

Entre la honte et la gloire

Jean-Pierre Vernant

Résumé

Entre la honte et la gloire (pp . 269-299)

Paradoxe de l'éducation Spartiate: de l'enfance à l'adolescence, le dressage des jeunes garçons, en son extrême rigueur, vise à les soumettre entièrement aux normes civiques. Mais cet apprentissage des règles qui leur ouvrent la voie des honneurs s'opère, sous le patronage d'Artémis Orthia, à travers un cursus d'épreuves où chacun, pour démontrer sa capacité à devenir un citoyen accompli, doit manifester son excellence dans des pratiques que les adultes tiennent pour déviantes, indignes, scandaleuses. La conformité au modèle de l'homme d'honneur passe par l'entraînement dans des conduites, des façons de vivre, de manger, de se vêtir aberrantes, honteuses, deshonorantes qui rapprochent les jeunes des hilotes. Comme si pour accéder à l'identité sociale, il fallait d'abord se mettre à distance, se montrer et se reconnaître différents de ce qu'on a l'obligation de devenir, se familiariser avec les violences, les fraudes, les vilénies, les bassesses auxquelles il faudra renoncer du jour où l'on entrera dans le cercle des adultes. Le prix à payer, pour atteindre l'idéal civique et guerrier, pour devenir un «semblable», un «égal», c'est d'endosser et d'explorer, pendant la période probatoire, des formes d'altérité, dans leurs aspects parfois extrêmes.

Citer ce document / Cite this document :

Vernant Jean-Pierre. Entre la honte et la gloire. In: Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens, vol. 2, n°2, 1987. pp. 269-299;

doi : <https://doi.org/10.3406/metis.1987.896>

https://www.persee.fr/doc/metis_1105-2201_1987_num_2_2_896

Fichier pdf généré le 26/04/2018

ENTRE LA HONTE ET LA GLOIRE

A la mémoire de Jean Peristiany

«Vous ne parviendrez jamais à faire des sages si vous ne faites d'abord des polissons: c'était l'éducation des Spartiates; au lieu de les coller sur les livres, on commençait à leur apprendre à voler leur dîner».

Jean-Jacques Rousseau

L'idéal de l'honneur héroïque, celui qui anime les guerriers de l'épopée jusqu'à leur faire affronter la mort, qu'advient-il de lui quand, avec l'émergence de la cité, c'est la participation à la vie politique qui devient un des éléments essentiels ou, pour mieux dire, constitutifs de l'ἀρετή, l'excellence humaine, et que l'intérêt commun du groupe, plus encore que le prestige de la naissance ou l'éclat des hauts faits personnels, tend à prendre la première place dans l'appréciation de la vertu, à s'imposer comme critère de la valeur authentique?

Sur le plan militaire le contraste entre la figure du héros de l'*Iliade* et celle du citoyen soldat est à cet égard trop marqué pour qu'il soit nécessaire d'insister¹. L'exemple bien connu d'Aristodamos à Platées, tel qu'il nous est transmis par Hérodote², montre assez que pour l'hoplite, en campagne au service de sa patrie, l'exploit individuel, aussi extraordinaire

1. Cf. Marcel Detienne, «La Phalange: Problèmes et controverses», in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sous la direction de J.-P. Vernant, Paris-La Haye, 1968, pp. 119-142.

2. Hérodote, VII, 231 et IX, 71.

qu'il soit et même s'il conduit à une mort héroïque sur le champ de bataille, n'a pas de valeur s'il échappe à la discipline collective de la phalange. Le prix de l'ἀριστεία revient à qui a su le mieux contribuer à la victoire commune en gardant tout au long du combat la place qui lui revient dans le rang, à côté de ses compagnons d'armes. Pour être «le meilleur» il faut l'avoir emporté sur les autres mais en demeurant avec eux, solidaire d'eux, semblable à eux.

De façon plus générale, on se demandera comment, dans une société de «face à face», compétitive, agonistique, où les vieilles valeurs aristocratiques restent dominantes, l'ancien modèle de l'honneur héroïque, toujours prisé, toujours célébré, peut composer dans la recherche du κλέος, de la gloire, avec les normes d'une morale civique.

