurs traditionnelles de Sparte se manifeste dans le mot *philoponesas* – l'engagement dans un exercice fatigant : le *ponos*, la noble fatigue, est un thème typique de l'éducation spartiate, et ici il correspond évidemment à l'engagement dans la chasse[25]. En résumé, nous avons la préservation et l'hommage aux valeurs et aux coutumes traditionnelles locales, dans un cadre actualisé qui valorise beaucoup plus les différences de richesse. Il s'agit en quelque sorte d'une coutume de pure forme. En effet, nous ne savons pas combien de temps l'usage traditionnel des repas communs quotidiens pour tous les citoyens a survécu à l'époque impériale.

## LES PAIDES ET L'ÉDUCATION

Jusqu'ici, nous avons parlé des adultes ; bien entendu, ce que nous avons dit vaut autant pour les hommes qui ont dépassé l'*hebetiké helikia*, c'est-à-dire de plus de 30 ans, que pour les jeunes hommes de cet âge, de 20 à 30 ans, pour lesquels Xénophon considère tout à fait normal qu'ils s'adonnent à la chasse (*Constitution des Lacédémoniens* 4, 7). Mais il est maintenant temps de parler des adolescents en cours d'éducation, les *paides*.

Les sources écrites ne montrent pas les garçons spartiates en train de chasser. Les deux témoins vers lesquels nous nous tournons habituellement pour reconstituer l'éducation spartiate – Xénophon avec la *Constitution des Lacédémoniens* et Plutarque avec la *Vie de Lycorgue* – sont muets sur ce point. Pourtant, l'image du jeune Spartiate chasseur nous est familière grâce aux travaux modernes sur la chasse en Grèce, sur l'éducation spartiate et sur ses pratiques initiatiques[26], qui relient souvent, depuis les travaux de Bethe,[27] la chasse aux institutions pédagogiques, militaires et à la pédérastie[28]. Un rôle décisif revient ici à la description donnée par Éphore et reprise par Strabon des pratiques crétoises, qui laissent l'*éraste* ravir et conduire le jeune aimé à la brousse, et y chasser pendant deux mois (*FGrH* 70 F 149, 21 *ap.* Strabon X, 4, 21). Les sources donnent bien à comprendre que la pédérastie avait une place précise, quoique non nécessairement institutionalisée, dans le système éducatif à Sparte[29], mais l'activité de chasse des garçons est mal documentée. Ceci ne signifie pas qu'elle n'était pas importante, mais il faut admettre que dans nos sources, dont certaines sont d'époque classique et d'autres plus tardives, il ne nous reste que des allusions malicieuses, des spéculations ethnographiques inspirées de Sparte, des anecdotes et des noms de pratiques agonistiques se référant à la chasse. La reconstruction se révèle presque toujours incertaine.

### VOLENT-ILS OU CHASSENT-ILS ?

L'allusion malicieuse est en particulier celle d'Isocrate qui, dans le *Panathénaique* (XII, 211), accuse

[23] Sur cette période, voir Nafissi à paraître. Il n'est toutefois pas certain que les *pheiditia* aient été réellement abolies à l'époque de la domination achéenne.

[24] Voir par exemple Mack 2015, p. 35 à propos des *proxenoi*.

[25] Nafissi 2018a.

[26] Propos décisifs de Jeanmaire 1913, Jeanmaire 1939 et de Brelich 1969.

[27] Bethe 1907.

[28] Schnapp 1997, p. 126-171.

[29] Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens* 2, 12 ; Plutarque, *Vie de Lycorgue* 17, 1 ; 18, 8. Vattuone 2004, p. 102-125.

les Spartiates d'encourager et de gratifier le vol systématique de leurs garçons (*paides*) chez les hilotes. Nous savons par Xénophon et Plutarque que, pendant leur *paideia*, les jeunes Spartiates étaient autorisés à compléter la maigre nourriture qui leur était donnée en volant, et qu'ils étaient punis s'ils étaient découverts [30]. Cependant, le tableau qu'en dresse Isocrate est manifestement hostile et unilatéral. Il réduit la chasse à un prétexte, « ils envoient leurs enfants, chacun avec les compagnons de leur choix, en théorie pour chasser, mais en pratique pour voler les habitants des campagnes » [31]. Il ne s'agit pas là d'une simple critique de la part d'Isocrate, mais d'une véritable accusation. Or, on peut comprendre que ceux qui étaient envoyés dans la campagne étaient en effet des groupes de chasseurs, qui pouvaient également se livrer à des vols contre les malheureux hilotes. [32]

Dans une description idéalisée des coutumes des Lucaniens, rudes habitants de l'Italie du Sud, Justin (XXIII, 1, 7-9) déclare :

« Les Lucaniens élevaient leurs enfants selon les mêmes règles que les Spartiates. Dès le début de leur puberté, ils vivaient dans les forêts parmi les bergers, sans serviteurs, sans vêtements pour se couvrir ou se coucher, afin de s'habituer, dès leurs premières années à la dureté et à la frugalité, sans aucun des comforts de la ville. Ils se nourrissaient du produit de leur chasse, buvaient du lait ou l'eau des sources. Ainsi s'endurcissaient-ils aux épreuves de la guerre. »

Justin nous offre une image opposée à celle que nous donne Isocrate et citée ci-dessus. Chez les Lucaniens, pas de vol : on ne mange que ce que l'on chasse. La chasse, on le verra encore, est au cœur de l'idée même d'une éducation spartiate [33].

