

# Guerrier traqué, guerrier sacrifié

Aperçu sur les représentations  
de la mise à mort des bêtes  
dans l'imaginaire guerrier des Anciens

R e n a n L a r u e

«– Prends le couteau et arrange-toi pour égorger le mouton  
en habile *mageiros*.<sup>1</sup>

– Mais cela nous est défendu [...] *La Paix*, j'imagine,  
ne se plaît pas aux tueries ; on n'ensanglante pas son autel. »

Aristophane, *La Paix*, 1017-1020

**S**ous le règne de Cronos – l'âge d'or – l'humanité, dit-on, demeurait au milieu d'une nature abondamment généreuse sans connaître la violence. En cette période bienheureuse, une concorde universelle régnait parmi les créatures, rapportent les poètes ; des activités comme la guerre et la chasse étaient alors inconnues. Non sanglants, les sacrifices aux dieux consistaient en l'offrande simple de fruits ou de céréales. Mais lorsqu'à Cronos succéda son fils Zeus, le monde connut l'injustice, les dangers et la peur. L'homme fut soudainement contraint de tuer pour se protéger des attaques des autres hommes et des bêtes sauvages. Le monde, jusque-là végétarien, devint carnivore ; l'entre-dévoration fut désormais la règle.

Dès lors, à l'exception de quelques philosophes en marge de la Cité, les humains firent aux animaux la guerre, guerre dont le plus souvent la viande était le butin.

Cette nourriture propre à l'âge de fer, les Anciens se la procuraient de deux manières : à la chasse ou à la pêche, d'abord, puis en ce qui concerne les animaux domestiqués, à l'issue des sacrifices sanglants. Chacun de ces deux types de violence exercée contre les animaux vont profondément imprégner les représentations de la mise à mort des êtres humains.

En ce qui concerne spécifiquement l'imaginaire de guerre grec, très largement modelé par la poésie homérique – *l'Iliade* et, dans une moindre mesure, *l'Odyssée* –, le double thème de la mise à mort des animaux (chasse et sacrifice) dessine la frontière de



Vladimir Velickovic,  
*Morsure* (détail)

1 – Le *mageiros* désigne en Grèce à la fois le sacrificateur, le boucher et le cuisinier.

la légitimité des manières de tuer l'ennemi. Alors que la «cynégétisation», si l'on ose dire, du guerrier valorise le triomphe sur l'adversaire, les connotations sacrificielles nous semblent constituer à l'inverse un véritable tabou.

## La chasse, école du guerrier

Ce sont les dieux, rapporte Xénophon, qui inventèrent la chasse et la transmirent, par l'intermédiaire du centaure Chiron, à tout ce que la Grèce comptait autrefois de héros : Pélée, Méléagre, Nestor, Hippolyte, Ulysse, Diomède, Castor et Pollux, Énée, Achille... À cette époque, demande Xénophon, «*la Grèce avait-elle à se plaindre des Barbares, ou était-elle en guerre avec eux ? Secondée de tels hommes, elle triomphait et devenait invincible.*» Aussi exhorte-t-il «*les jeunes gens à ne pas mépriser la chasse*» car cet exercice procure toutes les qualités réclamées par l'art militaire. Plus encore, la traque du gibier façonne des corps robustes et des âmes nobles, courageuses, justes, et même vertueuses. «*Si donc, conclut l'auteur de l'Art cynégétique, les jeunes gens se rappellent mes conseils et s'y conforment, ils seront religieux et respectueux envers les dieux [...] ils feront la joie des auteurs de leurs jours, de la patrie, de leurs amis, de leurs concitoyens.*»<sup>2</sup>