Une des voies d'accès à ce problème est sans doute d'examiner le système éducatif que les cités ont mis en place pour donner aux jeunes une formation qui, faisant d'eux des citoyens accomplis, leur ouvre du même coup la voie officielle des τιμαί, des honneurs. Si nous choisissons Sparte comme terrain d'enquête c'est que son cas nous paraît, dans sa singularité, exemplaire. Pour les Anciens eux-mêmes Sparte a la réputation d'être la cité où, d'une part, le sens de l'honneur est systématiquement développé, dès le plus jeune âge, par une pratique constante, publique, institutionnalisée, du blâme et de la louange, du sarcasme et de la glorification, mais où, d'autre part, l'individu se trouve dressé depuis l'enfance à se soumettre en tout et entièrement aux intérêts de l'État. Xénophon exprime bien cette double orientation de l'ἀγωγή lacédémonienne: chacun entrant en guerre contre les autres pour l'emporter sur eux, tous s'accordant pour défendre au mieux la cité, –sans que cette dualité d'objectifs, dont on peut penser qu'elle devait au moins poser quelques problèmes, ne semble à ses yeux comporter la moindre antinomie. Il écrit³: «Ainsi s'établit la rivalité (ἔρις), la plus agréable aux dieux et la plus civique (πολιτικωτάτη: celle qui convient le mieux à des citoyens); par elle est rendu manifeste ce que l'homme de bien (ἀγαθός) doit faire; les uns et les autres, chacun de son côté (ἐκάτεροι) s'exercent séparément (χωρίς) afin d'être toujours les meilleurs et de pouvoir, quand il le faudra, défendre la cité, chacun pour sa part (καθ' ἑνα), de toutes leurs forces». Pourtant à lire la remarque que Xénophon ajoute aussitôt, on ne se sent guère enclin à partager son optimisme concernant cette prétendue convergence naturelle entre la quête singulière de l'honneur et l'entier dévouement de tous au bien public. Xénophon enchaîne en effet sur ces mots: «C'est aussi une nécessité pour

3. *République des Lacédémoniens*, IV, 5.

eux de se maintenir en bonne forme physique car, en raison de cette rivalité, partout où ils se rencontrent ils se battent à coups de poing»⁴.

Le problème se complique en raison de deux traits qui caractérisent la παιδεία grecque. Elle vise à faire du jeune un adulte, ce qui implique une transformation, un véritable changement d'état, l'accès à une condition d'existence nouvelle. En inculquant aux jeunes tout ensemble le souci de sa gloire personnelle et le sens civique, elle lui apporte ce dont il était au départ dépourvu et qui, par nature, appartient exclusivement à l'adulte exerçant de plein droit l'ensemble des activités liées à son statut de citoyen. En ce sens tant qu'il n'a pas franchi le seuil qui le fait sortir de l'adolescence pour entrer dans l'âge mûr, le jeune est considéré comme un être différent et traité comme tel. Cette altérité se marque aussi bien sur le plan des conduites qui lui sont imposées que sur celui des valeurs éthiques qu'on estime appropriées à son âge. L'honneur du jeune doit donc se démarquer de celui de l'adulte dans la mesure même où il a pour fin d'y conduire.

D'où un second aspect de la παιδεία. Parce qu'elle constitue une véritable intronisation du jeune, une sorte d'initiation progressive à la vie publique, elle revêt la forme d'un système organisé d'épreuves auxquelles le jeune est soumis et qu'il doit subir du début à la fin pour devenir lui-même, c'est-à-dire pour acquérir cette identité sociale qu'il ne possédait pas auparavant. Pendant toute la durée de la période probatoire, pour démontrer qu'il est digne d'entrer le jour venu dans le corps des citoyens, le jeune est mis en situation d'affronter tous les dangers, toutes les vilenies, toutes les bassesses qui menacent l'honneur de l'homme de bien et qui risquent de le vouer au mépris public (ὄνειδος), à l'infamie (ἀτιμία). C'est de la familiarité même qu'il aura acquise avec les diverses formes du «honteux», de sa proximité avec elles, qu'il tirera la capacité de les vaincre, de s'en écarter à jamais, de s'attacher à l'honneur et à la gloire authentiques⁵.

4. *Ibid.*, IV, 6.