On en vient aux anecdotes avec Plutarque. Dans la *Vie de Cimon*, lorsqu'il raconte le terrible tremblement de terre qui frappa Sparte dans les années soixante du Ve siècle av. J.-C. et qui provoqua une grave révolte des Messéniens, Plutarque écrit (16, 5) que ce jour-là, les jeunes hommes et les garçons étaient en train de

s'exercer à l'intérieur de la colonnade du gymnase. Un lièvre est apparu, et les garçons se sont précipités à sa poursuite, tandis que les jeunes adultes, restés à leur place, moururent ensevelis sous les décombres du gymnase, détruit par le tremblement de terre. Cette historiette, qui met en scène des structures architecturales manifestement anachroniques, vise sans doute à magnifier la gravité du séisme. Il faut peut-être comprendre que la génération qui était presque mûre pour le combat rencontra la mort, tandis que la survie des garçons, et donc de la ville, fut due à la chance et à leur passion pour la course, les poursuites et la chasse aux animaux, qui étaient l'objet traditionnel du don entre amants. On a plutôt affaire à une image de Sparte qu'à la réalité.

#### ARTÉMIS, LES JEUNES ET LA CHASSE. DE LYCURGUE AU KATTHERATORION.

Un témoignage de Libanius, moins fondé sur des clichés banals, est bien plus intéressant. Libanius (*Discours V*, 23) rapporte que les garçons et les adultes spartiates étaient soumis à des punitions spéciales s'ils participaient à des banquets en l'honneur d'Artémis (vraisemblablement Artémis Ortheia) sans avoir chassé au préalable.

« Il est donc de règle parmi eux que quiconque se présente au banquet de la fête d'Artémis sans avoir chassé est considéré comme coupable et doit subir une punition. Le châtiment est le suivant. Quelqu'un apporte une amphore d'eau et la verse sur la tête du garçon, si c'est un garçon, et si c'est un homme adulte on lui baigne le doigt de la main. À Lacédémone, cette eau est un signe de déshonneur. »

Nous savons que Libanius s'est rendu à Sparte pour assister à l'*agon* de la fustigation à Ortheia pendant ses années d'études à Athènes, entre 336 et 340 ap. J.-C. (*Discours 1*, 23). Cependant, il n'est pas exclu que le rhéteur d'Antioche n'ait eu connaissance de cet usage que par réminiscence livresque [34]. On serait tenté

[30] Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens* 2, 5-9 ; *Anabase* IV, 6, 14-15, un *excerptum* de la Constitution de l'école aristotélicienne [Aristote] fr. 611, 13 Rose / Exc. Polit. 13 Dilts, Plutarque, *Vie de Lycurgue* 17, 4-6 ; *Moralia* 237d-e. Sur le vol dans l'éducation des jeunes spartiates Nafissi 2024a, p. 102-115 ; Nafissi 2024b, p. 194-197.  
[31] ἐκπέμπουσι τοὺς παῖδας, μεθ' ὃν ἂν ἔκαστοι βουληθῶσιν, λόγω μὲν ἐπὶ θήραν, ἔργῳ δ' ἐπὶ κλωπείαν τῶν ἐν τοῖς ἄγροῖς κατοικούντων.

[32] David 1993, p. 398 ; Ducat 2006, p. 46-48.

[33] Ducat 2006, p. 184-185 doute que cette description, qui ressemble beaucoup à la présentation de la *krypteia* chez Platon (cf. ci-dessous), soit d'une quelconque utilité pour éclairer l'éducation spartiate.

[34] En revanche, Kennell 1995, p. 77, 196 n. 32 considère comme plausible un lien avec la visite de Libanius à Sparte entre l'an 336 et l'an 340.

de comprendre la norme dans un sens proprement initiatique et d'évoquer une célèbre coutume macédonienne. En Macédoine, la règle voulait qu'un homme ne puisse participer à un banquet allongé sur une *klinè* avant d'avoir tué un sanglier sans l'aide de filets ou de pièges (Hégésandros de Delphes ap. Athénée, *Deipnosophistes* I, 18a) : « C'est ainsi que Cassandre, encore âgé de trente-cinq ans, dînait assis à la cour de son père, sans avoir pu accomplir un tel exploit, alors qu'il était un chasseur courageux et habile ». Mais peut-on croire qu'il y avait des Spartiates adultes qui n'avaient jamais chassé et qui continuaient à ne pas le faire ? Ce qui était exigé, c'était plutôt d'avoir chassé la veille de la fête.

De plus, la punition, dont la signification est obscure [35], avait un aspect paradoxal : les *paides* étaient complètement baignés par l'eau d'une amphore sur la tête, tandis que les adultes étaient mouillés sur le doigt d'une main. Il est difficile de dire plus éloquemment que les garçons étaient plus que les adultes tenus d'honorer la déesse en chassant ! Il faut donc se poser la question autrement. La punition des *paides* était-elle plus sévère parce que l'obligation de chasser était en général plus pressante pour eux que pour les adultes ? Ou était-ce plutôt le contexte artémision et le lien spécial des *paides* avec la déesse qui les obligeaient particulièrement à chasser avant sa fête ? La seconde option est peut-être la plus probable.

En effet, la chasse avait sa place dans d'autres concours dédiés à Artémis Ortheia. Ces concours, moins importants que la fustigation, sont bien connus

grâce aux stèles qui portaient les fauilles gagnées par les vainqueurs et qu'ils élevaient en dédicace à la déesse. Parmi les *paides*, certains ont vaincu le *kynagetas* (le chasseur qui mène des chiens) et d'autres le *kattheratorion* (le concours du petit chasseur) [36] : deux concours (ou plutôt un concours : le *kynagetas* ayant toutes les chances d'être le nom plus ancien du concours appelé *kattheratorion*) [37] de nature incertaine, danses mimétiques ou chansons à thème, et en tout cas documentés seulement à partir de la fin de la période hellénistique. Comme l'a suggéré Kennell, le terme *kynagetas* semble être un dorisme artificiel basé sur le grec attique et commun *kynegetes* (*κυνηγέτης*) et préféré en raison de sa désuétude à *kynagós*, le terme plus courant et mieux enraciné dans la langue dorienne. D'après Kennell, le concours aurait été créé à l'époque hellénistique tardive [38].

