

## LES DÉSERTEURS DES ARMÉES CIVIQUES EN GRÈCE ANCIENNE ou la négation du modèle du citoyen-soldat

Le *dulce et decorum est pro patria mori* d'Horace<sup>1</sup> est une réminiscence d'un *topos* particulièrement présent dans le monde des cités grecques, où il a pour corollaire la « belle mort »<sup>2</sup>. Ces exhortations répétées aux citoyens à mourir pour la défense de leur patrie ne sont pas sans conséquence sur les champs de bataille<sup>3</sup>. Ainsi, dans les armées civiques, et singulièrement au sein des phalanges hoplitiques, de tels discours impliquent un comportement militaire précis : tenir sa place au sein du rang<sup>4</sup>. Pour autant, faut-il penser que les citoyens-soldats combattaient toujours avec la même ardeur, le même courage ? Faisaient-ils tous preuve de la même abnégation, du même mépris de la mort dans la défense de leur patrie ?

L'historiographie a souvent considéré l'hoplite seulement en tant que citoyen, soldat, voire comme « unité interchangeable »<sup>5</sup>, oubliant en

---

Remerciements à Éric Perrin-Saminadayar, Thierry Petit et Olivier Picard pour leurs lectures critiques. Les erreurs ou imperfections sont, bien entendu, miennes.

1. *Odes*, II, 2, 13.

2. Attesté dans la littérature grecque (spécialement Tyrtée, 6, 1-2 [éd. Prato]), ce thème est notamment présent dans les oraisons funèbres athéniennes, cf. entre autres Thucydide, II, 34-47. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Paris, 1993, et, pour le cas spartiate, son analyse stimulante dans « La belle mort spartiate », *Ktèma* 2 (1977), p. 105-120.

3. Sur l'idée de patrie, voir en dernier lieu V. SÉBILLOTTE, « La *patris* grecque : essai d'interprétation », *Cahiers Gustave Glotz* X (1999), p. 7-25, et en particulier les pages 9-16.

4. Cf. Hérodote, VI, 111 ; IX, 31. Thucydide, V, 66 et s.

5. Cf. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 59. L'expression est reprise par M. DÉTIENNE, « La phalange : problèmes et controverses » dans J.-P. VERNANT (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris - La Haye, 1968, p. 140, ou par Y. GARLAN, « L'homme et la guerre », dans J.-P. VERNANT (dir.), *L'homme grec*, Paris, 1993, p. 81.

quelque sorte l'homme derrière le soldat <sup>6</sup>. Sans doute la cité souhaitait-elle qu'une phalange fût idéalement constituée d'éléments « interchangeables » – presque déshumanisés ? – mais la réalité était autre. L'hoplite était avant tout un homme qui portait son armure, son bouclier, se fatiguait, et qui agissait avec sa *σωφροσύνη*, son courage, mais aussi avec ses inquiétudes. Et face au caractère effrayant d'une bataille hoplitique, où deux phalanges se heurtaient violemment afin de rompre l'ordre de la formation adverse, certains fantassins étaient tentés de quitter leur rang. Leurs peurs ou autres doutes pouvaient leur faire oublier leur *caritas patriae*, et finalement les inciter à désertir. En fait, ces remarques sont autant d'invitations à nuancer l'image traditionnelle du citoyen-soldat combattant pour sa patrie au mépris du trépas.

Le déserteur n'est ni un réfractaire <sup>7</sup>, ni un traître <sup>8</sup> ; il est celui qui part en campagne, puis quitte le combat, mais qui revient finalement dans sa cité. Au sein de sociétés où le fait d'être hoplite tient à la qualité de citoyen, et où le politique et le militaire sont intrinsèquement liés, la désertion constitue un acte de déviance, et par là même, implique la négation du modèle du « citoyen-soldat ». Dès lors, il est nécessaire de s'interroger sur la portée et la signification de ces désertions pour la cité et ses institutions. Comment réagissait la *κοινωνία τῶν πολιτῶν* <sup>9</sup> à l'égard de ces hommes qui avaient failli à leur devoir ? Une fois leur déviance reconnue, quel était alors leur avenir, et méritaient-ils encore le statut de citoyen ?

Appréhender ces déserteurs oblige à surmonter des difficultés qui tiennent à l'indigence de nos sources exclusivement littéraires, mais aussi au regard péjoratif porté par les anciens Grecs. Aucun déserteur n'a laissé ses *Mémoires*, et, outre quelques passages célèbres, il a fallu se livrer à une véritable *enquête* afin de colliger les occurrences. Finalement, elles sont de nature diverse, et ne se réfèrent qu'à Athènes et Sparte, et, dans une

6. Cf. V. D. HANSON, *Le modèle occidental de la guerre. La bataille d'infanterie dans la Grèce classique*, Paris (trad. fr. 1989), p. 15.

7. Les réfractaires (*ἀστράτευτοι*) sont ceux qui, inscrits sur le *κατάλογος*, ne répondent pas à l'appel fait par leur cité. À Athènes, ils sont passibles d'une *ἀστρατείας γραφή*. Cf. E. TALHEIM, « Ἀστρατείας γραφή », *R. E.*, 1896, col. 1797 ; W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, II, Los Angeles - Londres, 1974, p. 233.

8. Le traître (*προδότης*) passe à l'ennemi et œuvre pour lui. Si dans un premier temps, un transfuge peut effectivement être assimilé à un déserteur, son passage à l'ennemi le place *de facto* dans la catégorie des traîtres. Sur la trahison, cf. E. BERNEKER, « Προδοσία », *R. E.*, 1957, col. 90-95, et L. A. LOSADA, *The Fifth Column in the Peloponnesian War*, Leiden, 1972, en particulier son étude de vocabulaire p. 2-14.

9. Aristote, *Politique*, 1276 b 1-2.

certaine mesure, aux cités utopiques de Platon. Ces déserteurs sont aussi perçus à travers le prisme du regard d'autrui, qui lui-même s'inscrit dans des sociétés qui récusent ce type d'acte : ce regard constitue une altérité subjective, souvent moraliste, qu'il faut sans cesse garder à l'esprit pour approcher ces déserteurs.

La démarche passe alors par une étude du vocabulaire utilisé par les Anciens pour qualifier les déserteurs et l'acte de désertion ; il ne s'agit pas d'un répertoire, mais plutôt d'une première approche des comportements grecs à l'égard de cette déviance. À partir de là, il sera plus aisé de montrer combien l'hoplite-déserteur va à l'encontre des principes inhérents à la mise en armes de la phalange, mais aussi de définir la signification politique et sociale de cet acte, qui apparaît comme une profonde remise en cause de la *πολιτεία* et de son *contrat politique* – ce qui bien évidemment n'est pas sans implication sur le statut des citoyens-déserteurs.

\*

\* \*

La confrontation des témoignages révèle l'existence à Athènes de trois procès publics, *γραφαί* touchant les déserteurs – chacun se référant à un νόμος. Il s'agit de *ἡ ἀποβολῆς τῆς ἀσπίδος γραφή*, de la *λιποταξίου γραφή*, et enfin de la *δειλίασ γραφή*.

Le texte de la loi athénienne qui réprimait le premier de ces actes comportait l'expression *ἀποβεβληκέναι τὴν ἀσπίδα*, c'est-à-dire le fait d'*avoir jeté*, ou mieux, d'*avoir abandonné son bouclier*<sup>10</sup>. Mais dans le langage courant, que ce soit au tribunal ou non, l'abandon de bouclier, *ἀσπίς*, pouvait très bien être dénoncé par d'autres expressions, si bien que le verbe *ρίπτω* pouvait parfaitement se substituer au verbe *ἀποβάλλω*, au même titre que *ὄπλον* à *ἀσπίς*<sup>11</sup>. Une seconde loi visait l'abandon de poste<sup>12</sup>, également passible d'un procès public spécifique, la *λιποταξίου*

10. Andocide, *Sur les Mystères*, 74. Lysias, *Contre Théomnestos* I, 9 ; 12 ; 21. Eschine, *Contre Timarque*, 29. Pour la confusion entre *ρίπτω* et *ἀποβάλλω* en référence à cette *γραφή*, cf. Pollux, *Onomasticon*, VIII, 40.