La chasse comme école de la guerre et des vertus civiques ? Socrate usait couramment, d'après ce qu'on en sait, d'images cynégétiques à des fins didactiques ; le thème parcourt en outre l'antiquité et revêt une importance d'autant plus déterminante que la citoyenneté ne peut s'acquérir, en Grèce, hors de l'état de soldat<sup>3</sup>. En outre, explique Platon, le profit que la Cité tire de l'éducation

qu'elle fournit à ses enfants est qu'«*ils deviennent des hommes courageux, et que l'étant devenu, ils réussiront partout, et aussi qu'ils vaincront les ennemis dans les batailles*»<sup>4</sup>. Cependant, il convient de distinguer chasses nobles et chasses vulgaires. La meilleure d'entre elles est «*celle que l'on fait aux quadrupèdes en s'aidant de chevaux et de chiens et de son propre corps*». Le gibier noble sera capturé et tué sans user de subterfuge, «*si l'on est de ceux qui cultivent la divine bravoure*». Pour Platon, cette conception haute de l'art cynégétique rejoint l'art militaire, qu'il nomme explicitement *chasse à l'homme*<sup>5</sup>.

2 – Xénophon, *L'Art cynégétique*. Les citations sont extraites des chapitres I et XIII.

3 – Voir à cet égard l'ouvrage d'Yvon Garlan, *La Guerre dans l'antiquité*, Paris, Nathan, 1972.

4 – Platon, *Les Lois*, 643c.

5 – *Ibidem*, 822d-824a.



«Corrida mouvementée», *Le Petit Journal, Supplément illustré*, n° 583, 19 janvier 1902



Illustration de Parys,  
«*Ils tiraient habituellement  
sur les indigènes pour nourrir  
leurs chiens.*»

Louis Jacolliot,  
*Les Mangeurs de feu*, Paris,  
Girard et Boitte, 1887)

Du reste, le guerrier n'use pas d'armes fondamentalement différentes du vrai chasseur : à l'exception du glaive, les arcs et javelots sont communs à tous deux. Pierre Vidal-Naquet note en ce sens que la chasse valeureuse participe d'une «*morale de l'hoplite*»<sup>6</sup>.

À l'inverse, les chasses lâches et paresseuses sont celles que pratiquent les adolescents, les éphèbes, à qui les exercices de la guerre et de la citoyenneté demeurent interdits : contrairement à leurs aînés, c'est à l'aide de filets qu'ils capturent le gibier.

Chez Homère déjà, les types de chasse pratiquées attestaient la valeur des guerriers. Sur le chemin du retour en Ithaque, constatant que les vivres du bord sont épuisées, Ulysse et ses compagnons doivent parfois se résoudre à battre la campagne. Tandis que ses hommes se contentent du menu gibier (oiseaux et poissons), à moins qu'ils ne massacrent les chèvres semi-appriivoisées du Cyclope, Ulysse convoite une proie digne de lui. Sur les côtes de l'île de Circé, le roi d'Ithaque part seul, à l'aube, et abat un cerf à la taille prodigieuse. Ulysse s'était distingué dès sa jeunesse en tuant de sa lance le monstrueux sanglier du Parnasse<sup>7</sup>.

Autre chasse, plus fameuse encore : celle qui réunit la fine fleur des guerriers sur la piste du tristement célèbre sanglier de Calydon. Le monstre terrorisait depuis plusieurs mois les villageois.

6 – Pierre Vidal-Naquet,  
*Le Chasseur noir*,  
Maspero, 1981, p. 170.  
L'hoplite est le fantassin  
des armées grecques.

7 – Pour ces deux épisodes, voir  
l'*Odyssee*, X, 145-186 et XIX,  
428-466.

Pour rétablir la sécurité dans le pays, Méléagre rassemble autour de lui la fine fleur des guerriers ; la traque du monstre permettra, dans le même temps, aux hommes (et à une femme, Atalante) de mesurer leur valeur. Au cœur de la quête cynégétique, face à la bête, comme face aux autres chasseurs, on reconnaît cette notion si particulière de l'affrontement qui se dessine dans les limites de l'*agon*. Notion qui signifie originellement «*combat qui se donne dans les jeux publics*», cette rivalité ou lutte occupe de nombreux aspects de la vie grecque et notamment les domaines sportifs, politiques ou rhétoriques. Risquer sa vie devant un animal sauvage, dompter sa peur et maîtriser ses forces, voilà qui a de quoi préparer idéalement à affronter l'ennemi pour le vaincre.