Le nom *kattheratorion* est basé sur le *nomen agentis therator* (*θεράτωρ*), avec le préfixe intensif *kat(a)*- et le suffixe diminutif *-ion* [39]. *Therator* est la forme gréco-commune et dorique d'un terme pour « chasseur » utilisé dans l'*Iliade* (IX, 544), *theretor* (*θερήτωρ*). Si le mot est rare, la forme gréco-commune et dorienne l'est particulièrement. Outre sa présence dans un fragment d'Eudoxe de Cnide transmis par Porphyre (fr. 325 Lasserre ap. *Vie de Pythagore* 7) et un passage de Clément d'Alexandrie (*Stromates* I, 3, 22), on ne trouve *therator* jusqu'à la fin de l'époque impériale que dans une célèbre anecdote sur Lycurgue [40].

L'anecdote, qui relève de la dernière époque hellénistique ou romaine, est rapportée par Nicolas de Damas

[35] Kennell 1995, p. 76-77, l'interprète en faisant référence au concours de la fustigation près de l'autel d'Ortheia : « A sacrifice normally began with attendants sprinkling water on the hands of participants and on the victim's head. In the transference of this action to the banquet, the boy (*pais*), who has yet to suffer his own mock sacrifice [scil. la *diamastigosis*], becomes the potential victim ». La punition pourrait être plus simplement comprise en relation avec les rituels de l'eau et le lavage au moment des repas (sur ces derniers sujets voir Dilling & Krüger 2021, p. 186-190).

[36] Kennell 1995, p. 52 reconnaît un lien avec la chasse aussi dans la spécialité de la *keloia*, qui serait une compétition poétique où l'on aurait imité les multiformes appels de chasse. Cependant, l'épigramme de Timokrates, vainqueur de la *keloia* (IG V 1, 264 = Woodward 1919, p. 298, n° 4 = Massaro 2018, p. 129-130 PA 5), proclame qu'il a reçu le prix de la fauille pour la qualité de « la langue agile » (*εὔτροχάλου γλώσσην*). Le texte ne semble pas faire allusion à un chant « mimétique » du type suggéré par Kennell, mais plutôt à une voix fluide qui articule clairement les mots. Autrefois, on pensait que la *keloia* était une épreuve oratoire (Rose 1929, p. 406, cf. Chrimes 1949,

p. 119-120), mais il semble plus probable qu'il s'agisse d'un concours de chant (Prauscello 2009, p. 187 n. 120 ; Massaro 2018, p. 118-120). Lloyd 2019, p. 208-209 reste prudent sur ce sujet.

[37] Woodward 1929, p. 288-289 et Kennell 1995, p. 53. Woodward en particulier a observé que *kynagetas* et *kattheratorion* ne sont jamais attestés ensemble, qu'il n'y a aucune mention de *kattheratorion* avant l'époque flavienne et que toutes les dédicaces avec *kynagetas* sont plus anciennes que celles avec *kattheratorion*.

[38] Kennell 1995, p. 54 qui s'appuie sur Chantraine 1956, p. 86-87, 92-95. La suggestion de Kennell est acceptée par Ducat 2006, p. XIV.

[39] Pour les témoignages épigraphiques et les variantes graphiques, voir Dawkins 1929, p. 419 s.v.

[40] La forme ionique apparaît dans l'épisode qui marque la fin de la vie d'Homère, lorsque le poète pose une question aux petits pêcheurs, qui répondent par l'éénigne de la puce (*Combat d'Homère et d'Hésiode*, 326), et connaît une certaine fortune dans la tradition épique ultérieure (par exemple Oppien, *Halieutiques* III, 135, 542 ; *Cynégétiques* III, 361, 404, 453 ; 4, 62).



Fig. 5 : Chasse au sanglier de Calydon.  
Coupe laconienne à figures noires attribuée  
au Peintre de la Chasse, intérieur. Ca. 555  
av. J.-C. Paris, Musée du Louvre, E 670, ex  
Collection Campana, Stibbe 1972, n° 220.  
[https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Calydonian\\_hunt\\_Louvre\\_E670.jpg](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Calydonian_hunt_Louvre_E670.jpg)

(*FGrH/BNJ 90 F 56, 3*), deux fois par Plutarque, dans *De l'éducation des enfants* 4 (*Œuvres morales* 3a-b) et dans les *Dits des Lacédémoniens*, *Lycurgue* 1 (*Œuvres morales* 225d-226b), et encore par le *Lexicon* de Souda (s.v. *Lykoûrgos*) et par Arsène dans le *Violetum* (p. 343 Walz). Ces auteurs racontent comment Lycurgue aurait persuadé les citoyens d'accepter sa réforme, en particulier l'éducation qui en est le cœur. L'histoire utilise un thème très répandu qui liait la croissance de la puissance et de l'hégémonie spartiate à Lycurgue [41]. Lycurgue propose sa réforme de l'éducation dans une assemblée au cours de laquelle les Spartiates débattent vainement d'une petite guerre de voisinage, avec leurs propres périèques. Il envisage, sur l'exemple de deux chiens, l'un élevé à la maison,

l'autre qui vit en chassant et mangeant le gibier [42], une situation à la Prodicus : les Spartiates se trouvent comme Héraclès à la croisée des chemins. Lycurgue invite alors ses concitoyens à choisir une éducation stricte comme seule voie menant à la liberté et à la domination : « À l'acceptation d'un labeur pénible (*pónos*), dit Lycurgue, succède la liberté, la prospérité et la domination sur tous, tandis qu'au choix d'une vie molle succèdent l'esclavage ».

Or, pour revenir au *kattheratorion*, chez Nicolas de Damas (*FGrH/BNJ 90 F 56, 3*) et dans la Souda (s.v. *Lykoûrgos*) le chiot « chasseur » est désigné par le substantif *therator* [43]. La coïncidence est remarquable, voire séduisante. On pourrait aussi observer qu'avec le passage de *kynagetas* à *kattheratorion* le terme désignant le « chasseur » couvre un champ sémantique plus large. Il ne spécifie plus l'« homme qui mène les chiens » (*kynagetas*) : *kattheratorion* peut même indiquer le chiot qui n'aime que la chasse. Aujourd'hui, l'idée répandue est que le *kattheratorion* n'était qu'une compétition entre « petits chasseurs », qui, peut-être en dansant, évoquaient la chasse [44]. S'agit-il plutôt d'un *agon* juvénile qui, à un certain moment, commence à faire référence à Lycurgue et à l'histoire de fondation de la stricte éducation traditionnelle spartiate ? La question reste sans réponse [45].