11. Lysias, *Contre Théomnestos* I, 7 (« le débat ne doit pas porter sur les mots mais sur leur sens ») et aussi § 9. Par ailleurs, autant dans la *République* que dans les *Lois*, Platon édicte une loi contre cet acte, et associe *ἀποβάλλω* à τὰ ὄπλα, les armes (*République*, 468 a ; *Lois*, 943 e et 944 c).

12. Lysias, *Contre Alcibiade* I, 5 ; 7. Démosthène, *Contre Bæotos* I, 17. *Id.*, *Contre Midias*, 103 et 166. (Ennemi personnel de Démosthène, Midias le fait accuser d'abandon de poste par un sycophante, Euctémon, et cela, d'après Démosthène (103), afin que, « chacun pût voir affiché devant les Éponymes : “Euctémon de Lousia a cité

γραφή<sup>13</sup>. Si cette procédure est rarement citée sous cette forme, de nombreuses expressions s'y rapportent<sup>14</sup> ; elles sont naturellement constituées à partir du verbe λείπω (« quitter », « abandonner ») et de τάξις (« poste, place assignée »)<sup>15</sup>. Enfin, un dernier νόμος visait celui « qui recule par lâcheté (δειλία), pendant que les autres combattent »<sup>16</sup>. Les Athéniens identifiaient le lâche au déserteur, si bien que la lâcheté pouvait être l'objet d'un procès public, la δειλιάς γραφή<sup>17</sup>. Mais si les mots δειλία et δειλός se réfèrent logiquement à la δειλιάς γραφή, ils étaient également utilisés pour désigner la nature (φύσις) des déserteurs, et cela quel que fût l'acte incriminé<sup>18</sup>.

Si les Athéniens disposaient de trois procédures pour accuser leurs déserteurs, il semble qu'au contraire, à Sparte, ceux-ci étaient principalement – voire officiellement – désignés par ὁ τρέσας, le « trembleur »<sup>19</sup>. Ce

---

pour abandon de poste [λιποταξίου] Démosthène de Paeania” ». D'autre part, là encore, dans la *République* (468 a) et les *Lois* (943 c-d), Platon prévoit une loi contre l'abandon de poste.

13. Remarquons que Pollux évoque sans erreur de forme la λιποταξίου γραφή (*ibid.*, VIII, 40). E. TALHEIM, « λιποταξίου γραφή », *R. E.*, 1926, col. 723 reconnaît l'existence de cette procédure, mais se livre à une reconstruction discutable de cette loi – restitution déjà critiquée par A. MARTIN, « lipotaxiou graphè », *Daremberg-Saglio*, p. 1264.

14. Andocide, *Sur les Mystères*, 74. Lysias, *Contre Alcibiade I*, 5 ; 7 ; 15 ; 21. Dans le *Contre Ctésiphon*, Eschine accuse à plusieurs reprises – à tort – Démosthène d'avoir abandonné son poste (152 ; 155 ; 159 ; 176 ; 244).

15. Ici τάξις signifie *place assignée à chacun* (cf. Hérodote, III, 158), et non le contingent d'infanterie que doit fournir une tribu. En revanche, dans le *Contre Alcibiade I*, Lysias profite de la polysémie de τάξις lorsqu'il accuse Alcibiade d'avoir abandonné son « corps d'infanterie » (λιπὼν τὴν τάξιν), donc son poste, pour servir dans la cavalerie ; cela lui permet de le montrer aux jurés comme étant passible à la fois (§ 7) d'une λιποταξίου γραφή, d'une ἀστρατείας γραφή (comme réfractaire, car il n'a pas répondu à l'appel) et enfin d'une δειλιάς γραφή (pour lâcheté, car selon Lysias, cet acte aurait été motivé par le fait que les cavaliers étaient moins exposés au danger que les hoplites).

16. Lysias, *Contre Alcibiade I*, 5 ; 7 ; 11. Par ailleurs, ni dans la *République*, ni dans les *Lois*, Platon n'institue l'équivalent de cette loi visant les δειλοί. En fait, il considère qu'abandonner son bouclier ou son poste constitue un acte de lâcheté à part entière (*République*, 468 a ; *Lois*, 944 c 5-d).

17. Andocide, *Sur les Mystères*, 74. Lysias, *Contre Alcibiade I*, 5 ; 7 ; 11. Eschine, *Contre Ctésiphon*, 175-176. E. TALHEIM (« δειλιάς γραφή », *R. E.*, col. 2384) invoque le silence de Pollux (*Onomasticon*, VIII, 40) pour réfuter l'existence de cette γραφή – rejetant *de facto* les témoignages d'Andocide, de Lysias et d'Eschine. E. CAILLEMER (« Deilias graphè », *Daremberg-Saglio*, p. 49) admet cette procédure.

18. Eschine, *Contre Timarque*, 29. *Id.*, *Contre Ctésiphon*, 81 ; 244.

19. V. EHRENBERG (« τρέσαντες », *R. E.*, 1936, col. 2292-2297) fait un bon état de la question des sources, mais va trop loin lorsqu'il réalise une – impossible – étude diachronique du statut des τρέσαντες (cf. *infra*).

terme est dérivé du verbe *τρέω* qui signifie « trembler, craindre, fuir terrorisé, avoir peur »<sup>20</sup>. Ce verbe se trouve déjà dans l'*Illiade*, mais n'a pas encore l'acception qui, plus tard, fera référence au trembleur-déserteur spartiate<sup>21</sup>. Il faut attendre Tyrtée, véritable chantre de la « belle mort », pour que *τρέσας* devienne [il] *caratteristico termine spartano* [...], *con il quale era indicato chi abbandonava in battaglia il suo posto*<sup>22</sup>. Lorsque Tyrtée utilise l'expression *τρεσσάντων δ' ἄνδρων*<sup>23</sup>, elle n'a plus le même sens : le contexte n'est plus à la guerre entre champions qui sortent de la mêlée pour se battre en duel, mais plutôt au choc de deux phalanges constituées de rangées d'hoplites, où chacun doit absolument rester à son poste. Après le poète élégiaque, cette désignation réapparaît au V<sup>e</sup> siècle avec Hérodote<sup>24</sup>, puis chez Plutarque<sup>25</sup>.

Ainsi, depuis au moins la diffusion des élégies de Tyrtée, le signifiant *τρέσας* est associé à l'idée du déserteur spartiate, et à partir de là, l'acception du mot s'est fixée et diffusée<sup>26</sup>. Elle désigne celui qui agit lâchement en abandonnant son bouclier ou en quittant son poste. Toutefois, à l'origine de cette désignation, ne faudrait-il pas voir la volonté du poète

20. P. CHANTRAINE (*Dictionnaire étymologique*, Paris, 1970, p. 1131) précise encore que ce verbe se « rapporte à la peur non en tant qu'état psychologique, mais de façon physique ».

21. *Illiade*, XI, 544-547 ou XIV, 520-522. À chaque fois, le verbe *τρέω* est associé à *φόβος*, la peur. Eschyle (*Sept Contre Thèbes*, 315) reprend cette association : le « jet de bouclier » est dû à l'invocation de *Φόβος* par les Sept. Toutefois, dans le monde homérique, une telle attitude devant le combat ne signifiait-elle déjà pas le refus du *κολὸς θάνατος* ? Cf. J. -P. VERNANT, « La belle mort et le cadavre outragé », dans G. GNOLI et J.-P. VERNANT, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Paris, 1982, p. 54-63.