5. Cf. Platon, *Lois*, 635 b-c. Il est évident, observe l'Athénien du dialogue, que si on habitue les jeunes à fuir dès l'enfance les souffrances et les peines, on les expose, quand ils se trouveront à l'âge adulte confrontés à d'inévitables douleurs, à devenir les esclaves de ceux qui s'y seront entraînés. Ce qui est vrai des dangers et des souffrances ne l'est pas moins des plaisirs: «Si, dès leur jeunesse, les citoyens s'habituent à être sans expérience des plaisirs les plus grands, s'ils ne s'exercent pas à y résister et à ne pas se laisser contraindre à faire rien de honteux, ils subiront, par suite de la pente qui les porte au plaisir, le même sort que ceux qui cèdent à la peur; ils seront esclaves d'une autre façon, plus honteuse encore, de ceux qui peuvent demeurer forts au milieu des plaisirs, qui sont maîtres dans l'art d'en user, si complètement pervers que ces hommes puissent être parfois».

Platon se montre sur ce point aussi précis qu'on peut l'être. Ses remarques constituent un préalable d'autant plus précieux à une réflexion sur le système de formation des jeunes à Sparte que le philosophe a évidemment l'ἀγωγή lacédémonienne en tête quand il expose, dans *La République*, ce que doit être, dans la cité idéale, l'éducation des futurs gardiens⁶. Il s'agit d'opérer parmi eux un tri afin de déceler ceux qui sont le plus aptes à demeurer fidèles à la maxime dont ils doivent sans cesse s'inspirer: faire en toutes circonstances ce qui est le meilleur pour la cité. Pour obtenir ce résultat: «il faut les éprouver dès l'enfance en les engageant dans les actions les plus propres à leur faire oublier ce principe et à les induire en erreur, puis choisir celui qui en garde mémoire et qui est difficile à tromper, rejeter au contraire celui qui ne l'est pas⁷». Mais il ne suffit pas de mesurer ainsi leur résistance à l'oubli et à la séduction de l'erreur. Il faut encore les violenter en les soumettant à des travaux pénibles, à de dures souffrances, à des luttes sans merci, où l'on pourra observer leur comportement. Enfin, mettant en œuvre la puissance de fascination d'une sorte de magie, il faudra «les soumettre à une troisième espèce d'épreuve, celle qui consiste à les enchanter par des sortilèges et à les regarder concourir entre eux; et de même qu'on mène les poulains dans le bruit et le vacarme pour voir s'ils sont peureux, il faut transporter nos guerriers, quand ils sont jeunes, au milieu d'objets terrifiants, puis de là les rejeter au milieu des plaisirs et les éprouver avec plus de soins qu'on n'éprouve l'or par le feu, pour savoir s'ils résistent aux enchantements séducteurs et gardent en toute circonstance une bonne tenue, [...] s'ils sont tels enfin qu'ils doivent être pour se montrer le plus utiles et à eux-mêmes et à la cité»⁸.

Platon est un philosophe. Il présente, dans ce texte, une théorie de l'éducation, telle que les Grecs la concevaient, comme dressage des jeunes et sélection des meilleurs à travers un cursus d'épreuves adaptées à la psychologie de leur âge et répondant aux besoins d'une cité parfaitement juste. Les jeunes sont incapables encore de posséder la science de ce qui est honorable, beau et bon. On peut seulement leur inculquer à ce sujet une opinion droite et vérifier, pour chacun d'eux, dans quelle mesure elle est solide, stable, enracinée. Or il y a, pour l'opinion vraie, trois façons d'être modifiée ou effacée, suivant qu'on est victime, en ce qui la concerne, d'un

6. *République*, XX, 413 c – 414 a.

7. *Ibid.*, 413 c-d.

8. *Ibid.*, 413 d-e. Sur la nécessité de ne pas dresser seulement les jeunes à résister à la crainte et à la douleur, mais tout autant «au désir, aux plaisirs et à leurs caresses si terriblement séduisantes», cf. *Lois*, 633 c-d, et tout le développement qui suit.