## LES JEUNES HOMMES, L'AMOUR ET LA KRYPTÉIA

Cette présentation a été structurée sur la distinction garçon – adulte. Pourtant, l'imagerie laconique archaïque de la chasse efface ces distinctions : la chasse est une expérience intergénérationnelle. Prenons l'exemple de la célèbre coupe laconienne du Peintre de la Chasse, retrouvée à Caere, en Étrurie et conservée au Louvre : le jeune homme et le garçon affrontent un sanglier de dos (fig. 5). Cette repré-

[41] Hérodote I, 65-66 ; Éphore *FGrH/BNJ 70 F 118*.

[42] Les modes de vie traditionnels des chiens dans les sociétés pré-modernes impliquent généralement qu'ils participent à leur propre alimentation en chassant (Stépanoff 2021, p. 201-207). L'anecdote met également en scène un animal élevé d'une manière plus proche du modèle contemporain du *pet animal*, dit « animal-enfant » par Stépanoff, et montre la variété des formes de coexistence entre les espèces humaine et canine que la culture hellénistique était capable de concevoir.

[43] Plutarque utilise *thereutes* dans *De l'éducation des enfants* 4 (*Œuvres morales* 3a-b), tandis que dans les *Dits des Lacédémoniens*, *Lycurgue* 1 (*Œuvres morales* 225d-

226b) il se réfère à l'activité à laquelle l'un des chiots est éduqué avec *kynegesia* (κυνηγεσία) et il parle de chiens *kynegetikoi* (κυνηγετικοί).

[44] Chrimes 1949, p. 123-124 ; Kennell 1995, p. 52-53 ; Ducat 2006, p. 48. Pour David 1993, p. 399, le fait qu'il s'agissait d'une danse n'est qu'une « spéculation raisonnable » ; Moretti 1953, p. 46-47, était encore plus critique et pensait à un test d'habileté ou même à une chasse à l'homme. Pour d'autres hypothèses antérieures, voir Kennell 1995, p. 52 n. 19.

[45] Je reprends ici une question également traitée dans Nafissi 2024, p. 71-72.

sentation s'insère dans une série de vases figurés qui mettent en scène en jeu la relation entre la chasse et l'amour pédérastique [46]. La chasse y est présentée comme un moment exemplaire et exaltant de cette relation, où l'éraste et l'éromène déplient conjointement leurs talents de chasseurs. On peut admettre que ces éléments de la sociabilité et ce type de coutumes n'avaient pas changé à l'époque classique : les images permettent aussi de comprendre au mieux les conversations d'Agésilas et d'Agésipolis dont nous parle Xénophon dans les *Helléniques* (V, 3, 20, trad. Jean Hatzfeld) : « Agésipolis était de taille à donner la réplique à Agésilas dans des conversations sur les plaisirs de la jeunesse, la chasse, l'équitation et les beaux garçons » [47].

La chasse semble bien être un plaisir, surtout lorsqu'elle est pratiquée avec un groupe et un ami choisi. Cependant, il s'agit aussi d'un exercice physique, de fatigue, de danger et, surtout, d'astuce et de violence, que les hommes peuvent aussi exercer contre les hommes. Ici, on rencontre les pratiques initiatiques de tueurs d'homme et le Chasseur Noir.

L'idée de base du Chasseur Noir est celle de l'opposition entre l'hoplite et l'éphète, et de l'initiation par inversion. Le jeune éphète est un chasseur solitaire et nocturne, tandis que l'adulte est un chasseur diurne et collectif. La *krypteia*, chasse nocturne, et la pratique initiatique crétoise décrite par Éphore, qui prévoit une période de marge de l'éromène à initier, pendant laquelle on pratique la chasse, sont essentielles pour l'idée du Chasseur Noir. Sur la base de ce modèle, Vidal Naquet a reconstitué une éphébie athénienne du Ve siècle, comme pratique initiatique qui doit être un prélude à l'inclusion du jeune éphète dans la citoyenneté. J'ai déjà mentionné les critiques

qui ont été formulées à ce modèle, notamment en ce qui concerne son application à Athènes [48]. Mais qu'en est-il de la *krypteia* spartiate ?

Permettez-moi de reprendre les résultats d'une étude d'il y a quelques années sur un sujet qui ne peut que susciter des opinions divergentes [49]. Toute tentative de compréhension de la *krypteia* doit cependant partir d'une observation capitale d'Edmond Lévy, qui a reconnu que les sources anciennes décrivent deux *krypteiai*, ce qui a été longtemps ignoré [50]. Il existait une *krypteia* que je qualifierais comme « ancienne », décrite par Platon dans les *Lois* (I, 633b-c) et par une scholie à ce même passage des *Lois* (I, 633b), et une *krypteia* qu'on peut donc appeler « récente » qui avait été présentée dans la *Constitution des Lacédémoniens* de l'école d'Aristote [51]. La *krypteia* « ancienne », d'après ce que nous lisons chez Platon et la *Scholie*, est une pratique de survie dans des conditions extrêmement difficiles ; les jeunes hommes s'adonnaient principalement au vol et ne devaient pas être vus. Peut-être chassaient-ils aussi, mais les sources ne le disent pas. On ne sait pas aussi s'ils portaient des armes : les sources insistent sur leur solitude et le manque d'« outils matériels » dont ils souffraient. La description de la *krypteia* donnée par l'auteur de la *Constitution péripatéticienne* a été utilisée par Plutarque et dresse l'image tristement célèbre de cette institution (*Vie de Lycurgue* 28, 3-7, Aristote fr. 538 Rose = 543 Gigon) [52], dans laquelle Plutarque fait état d'une chasse à l'homme. Les jeunes Spartiates, choisis parmi les meilleurs pairs, sont équipés d'armes courtes et tuent les hilotes pendant la nuit. Cet état des sources nous oblige, à mon avis, à admettre une réforme de la *krypteia*. J'ai proposé d'associer cette réforme à la libération de la Messénie, en 369 av. J.-C.