22. Nous suivons ici C. PRATO, *Tyrtaeus*, Rome, 1968, dans son *Commento* (p. 106).

23. Tyrtée, fr. 8, 14 (éd. Prato). L'expression est déjà sous cette forme dans l'*Illiade*, XIV, 520-522.

24. Après le récit de la bataille des Thermopyles, Hérodote évoque le cas d'Aristodamos rentré en vie à Sparte. Celui-ci « y trouva opprobre et déshonneur », et fut appelé par les autres Spartiates *ὁ τρέσας Ἀριστόδημος* (VII, 231).

25. Plutarque reprend cette désignation à trois reprises : deux des trois références sont mentionnées dans un même contexte, à savoir le thème des chants enseignés aux jeunes Spartiates, et sous une même forme (la rédaction des *Apophtegmes laconiens* précédant celle de la *Vie de Lycurgue*). Le Chéronéen reprend quasi *ad litteram* un apophtegme (238 A) dans la *Vie de Lycurgue* (21, 2) lorsqu'il écrit que ces chants constituaient « le plus souvent l'éloge de ceux qui étaient morts pour Sparte, dont on vantait le bonheur, et la critique des *trembleurs* (*τῶν τρεσσάντων*) dont on peignait la vie pénible et malheureuse » ; la dernière occurrence se trouve dans la *Vie d'Agésilas*, lorsque Plutarque s'intéresse au devenir des *trembleurs* (30, 2).

26. Platon (*Protagoras*, 326 d) utilise le terme *τρέσας* à propos de l'éducation du jeune Athénien dont le but est qu'il « ne soit pas un *trembleur* à la guerre » ; l'acception s'était donc diffusée sans perte de signification.

d'utiliser un euphémisme (« le trembleur » pour celui qui abandonne son poste ou le lâche), comme si, dans sa poésie élégiaque, Tyrtée voulait éviter l'emploi de termes trop réalistes ? Quoi qu'il en soit, l'opinion publique ne manifestait pas autant de retenue à l'égard des déserteurs.

À côté de ces termes, pour désigner les déserteurs et leur caractère, les Anciens utilisaient en particulier les termes *κακός* et *ἄνανδρος*, ou leurs dérivés. Dans le livre IX de la *République des Lacédémoniens*, Xénophon évoque les conditions de vie des déserteurs spartiates en usant à six reprises de *κακός* ou *κακία*<sup>27</sup>, et en les opposant à *ἄγαθός*<sup>28</sup>. De même, cherchant à diffamer Démosthène en le faisant passer pour un déserteur, Eschine emploie à son égard, soit *δειλός*, soit les termes *ἄνανδρος* ou *ἄνανδρία* pour définir sa *φύσις*<sup>29</sup>. Parallèlement, d'autres verbes d'action expriment l'abandon d'armes ou la fuite. Dans les *Lois*, Platon distingue celui qui jette ses armes de celui à qui elles sont arrachées : pour ce faire, il utilise à deux reprises le verbe *ἀφήμι* (« abandonner », « lâcher ») auquel il ajoute *ἑκών* (« volontairement », « de plein gré »)<sup>30</sup>. Le déserteur est donc celui qui a abandonné ses armes sans y être obligé. Xénophon utilise *ἀποχωρέω* (« s'éloigner vers l'arrière », « se replier ») pour évoquer les *κακοί*, et dire qu'ils sont ceux « à qui la crainte (*φοβεροῦ*) fait préférer la fuite (*ἀποχωρεῖν*) »<sup>31</sup>. Plutarque, en utilisant le verbe *φεύγω* (« prendre la fuite », « s'exiler », « être exilé, banni »), assimile ceux qui fuient aux lâches<sup>32</sup>. Et racontant le même épisode, le Chéronéen recourt au verbe *φεύγω* dans les *Apophtegmes laconiens* pour ceux qu'il appellera ensuite *τρέσαντες* dans la *Vie d'Agésilas*<sup>33</sup>. Aussi, non seulement Plutarque fait-il l'amalgame fuyards/lâches, mais il va plus loin en substituant le *τρέσας* au fuyard, faisant du fuyard un lâche, et du lâche un *trembleur*, se jouant ainsi de la confusion sémantique de ces termes.

L'ensemble de ces expressions atteste un profond mépris pour les déserteurs, mépris qui éclaire d'autant l'existence à Athènes d'une action privée pour injure publique, *δίκη κακηγορίας*, qui permettait à un citoyen

27. Xénophon, *République des Lacédémoniens*, IX, 2-6.

28. Xénophon, *ibid.*, IX, 2. Dans les *Lois*, Platon a la même attitude puisqu'il identifie le *κακός* à celui qui jette ses armes ou qui abandonne son poste (944 a ; 944 d ; 945).

29. Eschine, *Contre Crésiphon*, 155.

30. Platon, *Lois*, 944 c.

31. Xénophon, *République des Lacédémoniens*, IX, 1. Cf. aussi Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, 214 B.

32. Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, 215 F : τοῖς διὰ δειλίαν φεύγουσι.

33. Plutarque, *ibid.*, 214 B (πολλῶν Λακεδαιμονίων φυγόντων). *Id.*, *Vie d'Agésilas*, 30, 2.

appelé « déserteur » de se retourner contre son offenseur<sup>34</sup>. Cette procédure aurait été instituée par Solon et faisait encourir à l'insulteur une amende de cinq cents drachmes<sup>35</sup>. Elle ne pouvait être engagée que si les paroles avaient été prononcées dans un lieu public<sup>36</sup>, et que ces dernières fussent répertoriées dans un catalogue de termes ἀπόρρητα, *i. e.* celles qui étaient réprimandées. L'injure désignant le déserteur, et inscrite dans le catalogue, renvoie à l'expression ἀποβεβληκέναι τὴν ἀσπίδα<sup>37</sup>. Or, comme Lysias le rappelle, en droit la forme n'est pas tout, et finalement les mots importent moins que leur sens. Par conséquent, l'outrageant pouvait être poursuivi s'il insultait un Athénien avec d'autres qualificatifs que celui de « lâcheur de bouclier ».

De fait, au moins autant que le vocabulaire utilisé, l'existence même de cette δίκη à Athènes montre parfaitement combien l'opinion des anciens Grecs était méprisante et péjorative à l'égard de ces hommes qui avaient failli au combat. Cette image négative de la désertion résultait de la perception de cette déviance par la κοινωμία τῶν πολιτῶν. Cette représentation est due en partie à la signification proprement militaire de l'acte, où non seulement les principes inhérents à la mise en armes de la phalange étaient remis en cause, mais aussi parce que de tels actes pouvaient conduire à la rupture de l'ordre de la phalange, et par là même, à la défaite. Mais une désertion ne sapait-elle pas également les bases éthiques et morales de la πόλις ? Niant les fondements de la κοινωμία τῶν πολιτῶν, cet acte allait à l'encontre des conventions qui étaient garantes de son ordre. En cela, la désertion apparaît comme une rupture du *contrat politique*. Dès lors, l'État-cité a dû se protéger de ces déviances en usant de la coercition morale propre à l'opinion publique, ou, plus positivement, en édictant des lois. La combinaison de ces deux éléments détermine alors le statut des déserteurs.

---

34. Cf. E. TALHEIM, « δίκη κατηγορίας », *R. E.*, 1919, col. 1524-1525 ; G. GLOTZ, « δίκη κατηγορίας », *Daremborg-Saglio*, p. 790 ; et plus récemment M. H. HANSEN, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, 1993, p. 228.