vol qui vous la dérobe, d'une violence (βία) qui vous en détourne, d'un ensorcellement (γοητεία) qui vous aveugle à son sujet⁹. La παιδεία va donc instituer trois types différents d'épreuves pour évaluer la constance et la fermeté des jeunes dans leur attachement à l'honneur et au bien public. L'épreuve du vol d'abord: c'est le temps lui-même, dans son écoulement, qui risque de dérober aux futurs gardiens, en les effaçant de leur mémoire, les maximes qui doivent diriger leur action. Enfance et adolescence sont périodes de jeu, d'amusement, d'insouciance et aussi bien de crédulité à l'égard des fables racontées par les poètes comme des mensonges débités par les Sophistes. Pour déceler ceux qui sont sujets à l'oubli et à l'erreur, l'éducation ne les plonge pas dans l'étude, les sciences, la philosophie: les jeunes ne sont pas mûrs pour ces disciplines. Au contraire elle les voue pendant toute cette période aux divertissements et aux festivités, dans les chœurs, les danses, les chants, les concours. C'est en les observant dans les activités ludiques auxquelles ils consacrent leur temps qu'on distingue ceux qui, au milieu des jeux et des ris, ne cessent pas de se souvenir et de garder opinion droite. L'épreuve de la violence ensuite. On impose aux jeunes un régime marqué par l'effort pénible (πόνος), la souffrance (ἀλγῶν), les combats (ἀγῶνες). Cette existence à la dure, brutale, sauvage, sordide, dans le dénuement, les pugilats, la douleur, révélera ceux qui ne sont pas prêts, pour s'adapter et survivre dans ces conditions difficiles, à abandonner leur sens de l'honneur, leur dignité, le souci du bien public. L'épreuve des sortilèges en dernier lieu. Il faut dresser autour des jeunes un décor qui tantôt leur présentera, comme s'il s'agissait de dangers réels, des êtres terrifiants, des figures horribles, tantôt leur offrira toutes les séductions du plaisir, toutes les tentations de la sensualité. En provoquant l'épouvante qui dénonce la faiblesse des lâches, en excitant les désirs qui révèlent la bassesse des impudiques, la mise en scène éducative sélectionne ceux qui, résistant à la peur comme à la lubricité, gardant en toute circonstance, ainsi qu'il convient à l'homme d'honneur, décence et contrôle de soi, se montreront dans le futur «les plus utiles à eux-mêmes et à la cité».

Si le premier genre d'épreuve, portant sur l'oubli et l'erreur, se rattache de façon directe à la théorie platonicienne de la connaissance et aux rapports qu'elle établit entre opinion droite et savoir, les deux autres sont

9. *République*, 412 e – 413 d. Bien entendu, quand une opinion fautive nous sort de l'esprit et que nous sommes, d'une façon ou d'une autre, détrompés, c'est avec notre assentiment. Au contraire, dans le cas de l'opinion vraie sa perte se produit toujours malgré nous, sous forme de vol, de violence, d'ensorcellement.

étroitement liés aux pratiques de l'ἀγωγή à Sparte. Celle qui éprouve les jeunes par la violence en leur imposant une vie de paria, dure, fruste, précaire, trouve son meilleur commentaire dans les propos du lacédémonien Mégillos exposant, dans *Les Lois*¹⁰, les quatre espèces d'«inventions» instituées par Lycurgue pour donner aux jeunes une formation qui fasse d'eux à l'âge adulte des guerriers accomplis. À côté des syssities, des exercices physiques (γυμνάσια), de la chasse, Mégillos insiste sur l'importance de la quatrième invention. Il s'agit de «l'endurcissement contre la douleur qui se pratique sous tant de formes chez nous, dans les pugilats à mains les uns contre les autres et dans certains vols qui ne vont pas chaque fois sans beaucoup de coups; et encore on appelle cryptie un merveilleux exercice d'endurance, et il y a, en plein hiver, la marche pieds nus, le coucher sur la dure, le service où l'on se passe de domestiques, les courses errantes de jour et de nuit à travers tout le pays»¹¹. La cryptie, les pugilats dont parlait Xénophon et dont nous savons que certains étaient rituellement organisés, chaque année, au Platanistas, les coups (πληγαί) associés à un vol, comme celui des fromages lors de la flagellation à l'autel d'Orthia –tels sont bien les éléments typiquement lacédémoniens qui composent le deuxième genre d'épreuves, par violence, auquel se réfère *La République*. On est alors tenté de rapprocher le troisième genre, si énigmatique puisqu'il s'agit d'une γοητεία, d'une procédure ensorcelante, d'une action fascinatrice, des documents que nous ont livrés les fouilles de l'École anglaise sur les rites d'initiation des jeunes garçons dans le sanctuaire d'Artémis *Orthia*¹², en particulier l'usage de masques, tantôt horribles et effrayants, tantôt grotesques et ridicules, associés à des danses dont certaines terrifiantes, d'autres indécentes, lascives, obscènes. Dans le cadre de ces jeux rituels on retrouve la polarité de la γοητεία éducative platonicienne: d'un côté une mimétique de l'épouvante, de l'autre, une mimétique de la sensualité et du plaisir¹³.