[46] Stibbe 1972, n° 220. Pour d'autres représentations de couples de *paides* et d'adultes, toujours dans un contexte de chasse, voir Nafissi 1991, p. 212-213. On peut estimer que les scènes des vases figurés laconiens ne reflètent pas spécifiquement l'imaginaire spartiate, mais plutôt une culture panhellénique, car elles décorent une céramique destinée à des acheteurs et utilisateurs potentiels qui ne sont pas seulement locaux. Sparte partage cependant cette culture commune, et on peut supposer que les scènes qui figurent sur la céramique laconienne ne sont pas en contradiction avec les traditions et l'imaginaire spartiates.

[47] ὡ δὲ Ἀγησιτολίς τῷ Ἀγησιλάῳ ικανὸς μὲν ἦν καὶ ἡβητικῶν καὶ θρευτικῶν καὶ ἵππικῶν καὶ παιδικῶν λόγων μετέχειν,

[48] Voir la bibliographie citée à la n. 5.

[49] Nafissi 2015. L'étude a également été publiée sous une forme légèrement modifiée, mais toujours en italien, dans Vergara Cerqueira & de Oliveira Silva 2019 (Nafissi 2019). Fisher 2017, p. 106-108, qui, à juste titre, ne le connaît pas, s'oppose à la création de la *krypteia* après l'indépendance de la Messénie, comme proposée par Christien 2006 (et

aussi par Link 2006) ; voir au contraire Zimmermann 2019, p. 117-129. Knoepfler 2020 a récupéré une mention de la *krypteia* dans la première moitié du iv<sup>e</sup> siècle av. J.-C., qui n'est malheureusement pas très instructive quant à sa forme. Psoma 2024 est sceptique quant à l'existence réelle d'une *krypteia* qui prévoyait le meurtre d'ilotes.

[50] Lévy 1988.

[51] Comme nous l'avons vu plus haut, l'auteur du petit traité était probablement Dicéarque. Il faut noter que selon Lévy, les sources décrivent deux usages qui ont existé à la même époque : Platon et la *Scholie* aux *Lois* feraient référence à une épreuve préliminaire, à laquelle ne serait probablement soumise qu'une partie d'une classe d'âge ; « Aristote » rappellerait l'activité des meilleurs sélectionnés grâce à cette première épreuve (Lévy 1988, p. 252)

[52] Un extrait d'Héraclides Lembos de la *Constitution des Lacédémoniens*, qui traite aussi de la *krypteia* (fr. 10 Dilts = 611, 10 Rose = 143, 1,2,10 Gigon) montre que l'essentiel des informations sur la *krypteia* chez Plutarque provient de la *Constitution* d'« Aristote ».

Incapables d'imposer leur domination à ceux qu'ils considèrent comme leurs esclaves injustement libérés, les Spartiates (selon le témoignage de l' « Aristote » de la *Constitution*, fr. 538 Rose = 543 Gigon) déclarent chaque année, par la bouche des éphores nouvellement installés, la guerre aux hilotes, sans attendre l'aval de l'assemblée ; grâce à la *krypteia*, ils mènent une guerre contre les Messéniens en s'en prenant à des ennemis « par procuration », les hilotes de Laconie. Cette pratique a une valeur symbolique et culturelle évidente : Sparte transmet à chaque nouvelle jeune génération le devoir de la guerre « matériellement » impossible contre les Messéniens.

Comme le notait Jean Ducat (qui ne croyait pas à l'existence de deux *krypteiai*)<sup>[53]</sup>, les *kryptoi*, contrairement à l'opinion la plus répandue, appartiennent à une classe d'âge déjà « hoplitique », à tel point qu'il parlait d'un principe de régression (les jeunes hommes qui pratiquent la *krypteia* adopteraient des comportements qui les ramènent aux moments plus « sauvages » de leur éducation antérieure)<sup>[54]</sup>. En résumé, les jeunes hommes qui entreprennent la *krypteia* n'ont pas l'âge des éphèbes. Ils sont des *neoi*, de jeunes hommes de 20 à 30 ans, les années de l'*hébétike helikia* (Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens* 4, 7 et 11, 3). En réalité, les dix ans du premier âge adulte sont marqués à Sparte par de nombreuses épreuves et sélections, qui déterminent la future hiérarchie au sein de la communauté. La plus importante distinction qui pouvait échoir aux *neoi* était d'être sélectionnés dans la garde royale des hoplites montés, les *hippeis*. Parmi les *hippeis* de 30 ans, cinq *agathoergoi* étaient choisis. Les *kryptoi* étaient vraisemblablement également choisis parmi les *hippeis*<sup>[55]</sup>. La *krypteia* « ancienne » représentait sans doute un test, et elle mettait surtout à l'épreuve la ruse, qualité principale et distinctive du Chasseur Noir. Elle obligeait peut-être le jeune *kryptos* à chasser, mais ni Platon ni la *Scholie* ne mentionnent la chasse, et cette forme de *krypteia* ne semble pas pouvoir être réduite à une chasse initiatique. Si dans notre conception habituelle la *krypteia* constitue une chasse initiatique, c'est en raison de la chasse à l'hilote. La chasse à l'hilote n'est toutefois pas une épreuve initiatique traditionnelle ; c'est une terrible – ou plutôt banale ? – invention du IV<sup>e</sup> siècle.