35. Lysias, *Contre Théomnestos* I, 12. Isocrate, XX, 3.

36. Cf. Plutarque, *Vie de Solon*, 21.

37. Lysias, *Contre Théomnestos* I, 9 et 12. Ce discours s'inscrit dans le cadre d'une δίκη κατηγορίας contre Théomnestos, qui aurait insulté un citoyen en disant qu'il avait tué son père. Avant ce procès, Théomnestos avait déjà intenté l'action d'injure contre un certain Lysithéos, qui l'avait offensé en disant de lui qu'il avait « jeté son bouclier » (§ 12).

Il convient d'abord de s'attacher à la signification politique de ces déviances en montrant combien la désertion est un refus des valeurs de la cité, et cela jusque dans la mort (καλὸς θάνατος). L'importance des péans, des sacrifices propitiatoires ou des consécration d'armes est connue<sup>38</sup>, et en désertant, l'hoplite remet en cause l'efficacité de ces pratiques. Certes, l'impiété (ὀσέβεια) est une faute envers les dieux, mais elle est aussi, au même titre que la désertion, un délit contre la cité<sup>39</sup> : comme Lycurgue, Eschine insiste volontiers sur les sacrilèges commis par celui qu'il accuse de désertion<sup>40</sup>. En outre, à Athènes, les lois prévoyaient que les déserteurs soient « exclus de l'enceinte consacrée de l'agora », mais aussi « interdits [...] de participer aux sacrifices publics »<sup>41</sup>. On les privait des fêtes religieuses qui étaient autant d'occasions pour la cité d'exprimer sa cohésion. La désertion les excluait de la vie religieuse, car ils avaient mis à bas son ordre (λόγος), et en ce sens, elle constituait un acte impie.

Une fois de retour dans sa cité, le déserteur devenait une preuve vivante de l'échec de l'éducation dispensée non seulement par les parents, mais aussi par la πόλις. L'éducation athénienne devait former des καλοὶ κἀγαθοὶ qui tiendraient leur rang au combat, et ce faisant, agiraient pour le bien de la communauté civique<sup>42</sup>. Mais en désertant, le citoyen reniait particulièrement l'éducation militaire reçue, que ce soit l'éphébie<sup>43</sup>, ou la

38. Sur le thème guerre/religion, cf. W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, III, Los Angeles - Londres, 1979 ; R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, 1979 ; M. JAMESON, « Sacrifice before Battle » dans V. D. HANSON (dir.), *Hoplites, The Classical Greek Battle Experience*, Londres - New York, 1991, p. 197-227, et en dernier lieu, M. JOST, « Guerre et religion », *Pallas* 51 (1999), p. 129-139.

39. FR. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1995 (2<sup>e</sup> éd. revue) a parfaitement mis en exergue le rôle de la religion dans la formation de l'État-cité. Sur l'impiété, cf. J.-P. VERNANT (« Aspect de la personne grecque », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, 1985<sup>4</sup>, p. 356) et, plus récemment, L. BRUIT ZAIMAN (*Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001, notamment les pages 163-171).

40. Lycurgue, *Contre Léocrate*, 59, 128-132, 136-137. Eschine, *Contre Ctésiphon*, 77, 106, 150, 152, 221, 224.

41. Eschine, *Contre Ctésiphon*, 176.

42. Eschine, *Contre Timarque*, 11 : « [...] dans l'idée du législateur [Solon], l'enfant qui a reçu une bonne éducation deviendra, à l'âge d'homme, un citoyen utile à la cité ». Sur les καλοὶ κἀγαθοὶ à Sparte et Athènes, cf. l'étude de F. BOURRIOT, *Kalos kagathos. Kalokagathia*, Hildesheim - Zurich - New York, 1995, p. 163-178 et 622 et s.

43. La désertion impliquait la rupture du serment des éphèbes, attesté seulement pour la seconde moitié du IV<sup>e</sup> (pour le texte, cf. G. DAUX, « Le serment des éphèbes », *REG* 84 (1971), p. 372. P. SIEWERT (« The Ephebic Oath in the Fifth-century Athens », *JHS* 97 [1977], p. 102-111) cherche à montrer l'existence de ce serment au V<sup>e</sup> s.). Sur les origines de l'éphébie, cf. Ch. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962,

cryptie à Sparte. De sept à vingt ans, le jeune Spartiate recevait une « éducation d'État »<sup>44</sup> placée sous l'autorité collective de la cité<sup>45</sup>. Cette éducation avait pour but que tous les citoyens se conforment aux lois, et se soumettent aux injonctions des ὅμοιοι<sup>46</sup>. Aboutissement de l'ἀγωγή, la κρυπτεία menait normalement au statut d'ὅμοιος. L'éducation, au même titre que les syssities, était un puissant outil de reproduction sociale. Or le τρέσας ne suivait en rien les prescriptions morales, disciplinaires et civiques qui lui avait été inculquées depuis sa naissance. Aussi les Spartiates devaient-ils le percevoir comme un *rebut éduqué*, c'est-à-dire comme quelqu'un qui avait reçu l'éducation d'un ὅμοιος, mais qui, finalement, n'avait pas été à la hauteur de celle-ci, et par conséquent ne pouvait prétendre au καλὸς θάνατος.

Déjà Tyrtée exaltait cette « belle mort » de l'hoplite qui tombe au premier rang<sup>47</sup> ; cette mort était positive tant pour la cité que le citoyen, puisqu'elle valait à ce dernier des honneurs funèbres et une gloire immortelle<sup>48</sup>. Ce sacrifice n'est qu'un juste retour des choses : la cité donnant la vie au citoyen, ce dernier doit normalement se sacrifier pour elle. Cette norme n'est pas une loi écrite, mais est garantie par la tradition. Elle est transmise par la mémoire collective et relayée par l'opinion publique. À Athènes, l'oraison funèbre, prononcée au Céramique durant les funérailles publiques des soldats tombés sur le champ de bataille, constituait le lieu privilégié de cette exhortation au dévouement de chacun des citoyens<sup>49</sup>. À Sparte, la « belle mort » apparaît comme un impératif, et N. Loraux va même jusqu'à en faire une loi non écrite, renforcée en particulier par l'αἰδώς et l'αἰσχύνη<sup>50</sup>. En fait, cet impératif ressemble plus à un code

p. 7-79, et surtout P. VIDAL-NAQUET, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », dans *Chasseur noir*, Paris, 1991, p. 151-176.

44. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I, Paris, 1948, 1981, p. 46.

45. Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 16. Sur cette éducation, H.-I. MARROU, *ibid.*, p. 39-54 ; D. M. MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 159-167.

46. Cf. la célèbre épigramme des Thermopyles : Hérodote, VII, 228. M. I. FINLEY, « Sparta », dans J.-P. VERNANT (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, p. 147-148.

47. Tyrtée, 6, 1-2 : « Mourir au premier rang, lutter pour la patrie, c'est le sort le plus beau et le plus digne pour un bon guerrier » (éd. Prato).