Aussi, le fauve que l'on abat a quelque chose de l'ennemi redoutable dont on triomphe. Aussi la gloire acquise à la chasse peut-elle fort bien se substituer à celle acquise sur les champs de bataille. C'est cette égalité de traitement que semble confirmer un épisode transmis par Hérodote. Crésus, roi de Lydie, aurait vu en songe la fin prochaine de son fils. Aussi lui avait-il défendu les activités qui



Vladimir Velickovic,  
*Morsure*, 1994  
Technique mixte sur papier  
(160 x 125 cm)



représentaient un danger. Le jeune homme s'insurge : *« Mon père, il m'était possible de gagner le renom le plus beau et le plus noble par la guerre et par la chasse ; aujourd'hui tu m'éloignes de toutes deux, bien que tu n'aies vu ni lâcheté, ni mollesse en moi. Quels regards vais-je affronter maintenant, quand je vais sur la grande place et quand j'en reviens ? »*<sup>8</sup>

8 – Hérodote, *L'Enquête*, I, 37.

En vérité, l'extrême valorisation des violences propres à la chasse se comprend dans sa profonde analogie avec les violences inhérentes à la guerre. Cette imbrication est telle, chez les Anciens, que les récits épiques, notamment le corpus homérique, s'inspirent très largement des images de vénerie (du latin *venatio*, chasse), et, d'une manière plus générale, de prédation.

## La Guerre comme prédation

Annie Schnapp fait observer que plus de la moitié des comparaisons contenues dans l'*Iliade*, par exemple, sont issues du thème cynégétique<sup>9</sup>. Le guerrier qui triomphe se comporte à l'égard de l'ennemi vaincu ou mis en fuite, *« ainsi qu'un chasseur [qui] lance ses chiens aux crocs blancs contre un sanglier farouche »*<sup>10</sup>. Devant les Grecs, les concitoyens d'Hector battent en retraite, c'est-à-dire *« fuient comme des faons »* ou *« comme un cerf ramé, ou une chèvre sauvage, poursuivis par des chiens et des paysans »*<sup>11</sup>. L'animalisation ne doit cependant pas être perçue comme une marque dépréciative. En effet, les images les plus usitées procèdent d'une naturalisation positive de l'affrontement guerrier. Très souvent dans Homère, le rapport vainqueur-vaincu devient, dans la comparaison, une relation prédateur-proie : *« Tels sont les chefs des Danaens qui tuent chacun un guerrier. On dirait des loups malfaisants se ruant sur des chevreaux ou des agneaux, qu'ils ravissent aux flancs des brebis. »* Quand deux héros s'affrontent, la description hyperbolique de leur lutte passe le plus souvent par la peinture du combat, plus ou moins vraisemblable, auxquels se livrent les bêtes féroces ; ainsi *« on voit parfois un lion venir à bout, en combattant, d'un sanglier infatigable, tous deux pleins de superbes »*<sup>12</sup>.

9 – Annie Schnapp, *Monde animal et monde des hommes dans l'Iliade et l'Odyssée*, thèse de doctorat, EPHE, 1975, p. 46.

10 – *Iliade*, XI, 292-293.

11 – *Ibidem*, XXII, 1 et XV, 271-272.

12 – *Ibidem*, XVI, 352-355 et 823-825.

C'est le lion, on l'aura deviné, qui illustre la majorité des comparaisons. Symbole archétypal du guerrier, seuls les grands chefs grecs et, chez les Troyens, Hector et Énée, sont dignes de lui être comparés. D'abord parce que le lion incarne le prédateur suprême ; ensuite parce que ce carnassier part, comme les héros homériques, en quête des biches, cerfs ou chèvres sauvages. Enfin le lion doit cette première place dans les comparaisons animales à la formidable bravoure qu'on lui prête. Si au cours de la bataille, le guerrier-lion se voit cerné d'ennemi et, acculé, ne peut compter que sur sa seule vaillance, il finira par triompher du grand nombre ou mourra, mais glorieusement.