## CONCLUSION

Les témoignages que nous avons présentés illustrent différents thèmes et présentent des points de vue toujours très particuliers. Certaines idées fortes sont cependant décisives : l'assimilation de la guerre à la chasse, l'idée que la chasse prépare à la guerre et que l'homme fait preuve, à la chasse comme à la guerre, des mêmes vertus. La chasse, tout comme l'athlétisme, est le miroir de la vaillance de l'homme. Elle est donc le plus noble des loisirs, et par conséquent pratiquer la chasse reste, même pour les plus pauvres parmi les citoyens, une obligation incontournable. Ils peuvent offrir aux compagnons du *syssition* la proie chassée pendant le repas supplémentaire des *epaïkla*. Cependant, les *epaïkla* sont un moment assez important aussi pour les riches. Ils ont les moyens de manifester leur supériorité et leur générosité déjà pendant les parties de chasse, puis pendant les *epaïkla* avec les animaux abattus, et enfin – de plus en plus, à mesure que la société spartiate s'ouvre aux logiques oligarchiques – avec les offrandes provenant de leurs propres biens.

Les informations sur la chasse et sa pratique par les Spartiates durant leur éducation sont rares, mais il est tout à fait évident que les adolescents chassent et même le témoignage hostile d'Isocrate (XII, 211), après tout, l'implique. La chasse était particulièrement appréciée par Artémis (Ortheia), et les garçons devaient honorer la déesse en chassant pendant les jours qui précédaient ses fêtes (Libanius, *Discours* V, 23), puis participer à un concours de nature incertaine mais ayant pour sujet la chasse : nous avons suggéré ici que le concours aurait fini par rappeler, sous le nom de *kattheratorion*, une anecdote sur Lycurgue et le chien élevé pour vivre de la proie de la chasse (Nicolas de Damas, *FGrH/BNJ* 90 F 56, 3 et d'autres sources). Cela toutefois ne peut être qu'une suggestion. De toute façon la chasse semble résumer l'idée même de l'éducation spartiate. Grandir à la manière rude d'un chasseur est la voie qui conduit à la vertu.

À l'époque hellénistique tardive et sous l'empire, l'image de Sparte trouve dans la particularité et sévérité de l'éducation un point de référence essentiel. La petite histoire sur Lycurgue que nous venons d'évoquer identifie la clé du succès de Sparte dans l'éducation et

[53] Ducat 1997a ; Ducat 1997b.

[54] Ducat 1997b, p. 63-64 ; Ducat 2006, p. 296-297 ; cf. aussi Kennell 2009, p. 173. Fisher 2017, p. 109 n'exclut pas que l'opinion traditionnelle puisse être correcte.

[55] Ducat 2006, p. 296-297.

les *ponoi* qu'elle procure, et non dans l'ensemble des *nomoï* du législateur. La comparaison entre l'éducation spartiate et un chien vivant de la chasse à la proie, rappelle l'image des jeunes Lucaniens qui, à l'imitation des Spartiates, ne vivraient que des produits de la chasse (Justin XXIII, 1, 7-9). L'éloge rétrospectif de la grandeur de la cité insiste sur un thème qui avait conduit Aristote à une critique radicale : avec les *ponoi* auxquels les Spartiates les soumettaient, ils réduisaient leurs garçons à un état bestial (*Politique* VIII, 1338b 11-14). De cette accumulation de *ponoi*, la chasse représente cependant un moment noble et agréable, qui a donc suscité l'insistance du plus loquace des laconisants antiques, Xénophon, sur la valeur éducative de la chasse dans la *Cyropédie* et le *Cynégétique*, ou l'intérêt de Platon dans le projet des *Lois*. Parmi les plaisirs de la chasse, les images archaïques suggèrent notamment d'inclure aussi les émotions produites par la sociabilité intergénérationnelle et l'amour pédéraste,

qui y joue un rôle peu visible dans la tradition littéraire, mais probablement très important.

Ces plaisirs d'une vie de loisirs ne semblent pas pouvoir être envisagés pour le *kryptos*, le dernier chasseur évoqué dans ces pages. La distinction des deux *krypteiai* nous livre une épreuve ancienne de survie extrêmement sévère, toute sous le signe de l'obligation et de la privation, où il faut se procurer de la nourriture, peut-être surtout avec le vol, sans jamais être vu, si bien que, comme l'a écrit Edmond Lévy, « les *kryptes* ressemblent plus à un gibier qu'à des chasseurs » [56], et une chasse aux hilotes d'invention récente, qui n'est pas une initiation à l'entrée dans le monde adulte, mais une action paradigmique qui sert à l'orientation politique et culturelle de la cité, dans laquelle les meilleurs des jeunes hommes sont placés au service de l'esprit de revanche de Sparte. ■

[56] Lévy 1988, p. 250.