10. *Lois*, 633 a-d.

11. *Ibid.*, 633 b-d.

12. *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, ed. R.M. Dawkins, Londres, 1927.

13. Dans un passage des *Lois*, l'Athénien interroge Clinias, le crétois, et Mégillos, le lacédémonien, sur les mesures qui ont été prises, dans leur législation éducative, pour faire goûter les jeunes aux plaisirs au lieu d'apprendre à les fuir: «De même que, loin d'enseigner à fuir les souffrances, elles y jetaient en plein, utilisant la persuasion des honneurs pour obliger à en triompher, où trouve-t-on, dans vos lois, semblable règlement à l'égard des plaisirs? Quelle est cette disposition qui rend chez vous les mêmes citoyens également courageux contre la douleur et contre le plaisir?» Mégillos répond: «A vrai dire, tandis que je pouvais citer nombre de lois dirigées contre la douleur, je n'ai pas,

Que nous apporte, pour la compréhension du statut du jeune à Sparte, au cours de l'ἀγωγή, ce détour par *La République*? Au moins ceci. L'éducation visant à «éprouver» le jeune, elle procède avec lui à la manière de cette épreuve du vin que Platon entend appliquer aux hommes d'âge pour voir s'ils gardent la maîtrise d'eux-mêmes ou sombrent dans l'ivresse¹⁴. L'homme ivre est ignoble. C'est la sobriété qui possède valeur et vertu, mais pour qu'on puisse dire de quelqu'un qu'il est sobre il faut qu'il ait fait l'expérience du vin. De la même façon, pour former les jeunes au sentiment de l'honneur, la παιδεία doit les mettre en contact intime, en constant commerce, pendant toute cette phase marginale qui prépare la maturité, avec ce que l'éthique de l'honneur stigmatise comme bassesse, indécence et vilénie.

*
* *

Tournons-nous maintenant, pour éclairer certains aspects de l'honneur du jeune à Sparte, vers le sanctuaire d'Artémis *Orthia*.

Quelques remarques préliminaires sont, à ce sujet, indispensables. Sur la chronologie d'abord. Si on accepte la datation basse de J. Boardman¹⁵ qui situe les structures les plus anciennes du sanctuaire, pavement et autel (cet autel que la légende associe à la réunion des ὠβαί de Pitana, Mesoia, Kynosoura et Limnai, sans mentionner encore Amyclées) vers 700, on sera conduit à souligner l'importance de la construction du nouveau temple, vers 600-590. Elle correspond, comme date, à ce que M.I. Finley a appelé «la révolution du VI^e siècle»¹⁶, avec la mise en place d'une nouvelle constitution¹⁷ où le système de l'ἀγωγή occupe une place centrale. C'est en ce tournant décisif de l'histoire de la Sparte archaïque que le culte

avec le plaisir, facilité à donner des exemples grands et manifestes mais je le pourrais tout aussi bien sur des points plus limités», 634 a-c.

14. Engagée en 637 b – 642 b, reprise en 645 jusqu'à la fin du livre I, en 650 b, la discussion sur le bon usage des beuveries et l'épreuve du vin (ἡ ἐν οἴνῳ βάσιμος) en vue de l'αἰδώς et de l'αἰσχύνη, le sens de l'honneur et le respect de soi, trouve sa conclusion, après la parenthèse de 666 a – 667 b, dans le long développement de 671 a jusqu'au terme du livre II. Le passage le plus important pour nous est 671 b 7-d 3.

15. «Artemis Orthia and Chronology», *Ann. Brit. School of Athens*, 58, 1963, pp. 1-7.

16. M.I. Finley, «Sparta», in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sous la direction de J.-P. Vernant, Paris-La Haye, 1968, pp. 143 sqq.

17. Cf. Hérodote, I, 65-6.

d'*Orthia* a dû être, jusque dans les pratiques rituelles qui s'y perpétuaient, sinon remodelé du moins resémantisé pour répondre aux fonctions qui lui étaient dès lors dévolues dans le cadre de l'éducation des jeunes garçons.