Cette collusion entre le héros et le lion est d'autant plus féconde que le fauve n'est pas uniquement présenté comme un prédateur. Annie Schnapp note qu'il se révèle plus précisément un ravisseur de troupeaux, qui trompe la faiblesse ou l'inattention des bergers pour opérer de véritables razzias, à l'image d'Ulysse chez les Kikones ou d'Achille à Schérie<sup>13</sup>. Plus encore, la chair dont il se nourrit est présentée comme de la viande, *krea*, terme d'ordinaire consacré à la nourriture des hommes<sup>14</sup>.

C'est que la chasse recoupe en partie la sphère alimentaire, en l'occurrence les nourritures carnées. Les héros explorent évidemment cette dimension. Prenons l'exemple du plus célèbre d'entre eux, Achille.

Le fils de Pélée devint le plus redoutable guerrier du monde grec en s'exerçant dès son plus jeune âge à la traque et à la mise à mort des lions, sangliers, ours et autres fauves. Il poussa l'exercice, dit-on, au point de devenir strictement le prédateur des carnassiers et de se nourrir, comme les plus féroces d'entre eux, d'entrailles encore palpitantes. C'est ce dont témoignent Pindare, puis Stace, qui évoquent les chairs «*semi-animées*» ou «*pantelantes*» qui lui servaient de nourriture ordinaire<sup>15</sup>. Chiron, à qui fut confiée son éducation, préconisait cette nourriture «*dont il savait qu'elle contribuerait à le rendre brave*». Le jeune Achille fait sien, en l'engloutissant, le naturel belliqueux de ses proies.

Mais tandis que la chasse et, dans une moindre mesure, la consommation du gibier constituent dans la littérature grecque un réseau de significations intimement liées à l'activité guerrière, il semble que le traitement de la mort ritualisée des animaux fasse l'objet d'un traitement fort différent.



«*Le Boche des poulardeau*»

«*N'est ce pas, rigolent les Poulardeau, pour un beau cochon, c'est un beau cochon ! Mais on ne sait pas au juste de quel cochon ils veulent parler*»

*L'Épatant*, n° 522, 18 juillet 1918

## L'ennemi sacrifié

Dans le poème homérique, l'homme est un chasseur pour l'homme, en aucun cas un boucher. L'ennemi vaincu devient, par le biais de la métaphore ou de la comparaison, un gibier traqué, jamais un animal de rente abattu. Cette absence significative des images de boucherie peut se comprendre au niveau purement technique, puisque le réseau sémantique que génère la boucherie est particulièrement impropre à évoquer ou représenter les scènes de combat épiques. Au-delà des problèmes de logique formelle, il semble que l'assimilation du guerrier vaincu à la bête de boucherie priverait le vainqueur des honneurs, puisqu'elle ruine la notion d'affrontement guerrier.

Mais cette absence s'explique plus profondément par la place très particulière qu'occupe chez les Anciens l'abattage des cochons,

13 – Pindare, *Les Néméennes*, III, 48-49 et Stace, *Achilléide*, II, 100, cités par Monique Roussel, *Biographie légendaire d'Achille*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1991, p. 96.

bœufs, poules ou moutons. Totalement solidaire du rituel sacrificiel, la mise à mort des animaux domestiques participe à la fois du religieux et de l'alimentaire.

Sans entrer ici dans les détails du sacrifice grec, ayons néanmoins à l'esprit la très sévère réglementation des processus de mise à mort de la victime. L'animal choisi pour l'immolation se voit conduire, en douceur, vers l'autel. Là, pour obéir à l'injonction des dieux, le sacrificateur demande à l'animal s'il accepte d'être sacrifié ; il jette à cette fin quelques gouttes de l'eau lustrale sur les yeux ou dans les oreilles de l'animal. Il s'agira de provoquer ainsi un hochement de tête, signe infaillible de son assentiment<sup>16</sup>.