48. Plutarque décrit dans la *Vie de Lycurgue* les dispositions qu'aurait prises ce dernier pour les funérailles spartiates : « Il n'était pas permis d'inscrire sur les tombeaux les noms des morts, excepté ceux des hommes tombés à la guerre et des femmes mortes en couches (27, 3). »

49. Cf. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, *op. cit.* (n. 2), et notamment les p. 37-98.

50. Hérodote, VII, 228. N. LORAUX, « La belle mort spartiate », *art. cit.* (n. 2), p. 109-110.

– pragmatique – de bravoure, où l'exaltation agonistique et la σωφοσύνη sont omniprésentes. La mort est belle pour ceux qui la trouvent en combattant pour leur cité, mais elle n'est pas une fin en soi ; il faut l'accepter, et non la rechercher. L'exemple paradigmatique est évidemment celui d'Aristodamos. Vivant dans l'opprobre et la dégradation depuis qu'il avait survécu aux Thermopyles, il combattit au premier rang lors de la bataille de Platées (479), où il accomplit de formidables exploits avant d'y succomber. Les Spartiates lui refusèrent l'ἀριστεία parce qu'il avait combattu en furieux (en état de λύσσα), et que ce faisant il avait quitté son poste<sup>51</sup> : il avait cherché l'exploit individuel, et non pas la « belle mort » bien trop contraignante par son éthique (la σωφοσύνη). De plus, l'acte héroïque n'a plus lieu d'être dans le cadre des batailles hoplitiques. Rester à son poste est indispensable, tout autant pour le déserteur que pour le brave<sup>52</sup>. Aussi, pour l'exemple, les Spartiates ont-ils donné les honneurs à ceux qui n'avaient pas cherché la mort, mais qui l'avaient acceptée, en restant à leur place au sein de la phalange. Déserteur constitue donc une déviance qui se manifeste jusque dans la mort. Tout cela participe à la compréhension de l'attitude des Grecs à l'égard d'Archiloque<sup>53</sup>, et dans une certaine mesure d'Alcée<sup>54</sup> : peu leur importait qu'Archiloque ait jeté son bouclier malgré lui. Les Grecs s'arrêtaient à ses vers et à leur signification première,

51. Hérodote, IX, 71 : « Les Spartiates qui avaient assisté à l'action furent d'avis qu'Aristodamos, quittant son rang comme un furieux, avait accompli de grands exploits (λυσσώντά τε καὶ ἐκλείποντα τὴν τάξιν ἔργα ἀποδέξασθαι μεγάλα) parce que manifestement il cherchait la mort pour échapper au blâme qui pesait sur lui. »

52. J.-P. VERNANT, « Entre la honte et la gloire : l'identité du jeune Spartiate », dans *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989, p. 173-174.

53. Archiloque, Fr. 13 : « Mon bouclier fait aujourd'hui la gloire d'un Saïen. Arme excellente, que j'abandonnais près d'un buisson bien malgré moi. Mais, j'ai sauvé ma vie. Que m'importe mon vieux bouclier ! Tant pis pour lui ! J'en achèterai un tout aussi bon ! » Il est difficile de considérer Archiloque comme un déserteur, car s'il a abandonné son bouclier c'est parce qu'il y a été contraint (Platon [*Lois*, 944 c] distingue les cas de ceux qui ont jeté volontairement leur bouclier de ceux qui y ont été contraints). De plus, combattre ne lui fait pas peur puisqu'il a l'intention de racheter un autre bouclier. Enfin, et dans la perspective des vers controversés qui feraient du poète-soldat un mercenaire, peut-être a-t-il préféré la vie à la « belle mort » tout simplement parce qu'il ne combattait pas pour sa patrie ? Quoi qu'il en soit, sa poésie anti-héroïque était prise au pied de la lettre. D'ailleurs, il est significatif qu'une tradition rapporte qu'Archiloque serait allé à Sparte, mais s'en serait immédiatement fait chasser, car il avait écrit « qu'il valait mieux jeter ses armes que d'être tué » (Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, 239 B).

54. Hérodote V, 95 et Strabon, XIII, 600, se font l'écho de la mésaventure du poète de Lesbos. Sur le modèle d'Archiloque, Alcée raconte dans quelles conditions il a dû jeter ses armes pour sauver sa vie (Fr. 153).

oubliant – ou voulant oublier – la dérision propre à l’iambe. Il existe donc une relation de causalité entre l’opinion publique et l’image du déserteur. Ici, le regard d’autrui est à la fois déterminant, puisqu’il impose cette appréhension péjorative et infamante, et déterminé par les traditions et les lois – ces dernières étant une normalisation des vœux et des aspirations de la communauté des citoyens<sup>55</sup>. En leur désobéissant, le déserteur sape l’ordre (λόγος) de la cité<sup>56</sup>. Par conséquent, les lois – écrites ou non – protègent la πολιτεία de ces déviants, et déterminent leur statut.

Tous les auteurs anciens attribuent l’institution de ces γραφαί à Solon<sup>57</sup>. Malgré les précautions d’usage<sup>58</sup>, il s’avère que leur confrontation confirme cette paternité solonienne<sup>59</sup>. L’ἀποβολῆς τῆς ἀσπίδος γραφή condamnait l’acte de jeter son bouclier – objet consubstantiel à la qualité d’hoplite – afin de pouvoir s’enfuir plus facilement. Cette accusation se référait à une désertion qui ne pouvait avoir lieu que durant la bataille *stricto sensu*, c’est-à-dire à partir du moment où l’hoplite prenait en main son bouclier pour marcher sur l’ennemi<sup>60</sup>. D’autre part, ceux qui « quittent leur poste » étaient passibles de la λιποταξίου γραφή. Or, ici, le terme τάξις n’est pas univoque : il est utilisé principalement pour désigner le poste au sein des rangs, mais aussi parfois le contingent que doit fournir une tribu ; dans ce cas, la λιποταξίου γραφή prend alors un sens plus vaste. Mais, celui qui quittait son corps d’armée (τάξις) n’abandonnait-il pas *de facto* son poste ? Comment alors distinguer

55. Platon, *République*, 338 e ; *Lois*, 714 b-c.

56. Aristote, *Rhétorique*, 1420 a 25 : « La loi est en somme un ordre déterminé par un accord commun de la cité. »

57. Solon est à l’origine de l’instauration des procès publics (cf. L. GERNET, « Le droit pénal de la Grèce ancienne », dans *Du châtement dans la cité*, Rome - Paris, 1984, p. 30).

58. Cf. Cl. MOSSÉ, « Comment s’élabore un mythe politique : Solon, ‘père fondateur’ de la démocratie athénienne », *Annales E.S.C.* (1979), p. 428, reprise par M. H. HANSEN, *La démocratie athénienne à l’époque de Démosthène*, p. 198.

59. Puisque la δοκιμασία τῶν ῥητόρων a été instituée par Solon (M. H. HANSEN, « Solonian Democracy in Fourth-century Athens », *Classica et Mediaevalia* 40 [1989], p. 97-99), alors l’ἀποβολῆς τῆς ἀσπίδος γραφή l’est aussi (Eschine, *Contre Timarque*, 27-32). Or, la λιποταξίου γραφή et la δειλίας γραφή se rattachent à cette première γραφή (Andocide, *Sur les Mystères*, 74 ; Eschine, *Contre Ctésiphon*, 176). Dès lors, et outre le fait qu’il est logique de penser que les communautés ont dû chercher très tôt à se protéger contre ce type de délit, la combinaison de ces éléments révèle une même paternité solonienne pour ces trois γραφαί.