On notera à cet égard que le nombre des masques votifs exhumés au cours des fouilles est multiplié par dix quand on passe du VII^e au VI^e siècle, comme si, entre 600 et 550, la pratique s'était généralisée, les types différents de masque fixés¹⁸. C'est également au VI^e siècle que les figurines de plomb, dont on a dégagé plus de 100.000, trouvent leur maximum de fréquence et qu'apparaissent, dans le caractère des offrandes, ces changements significatifs relevés par Wace. Est-il enfin nécessaire de rappeler que les inscriptions sur les stèles découvertes dans le sanctuaire (même si, à deux exceptions près, elles s'échelonnent entre le premier siècle avant et le III^e de notre ère, période au cours de laquelle le παιδικὸς ἀγών a déjà pris forme de spectacle) soulignent la complète intégration du culte au système de l'ἀγωγή avec ses classes d'âge, ses concours, ses épreuves.

Sur les masques ensuite. L'examen des sept types distingués par G. Dickins¹⁹: 1) vieilles femmes; 2) jeunes gens imberbes; 3) guerriers barbus; 4) portraits dits réalistes; 5) satyres; 6) gorgones; 7) caricatures –quelles que soient les réserves que suscite en elle-même cette classification– impose un premier constat: une ligne de partage nette sépare deux genres de masques et les oppose clairement. D'un côté, des figures d'hommes, adolescents ou mûrs, imberbes ou barbus, représentant des guerriers dans leur aspect «normal» de κοῦροι et d'ἄνδρες (nous rangeons dans ce cadre, à côté des types 2 et 3, les prétendus portraits réalistes); de l'autre, des figures qui, contrastant avec ces modèles réguliers du jeune et de l'adulte, présentent une gamme variée d'écarts ou de déviations traduisant la laideur, la vieillesse, la monstruosité, l'horreur, le grotesque –qu'il s'agisse de vieilles ridées et édentées, à la façon de sinistres nourrices, sorcières ou Grées (Γραῖται), de Satyres, plus risibles encore qu'inquiétants, de Gorgones, avec leur face de terreur, ou enfin des diverses formes de Grotesques, aux visages enlaidis, déformés, caricaturés. Les trois catégories de masques les plus significatifs, parce que massivement représentés et même quasi exclusifs après 550 sont: 1) celle du guerrier adulte (l'idéal visé par le jeune à travers l'ἀγωγή); 2) celle des grotesques (exprimant les multiples façons d'altérer ce modèle viril adulte); 3) celle des vieilles (marquant

18. «For the grotesque masks we may note that the series may not in fact begin before 600», écrit J. Boardman, *art. cit.*, p. 6.

19. G. Dickins, «The masks», in *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, ch. V, pp. 163-186.

l'extrême écart, l'altérité maximale sur le triple plan du sexe, de l'âge, du statut).

Il semble qu'une polarité comparable se retrouve dans la série des figurines de plomb représentant des hommes. Il s'agit pour la plupart de combattants, du type hoplite, ou d'archers, ou de musiciens, figurés debout et en marche. Mais il en est aussi qui sont représentés nus, sautant, gambadant, avec une gestuelle désordonnée, très éloignée de la tenue et des postures du guerrier dans la phalange. Des observations analogues peuvent être faites pour les figurines humaines de terre cuite, moulée ou modelée : quelques unes, ithyphalliques, touchent à l'obscène, au grotesque. Même chose pour certaines intailles d'ivoire.

*
* *

Les masques votifs et celles des figurines qui leur font écho posent le problème des rapports entre danses, déguisements, mascarades, pratiques rituelles, au sanctuaire d'*Orthia*. L'essentiel sur ce point a été dit par Bosanquet, R.M. Dawkins, A. Pickard-Cambridge et d'autres. Il n'est pas nécessaire de revenir sur les rapprochements qu'ils ont justement soulignés entre les masques d'*Orthia*, les noms de certains concours, les témoignages d'Aristophane, de Pollux, d'Athénée, sur plusieurs danses laconiennes masquées ou mimétiques.