Une fois l'acquiescement de la victime obtenu, le sacrificateur sort d'une corbeille remplie de grains la *machaira*, indispensable couteau sacrificiel. C'est à l'aide de cette lame que l'animal, assommé ou immobilisé par un tiers, sera égorgé ; l'égorgeage étant le seul mode de mise à mort autorisé.

Contrairement à la violence cynégétique, tant chantée par les poètes, la violence ordinaire du sacrifice et ses étapes sont systématiquement rapportées de manière succincte. La brève évocation de la violence sacrificielle coïncide avec la tendance des Grecs à euphémiser ou taire la violence qui en émane. À aucun moment en effet, la victime ne doit montrer de signe d'effroi ; jusqu'au moment fatidique, le couteau demeure invisible ; enfin, les appétissantes portions de viande succèdent presque immédiatement à la vision du cadavre. Dans certains cas – nous songeons notamment aux Bouphonies d'Athènes – la violence est niée, puisque le bœuf sacrifié, dépouillé puis empaillé, retrouve de manière factice le joug de la charrue qu'il tirait quelques heures auparavant<sup>17</sup>.

N'oublions pas que la mort des animaux ne marque qu'une étape du sacrifice. Sa finalité consiste en l'offrande d'une partie de l'animal aux dieux pour les honorer, les remercier, les prier ou apaiser leur courroux, et d'en réserver une autre, en l'occurrence les chairs comestibles, aux sacrificateurs. Suivant le type de sacrifice, privé ou public, la viande est consommée sur place ou distribuée aux particuliers qui la préparent en famille.

16 – «Si un animal, dit l'oracle, acquiesce en penchant la tête vers l'eau lustrale, j'affirme [...] que son sacrifice est juste» (cité par Porphyre, *De l'Abstinence*, II, 9).

17 – Voir sur le rituel des Bouphonies, le commentaire sur Théophraste de Jean-Louis Durand dans *Sacrifice et labour*, Paris, La Découverte, 1986, p. 43-66.

Dessin de Siné



## *Violence ordinaire contre violence héroïque*

La mise à mort sacrificielle, si intimement intégrée à la sphère religieuse, contraste singulièrement avec les pratiques cynégétiques, cantonnées au monde profane. Non que les chasseurs ne s'attirent les faveurs des Immortels par des prières ou des sacrifices, mais ces hommages rendus à la divinité interviennent avant ou après la traque proprement dite. De même, la consommation du gibier se distingue, dans le temps et l'espace, de la traque elle-même.

Par ailleurs, la violence exercée contre les animaux est autant réglementée dans le sacrifice qu'elle est libre dans la chasse. Le champ de bataille, comme les forêts où se déroulent les traques matérialisent des espaces où la violence loin d'être codifiée, canalisée, presque neutralisée dans la fixité du rituel, demeure dans son imprévisibilité. C'est dans cet espace contingent que se dessine l'affrontement et que les bravoures peuvent se mesurer.

À l'inverse, égorger un être humain, comme on égorge un bœuf ou un mouton, suppose son consentement, si l'on suit le paradigme sacrificiel. Or, il ne saurait exister de guerrier qui acceptât de plein gré sa propre immolation.

L'égorgement suppose également la vulnérabilité, l'immobilité, voire l'impuissance, de la victime. C'est que l'égorgeur occupe une position de supériorité qui ne procède pas de l'affrontement. Il y a, pour le guerrier, quelque chose d'ignominieusement lâche à vouloir vaincre sans péril, c'est-à-dire sans que l'autre n'ait la possibilité de faire valoir sa bravoure.

Mais au-delà des exigences bafouées de morale guerrière, c'est le détournement de l'hommage à la divinité qui élève ce processus criminel au rang de véritable tabou.