60. Une telle accusation ne peut se référer à une désertion ayant eu lieu avant le strict début de la bataille, puisque les hoplites retardaient naturellement le moment où ils devaient s’équiper complètement (sur de nombreuses statues ou céramiques attiques, les casques sont aussi rejetés vers l’arrière).

cet abandon de τάξις du jet d'ἀσπίς ? Cette différenciation s'effectuait vraisemblablement selon un critère d'ordre spatio-temporel : si l'accusation d'abandon de bouclier ne pouvait être fondée qu'à partir du moment où la bataille s'engageait, l'abandon de poste pouvait avoir lieu à n'importe quel moment à partir de la mobilisation et du départ en campagne des citoyens<sup>61</sup>. Enfin, seul Lysias mentionne précisément deux délits visés par la δειλίας γραφή. D'abord, Alcibiade le jeune est passible de ce procès public « puisque, au lieu de combattre, comme il le devait, dans les rangs des hoplites, il a préféré servir comme cavalier »<sup>62</sup>. Sa lâcheté résiderait dans le fait qu'il ait combattu dans la cavalerie, qui était réputée moins dangereuse par rapport au service d'infanterie, alors qu'il avait été enrôlé comme hoplite<sup>63</sup>. L'autre forfait est défini par l'attitude du soldat qui « à l'approche de l'ennemi, quitte le premier rang où on l'a placé et passe au second »<sup>64</sup>. Cet acte est significatif de la nécessaire discipline au sein de la phalange. Malheureusement, ces délits mentionnés par Lysias ne suffisent pas à définir précisément le champ d'action de cette loi qui pourrait très bien englober tous les autres. S'il est possible de distinguer le type de désertion auquel l'ἀποβολῆς τῆς ἀσπίδος γραφή et la λιποταξίου γραφή s'appliquent, il n'en va pas de même pour la δειλίας γραφή, d'autant qu'aux yeux des Grecs abandonner son bouclier et/ou quitter son poste constituaient justement un même acte de lâcheté<sup>65</sup>. Malgré cela ces trois procès publics ont coexisté. Toutefois, il n'est pas certain que les Athéniens s'y retrouvaient eux-mêmes, et cela d'autant plus que ces γραφαί suivaient une même procédure<sup>66</sup>.

---

61. Dans les *Lois*, en s'inspirant du « modèle athénien », Platon édicte une loi contre l'abandon de poste : « Celui qui, *au cours d'une campagne*, rentrera chez lui avant le temps sans le congé de ses chefs, pourra être poursuivi pour abandon de poste (943 c). » De même, lorsqu'il définit les conditions pour l'abandon d'armes : « Quiconque, *devant l'assaut ennemi*, au lieu d'user des armes qu'il a en mains pour faire face et se défendre, les abandonne de plein gré ou les jette, et préfère payer de sa lâcheté une vie honteuse plutôt que de sa bravoure une mort belle et bienheureuse, sera condamné comme ayant jeté les armes ainsi perdues (944 c). » Ainsi, « au cours d'une campagne » et « devant l'assaut ennemi » confirment ce critère spatio-temporel. Remarquons aussi que Platon transfère naturellement vers sa cité utopique le thème de la « belle mort ».

62. Lysias, *Contre Alcibiade I*, 7.

63. Cette fraude aurait été relativement courante durant la guerre de Corinthe (Lysias, *Pour Mantithéos*, 13).

64. Lysias, *Contre Alcibiade I*, 11.

65. Ni dans la *République*, ni dans les *Lois*, Platon n'adopte de δειλίας γραφή ; sans doute avait-il assimilé l'inutilité d'une telle accusation.

66. Cf. l'attitude de Lysias montrant aux jurés un Alcibiade tombant à la fois sous le coup d'une δειλίας γραφή, d'une λιποταξίου γραφή et d'une ἀστρατείας γραφή (*Contre Alcibiade I*, 7).

Mais le jugement de ces affaires, visant ces délits militaires particuliers, suivait-il la procédure habituelle ? En règle générale, si un accusateur se rétractait, il était passible d'une amende de mille drachmes et perdait le droit d'engager d'autres poursuites de ce type. Il en allait de même s'il ne recueillait pas un cinquième des suffrages sur le *quorum* de cinq cent un jurés requis pour les procès publics<sup>67</sup>. Les affaires relevant du domaine militaire étaient reçues devant l'Héliée et introduites par les stratèges. Si ces derniers possédaient seuls l'ἡγεμονία τοῦ δικαστηρίου<sup>68</sup>, les taxiarches pouvaient recueillir les plaintes<sup>69</sup>. Ces procès avaient lieu au retour de campagne<sup>70</sup>, et leur procédure était engagée par n'importe quel citoyen pour le salut de la πόλις<sup>71</sup>. Mais l'originalité de ces procès – pour autant qu'on puisse la saisir – tient à la composition du tribunal puisque celui-ci était formé des citoyens-soldats qui avaient fait la campagne durant laquelle le délit avait dû être commis<sup>72</sup> ; autrement dit, c'étaient les soldats partis en campagne qui jugeaient<sup>73</sup>. Par conséquent, la qualité de juré pour ces procès militaires était parfaitement originale, et tenait évidemment à l'acte mis en cause<sup>74</sup>. Dans ces tribunaux militaires, les principes d'ἰσηγορία et d'ἰσονομία semblaient même poussés à l'extrême : si le citoyen avait fait la campagne, il devenait *de jure* et *de facto* membre du jury. L'armée est encore à l'image de la cité.

Côté spartiate, et si l'on se réfère à la législation athénienne, le τρέσας est à la fois le lâche, celui qui abandonne son poste, et celui qui jette son bouclier. Seul Plutarque évoque l'existence d'une loi (νόμος) concernant

67. M. H. HANSEN, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, 1993, p. 227-231.

68. Lysias, *Contre Alcibiade* II, 1.

69. Démosthène, *Contre Bæotos* I, 17. La plainte était gravée ensuite sur des stèles placées au pied du monument des héros éponymes, si bien qu'elle était portée à la connaissance de tous. D'ailleurs Démosthène dit qu'il a été accusé afin que les Athéniens voient son nom à côté d'un procès public pour désertion (*Contre Midias*, 103).

70. Démosthène, *ibid.*, 17. Il a été accusé d'abandon de poste après le retour de l'armée.

71. Lycurgue, *Contre Léocrate*, 4.

72. Lysias, *Contre Alcibiade* I, 5.

73. Platon s'inspire nettement du droit athénien et prône la même procédure (*Lois*, 943 a).

74. À Argos, d'après Thucydide (V, 60, 6), les délits militaires donnaient lieu à des procès introduits après le retour des armées, et cela, en dehors de la ville (au Charadros). A. W. GOMME (*A Historical Commentary on Thucydides*, IV, Oxford, 1970, p. 86) voit ici une sorte de cour martiale, où le jury serait composé des soldats partis en campagne ; F. J. FERNÁNDEZ NIETO (« La competencia penal de los estrategos », *Symposion* 1988, Vienne, 1990, p. 112) accepte sa thèse, que nous suivons également.

les *trembleurs* lorsqu'il fait le récit de l'épisode où Agésilas « laissa dormir les lois » les concernant, car ils étaient trop nombreux à avoir failli à Leuctres face aux troupes thébaines<sup>75</sup>. Or, si Sparte est connue pour l'obéissance de ses citoyens aux lois, elle l'est aussi pour le secret de ses institutions, notamment en matière judiciaire. Dès lors ne faut-il pas considérer, en suivant V. Ehrenberg<sup>76</sup>, que cette loi concernant les *τρέσαντες* est, au même titre que les *ρήτραι* de Lycurgue, une loi non écrite ? Il semble que nous devions accepter cette hypothèse, et aller même plus loin en rapprochant cette loi non écrite des *πάτρια*, qui sont les principes hérités des ancêtres, garantis par les traditions et transmis par l'éducation. Dans la société spartiate, ces *πάτρια* ont la même valeur que les lois écrites athéniennes, et en cela, elles déterminent l'avenir des *trembleurs*.

Finalement, et même si des obscurités perdurent<sup>77</sup>, il s'avère que ces lois – νόμοι ou *πάτρια* – protègent la communauté des citoyens des écarts que constituent les désertions. Ce faisant, en liaison avec l'opinion publique, elles déterminent le statut des déserteurs. Les peines prévues pour les trois *γραφαί* étaient identiques<sup>78</sup>. Le déserteur athénien n'était alors plus digne de sa pleine qualité de citoyen : outre la perte de l'*ἰσηγορία*<sup>79</sup>, il était exclu de l'agora et des sacrifices publics<sup>80</sup>, et devenait *ἄτιμος*, mais conservait ses biens<sup>81</sup>.

75. Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 30, 2-6. Les lois auraient été suspendues de peur qu'ils « fissent une révolution ».

76. V. EHRENBURG, « *τρέσαντες* », col. 2293.

77. Mais qui décidait de faire d'un *ὄμοιος* un *τρέσας* ? Dans la situation singulière où se trouvait Sparte après la catastrophe de Leuctres, ce fut un roi, en l'occurrence Agésilas, qui fit revenir la concorde (Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 30, 2 : il fut employé par Sparte « non seulement comme roi et général à la guerre, mais encore comme arbitre et médecin dans les difficultés politiques »). Le fait que Plutarque mentionne cette intervention d'Agésilas renforce sans aucun doute son caractère extraordinaire. Seulement, ce déclassement était-il alors du ressort des rois, des éphores, des gérontes, voire de l'*apella* ou d'un tribunal exceptionnel constitué d'*ὄμοιοι* qui avaient fait campagne ?

78. Andocide, *Sur les Mystères*, 74. Lysias, *Contre Alcibiade* I, 9. Eschine, *Contre Timarque*, 27-32.

79. Eschine, *Contre Timarque*, 29 et 32.

80. Eschine, *Contre Ctésiphon*, 176 : son argumentation contre Démosthène montre ce dernier comme un impie et un lâche, qui, par conséquent, ne mérite pas la couronne proposée par Ctésiphon.

81. Lysias (*Contre Alcibiade* I, 9) annonce que celui reconnu comme déserteur à l'issue de ces procès était exposé non seulement à l'atimie, mais également à la confiscation de ses biens (« *καὶ τὰ χρήματ' αὐτοῦ δημοσθῆναι* »). Cette dernière précision est en contradiction avec le témoignage d'Andocide. Celui-ci cite un décret de Patroclidès qui aurait été voté après le désastre d'Aigos Potamos, et avait pour but de « rétablir la concorde » en rendant « leurs droits aux citoyens frappés d'atimie »

De son côté, en *tremblant*, le déserteur spartiate refusait non seulement la « belle mort », mais aussi le style de vie, dont Lycurgue serait à l'origine, que d'aucuns appellent τὰ καλά, la belle et honorable vie<sup>82</sup>. Une fois de retour à Sparte, le τρέσας connaissait l'opprobre et l'atimie<sup>83</sup>. Cette dégradation civique encourue par les *trembleurs* est mal connue<sup>84</sup>. Toutefois, s'il était « exclu de toute magistrature »<sup>85</sup>, et n'était plus accepté aux syssities<sup>86</sup>, il est impossible de savoir si le τρέσας conservait son κλήρος ou si cette atimie était héréditaire, ou encore s'il faisait désormais partie de la classe des « inférieurs » (οἱ ὑπομείονες)<sup>87</sup>.

En outre, cette ἀτιμία – et peut-être ce nouveau statut d'ὑπομείων – justifie les brimades quotidiennes endurées, et renvoie à une attitude traditionnelle des ὅμοιοι à leur égard ; là encore le regard des autres est déterminant : le τρέσας implique l'ὄνειδος. Les sources rapportent de nombreux exemples d'humiliations subies par les déserteurs spartiates, y

---

(*Sur les Mystères*, 73). Cette amnistie touchait en particulier : « ὅποσοι λίποιεν τὴν τάξιν, ἢ δειλίας [...], ἢ τὴν ἀσπίδα ἀποβάλοιεν [...] οἳτοὶ πάντες ἄτιμοι ἦσαν τὰ σώματα, τὰ δὲ χρήματα εἶχον (« ceux qui avaient quitté leur poste, qui avaient été condamnés [...] pour lâcheté (ou) pour avoir jeté leur bouclier [...] ; tous ceux-là étaient dégradés dans leur personne, mais conservaient leurs biens », *Ibid.*, 74). E. CAILLEMER (« Deilias graphè », *Daremborg-Saglio*, p. 49) fait un excellent état de la question des hypothèses, qui n'ont pas évolué depuis. Pour notre part, nous acceptons le témoignage très précis d'Andocide, et suivons H. LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig, 1915, p. 455 – suivi également par L. GERNET dans la notice de l'édition du *Contre Alcibiade I*, p. 221, et C. CAREY, *Lysias, Selected Speeches*, Cambridge, 1989, p. 155 – qui considère que « καὶ τὰ χρήματ' αὐτοῦ δημευθῆναι » n'est qu'une glose qui s'est intercalée dans le texte de Lysias.

82. Xénophon, *République des Lacédémoniens*, III, 3. *Id.*, *Helléniques*, V, 3, 9.

83. Hérodote utilise à deux reprises l'expression : ὄνειδος καὶ ἀτιμίην (VII, 231 ; IX, 71).

84. Afin d'établir la peine encourue par les *trembleurs*, V. EHRENBERG (« τρέσαντες », col. 2295-2296) recourt au cas des prisonniers spartiates de Sphactérie (Thucydide, V, 34, 2 ; Diodore de Sicile, XII, 76, 1). Certes le refus de mourir au combat peut les rapprocher, mais l'amalgame ne nous paraît pas justifié (P. DUCREY, *Le traitement des prisonniers*, Paris, 1968, p. 93-96 ; et sur l'ambiguïté du comportement spartiate à leur égard, cf. N. LORAUX, « La belle mort spartiate », art. cit. [n. 2], p. 112-113). En outre, V. EHRENBERG n'invoque pas ici Plutarque (*Vie d'Agésilas*, 30, 2-6 ; *Apophtegmes laconiens*, 214 B).

85. Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 30, 3.

86. Xénophon, *République des Lacédémoniens*, IX, 4.

87. Xénophon (*Helléniques*, III, 3, 6) est le seul à mentionner ces *inférieurs*. D'après H. MICHELL, ce statut « semble être un terme générique désignant tous ceux qui, n'étant pas ilotes, n'étaient pas sur le même plan que les pairs » (*Sparte et les Spartiates*, p. 70-75) ; cf. aussi D. M. MACDOWELL, *Spartan Law*, Edinbourg - Londres, 1986, p. 44-45. Le profil du statut du τρέσας tel qu'il apparaît ici se fonde dans le cadre de cette définition, mais aucune source ne confirme cette hypothèse.

compris de la part de leurs mères<sup>88</sup>. Après les Thermopyles, Aristodamos est sujet à l'opprobre : « Pas un des Spartiates ne voulait lui allumer le feu, pas un ne lui adressait la parole »<sup>89</sup>. Le *trembleur* ne peut plus jouer au ballon avec les *pairs*, car chacun se refuse à être vu à ses côtés<sup>90</sup>. Et c'est sans aucun doute pour les mêmes raisons que tous refusent de s'entraîner à la lutte avec lui<sup>91</sup>. De même, dans les chœurs, ce dernier occupe toujours les « places ignominieuses ». Ces places ne devaient rien avoir d'infamant en tant que telles, et nous suivons ici Fr. Ollier lorsqu'il dit que celles-ci « avaient acquis leur caractère déshonorant du fait de ceux que l'on avait pris l'habitude d'y placer »<sup>92</sup>. En outre, un *trembleur* pouvait être frappé impunément et devait toujours céder le pas, y compris devant un cadet<sup>93</sup>. De fait, le rôle et le statut des anciens ne sont plus de mise lorsque l'ancien a failli au combat. Lui qui était modèle, en devenant τρέσας, ne l'est plus ; en conséquence, il doit s'incliner devant tous les *pairs*, même plus jeunes que lui. Cette déférence ajoute encore à son humiliation. La tradition veut également qu'il soit honteux – aux yeux de l'opinion publique – de donner à l'un d'eux ou d'en recevoir une épouse. Le *trembleur* doit alors s'acquitter d'une amende dont les célibataires étaient frappés<sup>94</sup>. Xénophon évoque l'impossibilité pour une fille de τρέσας de prendre un ὄμοιος pour mari, si bien qu'il s'agit là – en pratique – d'une sorte d'atimie sociale, où le regard d'autrui a quasiment force de loi, et s'auto-institutionnalise avec le temps. L'humiliation allait jusque dans l'aspect physique et vestimentaire : leur condition leur interdisait de prétendre à une tenue propre et honorable si bien qu'ils ne portaient que des haillons. De plus, ils étaient obligés de « se raser une partie de la barbe en laissant pousser le reste »<sup>95</sup> :

88. J. DUCAT, « La femme de Sparte et la guerre », *Pallas* 51 (1999), p. 159-171, et notamment les pages 162-163.

89. Hérodote, VII, 231. Se « prêter le feu » était un service normal entre voisins (Lysias, *Sur le meurtre d'Ératosthène* I, 14).