## BIBLIOGRAPHIE

- BARRINGER, Judith M., 2001,** *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore.
- BETHE, Erich, 1907**, « Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee », *Rheinisches Museum* n.F. 62, 438-475.
- BRELICH, Angelo, 1969**, *Paides e parthenoi I*, Roma.
- CHANTRAIN, Pierre, 1956**, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris.
- CHRIMES, Kathleen M. T., 1949**, *Ancient Sparta. A Re-Examination of the Evidence*, Manchester.
- CHRISTESEN, Paul, 2018**, « The Typology and Topography of Spartan Burials from the Protogeometric to the Hellenistic Period », *The Annual of the British School at Athens*, 113, p. 307-363, avec matériel supplémentaire disponible en ligne à l'adresse suivante:  
<https://www.cambridge.org/core/journals/annual-of-the-british-school-at-athens/article/abs/typology-and-topography-of-spartan-burials-from-the-protogeometric-to-the-hellenistic-period-rethinking-spartan-exceptionalism-and-the-ostensible-cessation-of-adult-intramural-burials-in-the-greek-world/B20385583FE4BE65041F87C69EF6DB34#supplementary-materials>
- CHRISTIEN, Jacqueline, 2006**, « The Lacedaemonian State: Fortifications, frontiers and historical problems », dans Hodkinson, Stephen & Powell, Anton (éd.), *Sparta & War*, Swansea, p. 163-183.
- DALBY, Andrew, 2003**, *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York.
- DAVID, Ephraim, 1993**, « Hunting in Spartan Society and Consciousness », *Échos du Monde Classique* 37, p. 393-413.
- DAWKINS, Richard MacGillivray (éd.), 1929**, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by members of the British School at Athens 1906-1910* (Society for the Promotion of Hellenic Studies, Supplementary Paper No. 5), London.
- DÉTREZ, Louise, 2022**, « Pièce maîtresse. Un fragment de la collection de Jean-Baptiste Muret », 05/06/2022,  
<https://digitalmuret.hypotheses.org/1640>.
- DILLING, Henrike & KRÜGER, Frank, 2021**, « Water Rites as Structuring Elements in Ancient Meals. An Examination of Foot Washing in John 12 and 13 », dans Al-Suadi, Soham, Ascough, Richard S., DeMaris, Richard E. (éd.), *Ritual, Emotion, and Materiality in the Early Christian World*, London, p. 184-202.
- DORAN, Timothy, 2018**, *Spartan Oliganthropia*, Leiden – Boston.
- DUCAT, Jean, 1997a**, « Crypties », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8, p. 9-38.
- DUCAT, Jean, 1997b**, « La cryptie en question », in Brûlé, Pierre & Oulhen J. (éd.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne, Hommages à Yvon Garlan*, Rennes, p. 43-74.
- DUCAT, Jean, 2006**, *Spartan Education*, Swansea.
- FIGUEIRA, Thomas, 2019**, « Fostering in the Spartan *agōgē* », dans Vergara Cerqueira & De Oliveira Silva 2019, p. 29-43 (corrected copy [https://www.academia.edu/120387918/Fostering\\_in\\_the\\_Spartan\\_Agōgē\\_corrected\\_?sm=a](https://www.academia.edu/120387918/Fostering_in_the_Spartan_Agōgē_corrected_?sm=a))
- FINLEY, Moses Israel, 1968**, « Sparta », dans Vernant, Jean-Pierre (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, p. 143-160 (réimprimé dans *The Use and Abuse of History*, London, 1975, p. 161-178, et dans *Economy and Society in Ancient Greece*, London, 1981, p. 24-40).
- FISHER, Nick, 2017**, « Socialisation, Identity and Violence in Classical Greek Cities », dans Xydopoulos, Ioannis K., Vlassopoulos, Kostas & Tounta, Eleni (éd.), *Violence and Community Law, Space and Identity in the Ancient Eastern Mediterranean World*, London – New York, p. 99-141.
- FÖRTSCH, Reinhard, 2001**, *Kunstverwendung und Kunstlegitimation im archaischen und frühklassischen Sparta*, Mainz.
- FRIEND, John L., 2019**, *The Athenian Ephebeia in the Fourth Century BCE*, Leiden – Boston.
- GIUSEPPETTI, Massimo, 2022**, « Agrotera: Situating Artemis in Her Landscapes », dans Gallopin, Thomas, Guillou, Elodie, Lätzer-Lasar, Asuman, Lebreton, Sylvain, Luaces, Max, Porzia, Fabio, Rubens Urciuoli, Emiliano, Rüpke, Jörg & Bonnet, Corinne (éd.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean*, Berlin – Boston, p. 123-146.
- HENDERSON, Thomas R., 2020**, *The Springtime of the People: The Athenian Ephebeia and Citizen Training from Lykourgos to Augustus*, Leiden – Boston.
- HODKINSON, Stephen, 1997**, « Servile and free dependants of the classical Spartan 'oikos' », dans Moggi, Mauro, Cordiano, Giuseppe & Pettinato, Maria (éd.), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'« oikos » e della « familia »*, Atti del XXII Colloquio GIREA, Pontignano (Siena), 19-20 novembre 1995, Pisa, p. 45-71.
- HODKINSON, Stephen, 2000**, *Property and Wealth in Classical Sparta*, Swansea.
- HODKINSON, Stephen, 2018**, « Sparta: An Exceptional Domination of State over Society? », dans Powell, Anton (éd.), *A Companion to Sparta*, Hoboken – Chichester, p. 29-57.