La mise à mort sacrificielle a la double fonction d'honorer les puissances immortelles et de réaffirmer la différence entre celles-ci, les humains et les animaux. Tuer un ennemi comme on tue une bête domestique brouille la frontière tracée entre humanité et animalité. Cette parodie de sacrifice, sans offrande, qui coïncide avec une ingérence du religieux dans le criminel place l'auteur du forfait dans une position dangereusement inédite, puisque le détournement du rituel transforme le meurtre en un crime contre un ordre fixé par la divinité.

Par ailleurs, ce type de mise à mort suggère plus ou moins nettement la consommation du corps, tandis que, nous le répétons, la chasse se tient ordinairement, à la fois temporellement et géographiquement, à distance de l'alimentaire. L'égorgement d'un homme ou d'une femme laisse présumer, craindre, l'anthropophagie.

La mythologie exploitera largement le thème. Plusieurs figures



mythiques osèrent en effet transgresser le tabou. La tradition a tout particulièrement associé la famille des Atrides<sup>18</sup> à cette macabre cuisine du sacrifice. Le «repas de Thyeste», qui désigne le cannibalisme, doit son nom à ce personnage à qui le frère, Atrée, avait servi les chairs de ses enfants égorgés avant d'en présenter les têtes... Cet horrible festin accomplit la malédiction qui pèse sur la famille depuis que Tantale, leur aïeul, eut l'impudence de mettre à l'épreuve l'omniscience des dieux en leur servant les chairs de Pélops, son propre fils. Les Immortels, moins crédules qu'il ne l'escomptait, choisirent, pour punir cette abomination, d'en soumettre l'auteur à un supplice qui portera désormais son nom.

Médée, que l'infidélité de Jason égare, immole les enfants qu'elle eut de lui<sup>19</sup>. Suivant la tradition contestataire des orphiques, l'enfant Dionysos fut également immolé, par surprise, par des Titans qui consommeront les chairs cuites du jeune dieu, avant d'être foudroyés par Zeus.

C'est dans un contexte latin, cette fois, que le mythe du roi Lycaon s'insère. Ce personnage, qui se métamorphosera en loup, avait fait égorger l'un de ses otages endormis pour en servir les chairs à Jupiter, son hôte. C'est le crime paroxystique de Lycaon qui, d'après Ovide, contraignit les dieux à exterminer la race humaine<sup>20</sup>.

Revenons au thème proprement guerrier. Les héros de l'*Iliade* se sont-ils rendus coupables d'une telle abomination? Homère, si prolixe dans ses descriptions de meurtres, n'offre qu'un exemple de mort «sacrificielle», unique occurrence d'ailleurs soumise à un traitement très particulier. Il s'agit de la *Dolonie*, récit de la mort de l'espion troyen Dolon. Avancé trop loin dans le camp des Grecs, Ulysse et Diomède «*le saisirent par les bras*» et le contraignirent à dévoiler les plans d'Hector... Celui-ci n'omet rien de ce qu'il sait, pensant échapper à la mort. En tendant la main, il invoque la clémence de ses ennemis «*mais au milieu du cou, Diomède poussa son glaive, d'un élan, et lui coupa les deux muscles : Dolon parlait encore que sa tête tomba dans la poussière*». Les deux Grecs se saisissent des dépouilles de leur ennemi pour les offrir, une fois n'est pas coutume, à Athéna. D'ordinaire en effet, le vainqueur emporte le casque, bouclier ou glaive sans en référer aux dieux, et se l'approprie. Cette offrande inattendue, et la prière qui l'accompagne, semble devoir racheter l'ignominie de la faute. Il s'agit sans doute de prévenir dans le même temps les effets négatifs de la mort de Dolon, «*égorgé par nous*», rappelle Ulysse. De retour dans leur campement, les deux Grecs prennent l'initiative singulière de se baigner dans la mer comme il est de coutume pour se purifier<sup>21</sup>.