90. Xénophon, *République des Lacédémoniens*, IX, 5. Ce jeu de ballon est très mal connu. Fr. OLLIER, *La République des Lacédémoniens de Xénophon*, Lyon - Paris, 1934, le compare à une sorte de football (p. 49).

91. Xénophon, *ibid.*, IX, 4. D'ailleurs qu'advierait-il si le *trembleur* était plus fort ?

92. Fr. OLLIER, *op. cit.* (n. 90), p. 49.

93. Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 30, 3. Xénophon, *République des Lacédémoniens*, IX, 5.

94. Plutarque, *Vie de Lycurgue*, XV, évoque les brimades subies par les célibataires spartiates, mais ne dit rien d'autre : ils étaient exclus « du spectacle de Gymnopédies », et, comme les τρέσαντες, « des honneurs et des égards que les jeunes témoignaient à leurs aînés » ! (cf. aussi *Id.*, *Apophtegmes laconiens*, 227 F).

95. Il est surprenant qu'il s'agisse seulement de la barbe et non des cheveux, éléments constitutifs de leur fierté (Hérodote, VII, 208. Xénophon, *République des*

un τρέσας ne pouvait avoir le même aspect qu'un ὄμοιος. Finalement, le comportement de la société spartiate renforce encore l'ἀτιμία encourue par les *trembleurs* en faisant d'eux des hommes méprisés. L'opprobre subi pouvait devenir insupportable et conduire jusqu'au suicide comme ce fut le cas pour Pantitès<sup>96</sup> ; il est probable qu'avant d'en arriver à cette fin extrême, certains ont dû lui préférer l'exil.

Enfin, l'irréversibilité de cette dégradation civique pose des difficultés<sup>97</sup>. L'arbitrage d'Agésilas concernant les nombreux Spartiates qui avaient *tremblé* à la bataille de Leuctres face aux troupes thébaines constitue une réponse exceptionnelle à une situation du même ordre, et dans un contexte de trauma collectif causé par la défaite<sup>98</sup>. En réalité, cet épisode est moins significatif que ne l'est l'histoire d'Aristodamos. Τρέσας après les Thermopyles, il est présent à la bataille de Platées, où il a recouvré ses droits, puisque non seulement il combat avec les ὄμοιοι, mais prétend aussi aux honneurs<sup>99</sup>. Hélas, aucune source ne renseigne précisément sur cette suspension d'atimie et sa réintégration. Cependant, nous ne voulons voir ici qu'un exemple supplémentaire du pragmatisme spartiate déjà évoqué, où chaque situation est examinée au cas par cas en fonction des intérêts de la cité. Néanmoins, une telle remise de peine devait être et rester exceptionnelle, sinon la loi n'aurait plus été opérante et l'opinion publique serait devenue moins exigeante.

En étant frappé d'atimie, le τρέσας n'était plus ὄμοιος. Cependant, malgré son statut, il côtoie encore les ὄμοιοι, constituant ainsi une vivante et méprisable exhortation à tenir son rang<sup>100</sup>. Dès lors soulignons le paradoxe : la société spartiate inhibe toute velléité de déviance, *a fortiori* d'ordre militaire, mais parallèlement celle du *trembleur*, tant qu'elle reste isolée, sert la communauté des ὄμοιοι. En effet, en méprisant sans cesse ce déviant qu'il avait sous les yeux, le corps des ὄμοιοι renforçait son identité

---

Lacédémoniens, XI, 3. Plutarque, *Apophtegmes laconiens* 228 F ; *Vie de Lycurgue*, 22, 2). D. M. MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 154-155.

96. Hérodote, VII, 232.

97. V. EHRENBERG (« τρέσαντες », col. 2295-2296) essaye de montrer que la société spartiate a été de moins en moins exigeante avec les *trembleurs* suite à une « transformation de l'État et de la société », ou autrement dit à cause de l'oliganthropie spartiate. Cette volonté de diachronie, presque déterministe, outrepassa trop aisément l'indigence et la discontinuité chronologique des sources. En fait, plus que l'oliganthropie, le pragmatisme spartiate nous paraît être un meilleur facteur explicatif pour comprendre la remise de peine dont bénéficia Aristodamos en 479 et le caractère exceptionnel de la décision d'Agésilas en 371 ; ceci n'exclut pas que l'oliganthropie pèse ensuite sur ce pragmatisme.

98. Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 30, 2-6.

99. Hérodote, IX, 71.

100. Cf. N. LORAUX, « La belle mort spartiate », art. cit. (n. 2), p. 112.

en s'opposant à lui. Et justement, ne faudrait-il pas voir dans cette démarche une nouvelle preuve du pragmatisme spartiate ? Dans cette perspective, plus qu'à Athènes, le déserteur spartiate joue pleinement le rôle de négatif, à partir duquel la communauté doit s'identifier. Le τρέσας est κακός : il est ὄνειδος καὶ ἀτιμίην. Les *pairs*, eux, possèdent l'ἀρετή et la τιμή.

\*

\* \*

Initialement, s'intéresser aux déserteurs des armées civiques grecques procédait d'une volonté de nuancer l'image selon laquelle tous les citoyens étaient des soldats qui acceptaient sans faillir la « belle mort » en sacrifiant leur vie pour leur cité. Ce faisant, et paradoxalement, il est apparu que la perception et la condamnation des déserteurs renforcent d'autant les contours de l'image du modèle du citoyen-soldat, et par là, celle de la cité.

Le vocabulaire utilisé par les Athéniens ou les Spartiates pour désigner les déserteurs montre parfaitement combien ils sont sujets au mépris et à l'opprobre de la κοινωμία τῶν πολιτῶν. Cette attitude s'explique par la signification de l'acte : non seulement la désertion remet en cause les fondements de la mise en arme de la cité, mais elle constitue également une remise en cause de l'ordre de la πολιτεία – ce sur quoi les anciens Grecs insistent particulièrement. En effet, ces derniers s'attachent exclusivement à la portée politique et civique, donc morale, de l'acte en montrant l'hoplite-déserteur comme un citoyen-soldat qui a renié ses devoirs : en abandonnant le *contrat hoplitique*, les déserteurs ouvrent une brèche dans le *contrat politique* de la cité, ce qui, par conséquent, détermine leur statut et fait d'eux des déviants.

Ainsi, partout, l'hoplite-déserteur n'a pas assumé ses devoirs de citoyen ; partout, il est un marginal ; partout, il est méprisé et humilié par l'opinion publique et les traditions ; partout, bien qu'il ait failli militairement, sa déviance est jugée selon des critères avant tout civiques et politiques. Finalement, du fait même de son statut, de son image, du refus des valeurs communes qu'il incarne et de sa fonction sociale, le déserteur est un *anti-citoyen*.

Gilles VELHO  
 Doctorant, Université Marc Bloch – Strasbourg  
 8, rue Clément Ader  
 F-42 300 Roanne