- JAMESON, Michael H., 1991**, « Sacrifice before Battle », dans Hanson, Victor D. (éd.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, London, p. 197-227 (repr. in Jameson, Michael H., 2014, *Cults and Rites in Ancient Greece: Essays on Religion and Society*, Stalismith, A.B. (éd.), Cambridge, p. 98-126).
- JEANMAIRE, Henri, 1913**, « La cryptie lacédémonienne », *Revue des études grecques* 26, p. 121-150.
- JEANMAIRE, Henri, 1939**, *Couroï et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille.
- KENNEL, Nigel, 1995**, *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill.
- KNOEPFLER, Denis, 2020**, « Des *kryptoi* athéniens à la *krypteia* spartiate : un nouveau décret de Rhamnonte et un témoignage littéraire méconnu (Plutarque, *Genio Socratis*, 34, *Moralia*, 598e) », *Revue internationale d'Histoire Militaire Ancienne* 9, p. 93-124.
- LAMBERT, Stephen D., 1993**, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor.
- LÉVY, Edmond, 1988**, « La kryptie et ses contradictions », *Ktèma* 13, p. 247-252.
- LINK, Stefan, 2006**, « Zur Entstehungsgeschichte der spartanischen Kryptenia », *Klio* 88, p. 34-43.
- LLOYD, James, 2019**, *Music in Ancient Sparta: Instruments, Song, Archaeology, and Image*, PhD Thesis, University of Reading.
- MA, John, 2008**, « The Return of the Black Hunter », *The Cambridge Classical Journal* 54, p. 188-208.
- MACK, William, 2015**, *Proxeny and Polis: Institutional Networks in the Ancient Greek World*, Oxford – New York.
- MÆHLE, Ingvar B., 2018**, « Patronage in Ancient Sparta », dans Canevaro, Mirko, Erskine, Andrew, Gray, Benjamin & Ober, Joshua (éd.) *Ancient Greek History and Contemporary Social Science*, Edinburgh, p. 241-268.
- MASSARO, Flavio, 2018**, *Agoni poetico-musicali nella Grecia antica. 3. Sparta*, Pisa – Roma.
- MORETTI, Luigi, 1953**, *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma.
- NAFISSI, Massimo, 1991**, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli.
- NAFISSI, Massimo, 2015**, « Kryptenia spartane », dans Beltrán, Alejandro, Sastre, Inés & Valdés, Miriam (éd.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia en la Antigüedad, Homenaje a Domingo Plácido, Actas del XXXV coloquio GIREA*, Madrid, p. 201-229.
- NAFISSI, Massimo, 2018a**, « Freddo, caldo e uomini veri. L'educazione dei giovani spartani e il *De aeribus aquis locis* », *Hormos. Ricerche di Storia Antica* 10, p. 162-202.
- NAFISSI, Massimo, 2018b**, « Lykourgos the Spartan 'Lawgiver': Ancient Beliefs and Modern Scholarship », dans Powell, Anton (éd.), *A Companion to Sparta*, Hoboken – Chichester, p. 93-123.
- NAFISSI, Massimo, 2019**, « Kryptenia spartane », dans Vergara, Cerqueira & De Oliveira, Silva (éd.), *Estudos sobre Esparta*, Pelotas, p. 154-172.
- NAFISSI, Massimo, 2024a**, *Il ritorno di Licurgo. Gli agoni di Artemis Orthia e la storia dell'educazione spartana*, Perugia.
- NAFISSI, Massimo, 2024b**, « The 'Whip Agōnes' for Orthia: Education, Religion, Memory and Identity in Sparta », dans Scharff, Sebastian (éd.), *Beyond the Big Four. Local Games in Ancient Greek Athletic Culture, Teiresias Supplements Online* 4, p. 190-222.
- NAFISSI, Massimo, à paraître**, « Philopoemen and the Laws of Lycurgus », dans Beck, Hans, Freitag, Klaus, Haake, Matthias & Sporn, Katja (éd.), *Ancient Greece. Regional Encounters with History, Epigraphy, and Archaeology*, Stuttgart.
- PARADISO, Annalisa, 2016**, « Aristodemus 'the Good' and the Temple of Artemis Agrotera at Megalopolis », *The Classical Quarterly* 66, 1, p. 128-133.
- PARADISO, Annalisa, 2020**, « L'archaia moira : une invention de Dicéarque », *Ktèma* 45, p. 197-210.
- PARKER, Robert, 2005**, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PAVLIDES, Nicolette A., 2023**, *The Hero Cults of Sparta: Local Religion in a Greek City*, London – New York – Dublin.
- POWELL, Anton (éd.), 2018**, *A Companion to Sparta*, Hoboken – Chichester.
- PRAUSCELLO, Lucia, 2009**, « Wandering Poetry, "Travelling" Music: Timotheus' Muse and some Case-Studies of Shifting Cultural Identities », dans Hunter, Richard L. & Rutherford, Ian C. (éd.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge – New York, p. 168-194.
- PSOMA, Selene 2024**, « The Spartan Kryptenia Revisited », *Revue des études anciennes*, 126.1, p. 125-153.
- RAJEWICZ, Sebastian, 2022**, *Schole. Czas wolny w Sparcie epoki klasycznej*, Warszawa.
- ROSE, Herbert Jennings, 1929**, « The Cult of Artemis Orthia », dans Dawkins, Richard MacGillivray (éd.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by members of the British School at Athens 1906-1910* (Society for the Promotion of Hellenic Studies, Supplementary Paper No. 5), London, p. 399-407.

- SCHLEIFFENBAUM, Hannelore Eva, 1991**, *Der griechische Volutenkrater: Form, Funktion und Sinngehalt eines antiken Prunkgefäßes*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris.
- SCHNAPP, Alain, 1997**, *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris.
- STÉPANOFF, Charles, 2021**, *L'animal et la mort : chasses, modernité et crise du sauvage*, Paris.
- STIBBE, Conrad Michael, 1972**, *Lakonische Vasenmaler des sechsten Jahrhunderts v. Chr.*, Amsterdam.
- VAN WEES, Hans, 2018a**, « Luxury, Austerity and Equality in Sparta », dans Powell, Anton (éd.), *A Companion to Sparta*, Hoboken – Chichester, p. 202-235.
- VAN WEES, Hans, 2018b**, « The Common Messes », dans Powell, Anton (éd.), *A Companion to Sparta*, Hoboken – Chichester, p. 236-268.
- VATTUONE, Riccardo, 2004**, *Il mostro e il sapiente: studi sull'erotica greca*, Bologna.
- VERGARA CERQUEIRA, Fábio & DE OLIVEIRA Silva, MARIA Aparecida, 2019** (éd.), *Estudos sobre Esparta*, Pelotas.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, 1968**, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 23, p. 947-964 (repris avec des changements dans Vidal-Naquet, Pierre, 1983, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, p. 151-174).
- VIDAL-NAQUET, Pierre, 1986**, « The Black Hunter revisited », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 212, p. 126-144 (= « Retour au chasseur noir », dans *Mélanges Pierre Lévéque*, II, Paris 1989, p. 387-411).
- WACE, Alan J. B., 1905-1906**, « The Heroön », *Annual of the British School at Athens* 12, p. 288-294.
- WOODWARD, Arthur Maurice, 1929**, « Inscriptions », dans Dawkins, Richard MacGillivray (éd.), 1929, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by members of the British School at Athens 1906-1910* (Society for the Promotion of Hellenic Studies, Supplementary Paper No. 5), London, p. 285-377.
- ZIMMERMANN, Carsten Bernd, 2019**, *Der Vertraute Feind. Spartaner und Heloten*, Duisburg.