L'interprétation de cette exception nous semble être corroborée par le récit d'un autre épisode qui coïncide avec l'acmé du poème, la défaite du champion troyen – Hector – devant le divin Achille. Le récit de la défaite d'Hector nous semble combiner les deux imageries de la mise à mort des bêtes : cynégétique et sacrificielle.

18 – La maison des Atrides est «*abhorrée des dieux, complice de maux innombrables, meurtres de parents, têtes coupées, un abattoir humain au sol trempé de sang*». Eschyle, *Agamemnon*.

19 – Euripide, *Médée*, 1313 et 1377. Ovide rapporte par exemple cet épisode fameux (*Les Métamorphoses*, VII, 394-397) et rappelle que, plus tôt, la magicienne avait fait égorger Pélios pour plonger ses chairs «*dans l'onde bouillante*» (*Ibidem*, VII, 348-349).

20 – À deux exceptions près : Deucalion et Pyrrha. (voir notamment Ovide, *Les Métamorphoses*, I, 163-366).

21 – Le récit de la mort de Dolon occupe l'intégralité du chant X de l'*Iliade*.

Hector vient de tuer Patrocle, le compagnon d'Achille ; ce dernier, ivre de douleur, reprend le combat qu'il avait abandonné depuis sa querelle avec Agamemnon. Après avoir tué un nombre formidable de Troyens, il retrouve bientôt le meurtrier de son ami. Hector aperçoit Achille, et prend peur, fuit, mais ne parvient à lui échapper : *«Comme, sur les montagnes, un chien chasse le faon d'une biche, qu'il a levé de son gîte, à travers combes et vallons ; et si le faon, échappant à ses yeux, se blottit sous un fourré, le chien, sur sa trace, court sans relâche jusqu'à ce qu'il le trouve ; ainsi Hector n'échappait pas au rapide fils de Pélée.»*<sup>22</sup>

22 – *Iliade*, XXII, 189-193.

La comparaison cynégétique dit sans ambiguïté le triomphe d'Achille sur le héros troyen. Un danger cependant guette Achille : sa douleur mue en haine a passé les limites qui siéent aux mortels, même si Athéna versa dans sa poitrine la nourriture des dieux, le nectar et l'ambrosie.

Lorsque Achille se rapproche suffisamment d'Hector pour l'atteindre, il vise la gorge, seule partie de son corps que ne recouvre pas sa cuirasse. Même si la pique a supplanté le couteau, on pressent l'égorgement ; le texte porte la précision : *«La pointe va tout droit à travers le cou délicat. La lourde pique de bronze ne perce cependant pas la trachée.»*<sup>23</sup> Hector qui parvient encore à articuler quelques mots, supplie son vainqueur de rendre son corps à sa famille afin

23 – *Ibidem*, XXII, 328, souligné par nous.



David Turnley, *Arabie Saoudite*, 1991

de recevoir les hommages funèbres. Il refuse. Bien éloigné d'une quelconque clémence, le bouillonnant Achille parvient seulement à renoncer à manger les chairs de son ennemi, comme celles des fauves dont il triomphait dans sa jeunesse ou, pire encore, comme les viandes des sacrifices. Achille a frôlé la transgression du tabou, à l'image de sa pique fichée dans la gorge d'Hector. Seule sa parole évoque l'impossible transgression : «*Je voudrais voir ma colère et mon cœur m'induirent à couper ton corps pour le dévorer.*»

Le thème de l'assimilation du guerrier à l'animal tué ou tuant connaîtra une lointaine postérité. Mais l'évocation positive d'une lutte armée comme «chasse à l'homme», pour reprendre la métaphore de Platon, s'est évanouie tandis que prédomine chez les Modernes l'image éminemment négative des tueries ou abattoirs pour soldats. Ce nouveau traitement va de paire avec la crainte et le refus de la guerre. La célèbre «*boucherie héroïque*» de Voltaire illustre magnifiquement ce retournement tandis qu'au cours du XVIII<sup>ème</sup> siècle la figure du boucher commence à évoquer crainte et répulsion. Plus proche de nous, la Première Guerre mondiale, et plus particulièrement l'interminable épisode des tranchées, a consacré l'image d'une boucherie destinée aux humains. Les lettres du front en témoignent : le thème est omniprésent. Céline proposera ainsi dans *Voyage au bout de la nuit* une expression de la plus épouvantable des absurdités : «*Dans la nuit du village de guerre, l'adjudant gardait les animaux humains pour les grands abattoirs qui venaient d'ouvrir. Il est le roi l'adjudant ! Le roi de la Mort !*»<sup>24</sup>

24 – Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Gallimard, «NRF», 1952, p. 35.

*Renan Larue*

### **Bibliographie complémentaire :**

Les textes des Anciens cités dans le texte sont disponibles aux Éditions des Belles Lettres, collection «Budé».

FLORENCE BURGAT, *Animal mon prochain*, Paris, Odile Jacob, 1997.

BORIS CYRULNIK (sous la direction de), *Si les lions savaient parler*, Paris, Gallimard, 1998.

ÉLISABETH DE FONTENAY, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 2000

MARCEL DÉTIENNE et JEAN-PIERRE VERNANT, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1975.

PLUTARQUE, *Trois traités pour les animaux*, textes réunis par Élisabeth de Fontenay, Paris, P.O.L., 1992.

GILBERT ROMEYER-DHERBEY (sous la direction de), *L'Animal dans l'antiquité*, Paris, Vrin, 1997.

## Végétarisme et pacifisme

Ovide, dans le dernier livre de ses *Métamorphoses* explique que la fin de l'âge d'or coïncida avec le moment où un homme tua une bête pour la dévorer.

Depuis les commencements de l'âge de fer, Pythagore aurait été le premier à «condamner que l'on serve des animaux sur les tables»<sup>1</sup>. À partir du VI<sup>ème</sup> siècle, plusieurs mouvements philosophiques et religieux liés au pythagorisme prônèrent l'adoption d'une diète non-carnée. Au-delà des considérations diététiques, ces premiers végétariens entendaient élargir le devoir de commisération à l'ensemble des êtres animés : humains et animaux.

En suivant leur idéal de douceur, les disciples de Pythagore se sont-ils prononcés explicitement contre la guerre ? Notre corpus est trop maigre pour qu'on puisse en juger. À notre connaissance, seul l'un des biographes tardifs de Pythagore, Jamblique, mentionne ce qui pourrait correspondre au pacifisme des Modernes : «*Pythagore fit une loi de s'abstenir d'êtres doués d'âmes, entre autres raisons parce que cette pratique produit la paix. En effet, si les hommes sont accoutumés à détester le meurtre des animaux comme quelque chose qui va contre la loi et qui est contraire à la nature, à bien plus forte raison, considérant le fait de tuer un homme comme beaucoup plus injuste, ne faisaient-ils plus la guerre. Or la guerre est pourvoyeuse et législatrice de ces meurtres.*»<sup>2</sup>

Ce thème sera ailleurs développé par Plutarque : auteur à la fin du premier siècle d'un plaidoyer en faveur du végétarisme, le *De Esu carniū*, il explique dans son œuvre biographique que la douceur à l'égard des animaux constitue une sorte d'entraînement à la philanthropie : «*Nous ne devons pas traiter les êtres vivants comme des chaussures ou des ustensiles, qu'on jette quand ils sont abîmés ou usés à force de servir; car il faut s'habituer à être doux et clément envers eux, sinon pour une autre raison, du moins pour s'exercer à la pratique de la vertu d'humanité.*»<sup>3</sup>

1 – Voir le livre XV, 60-142.

2 – *Vie de Pythagore*, 186. (Traduction Luc Brisson et Alain-Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996).

3 – Voir notamment, dans ses *Vies parallèles*, la *Vie de Caton*, V.