Il faut seulement répondre à l'objection de portée générale formulée par quelques auteurs. Ces danses vulgaires, nous dit-on, ces mimiques ridicules, parfois obscènes, n'ont ni le sérieux, ni la solennité que devait requérir l'éducation des futurs Égoux; elles étaient du type de celles qu'on réservait aux seuls Hilotes pour en éloigner, par le dégoût et le mépris qu'elles inspiraient, les jeunes qu'on destinait à l'état de citoyens. Quand Platon, ajoute-t-on, rejette, dans *Les Lois*, pour l'éducation de la jeunesse, toute forme de danse qui n'imité pas les mouvements nobles et beaux mais simule, de façon triviale, des attitudes vulgaires et laides, quand il interdit à toute personne libre d'apprendre à mimer par la danse ce qui relève du ridicule et du malséant, qu'il en abandonne l'exécution aux seuls esclaves et étrangers²⁰, le philosophe s'inspirerait directement de l'exemple lacédémonien; son témoignage nous interdirait de supposer que le culte d'*Orthia*, dans sa fonction pédagogique, ait pu faire une place à des mascarades bouffonnes ou à des gesticulations incongrues.

20. Platon, *Lois*, 816 d 2 – e 10.

Accepter ce point de vue, ce serait d'entrée de jeu s'interdire de comprendre la présence des masques au sanctuaire et leur rôle dans le cadre de l'ἀγωγή. L'idéal éducatif de Platon est une chose, les réalités institutionnelles de Sparte en sont une autre. Quand Aristophane évoque la διποδία, le μόθων, le κόρδαξ, quand il campe, dans *Lysistrata*, la jeune femme lacédémonienne rompue, par l'exercice du gymnase, «à se taper les fesses du talon en sautant» suivant la technique d'entrechat nommée βίβασις²¹, quand Pollux, Athénée, Hésychius ou Photius donnent des indications sur des danses laconiennes «terrifiantes» (δειμαλέα), où l'on mimait toutes sortes d'animaux (μορφασμός), sur celles où l'on simulait l'effroi de Satyres (ὑπότρομα), sur des danses indécentes (λαβρότερον, καλλαβίς, σοβάς), violentes et paroxystiques (θερμαυστρίς, τύρβη, τυρβασία, σικινοτύρβη), masquées et mimées (βαρυλλίχα, κυριττοί, δεικηλισταί), –rien ne nous laisse supposer que ces pratiques faisaient l'objet d'un quelconque interdit pour les citoyens et que leur apprentissage était exclu des jeux collectifs de l'ἀγωγή. Au contraire, pour certaines d'entre elles, le rapport est explicitement établi, sinon avec Orthia, du moins avec Artémis et ses cultes.

Au reste, pour se convaincre que l'élite des jeunes Grecs ne devait pas trouver ce genre d'exhibition si déplacée ni juger ces danses indignes d'eux, il suffit de lire, au livre VI d'Hérodote²², le récit du comportement d'Hippocleidès d'Athènes, le jour où Clithène de Sicyone doit choisir, parmi tous les prétendants qu'il a, pour les mieux jauger, hébergés chez lui pendant une année, celui qu'il estime le plus digne d'épouser sa fille. Les jeunes gens, venus de toutes les cités de la Grèce, font étalage de leur compétence «musicale»; chacun rivalise en propos piquants. L'Athénien entreprend de danser. Il demande une table pour s'y exhiber; il exécute d'abord des danses mimétiques laconiennes, puis athéniennes; enfin, mettant la tête sur la table, il «gesticule» les jambes en l'air. Scandalisé et dégoûté par cette «gesticulation» indécente, Clithène annonce alors au jeune homme «qu'il avait, en dansant, jeté son mariage par dessus bord»²³: Gesticuler, c'est χειρονομῶ, la gesticulation, c'est χειρονομία. Or dans le long passage qu'il consacre à la pyrrhique, que tous les Lacédémoniens, précise-t-il, doivent apprendre à partir de cinq ans pour se préparer à la guerre, Athénée signale que si elle a pris de son temps un caractère plus

21. Aristophane, *Lysistrata*, 82; Pollux, IV, 99 sqq.

22. Hérodote, VI, 129.

23. Hérodote, VI, 129-30; Athénée, XIV, 628 d; Plutarque, *De la malignité d'Hérodote*, 33, *Moralia*, 867 a.

modéré et convenable, la pyrrhique ne s'en apparente pas moins à l'origine, par sa gestuelle rapide, heurtée, violente, à la danse satyrique dite σίκιννις. Et il nous livre du coup un autre nom de la pyrrhique, très parlant: χειρονομία, gesticulation²⁴.

Ajoutons que si l'auteur des *Deipnosophistes* rapproche d'une part la γυμνοπαιδική, en raison de son caractère grave et solennel, de la danse tragique et de l'ἔμμελεια, d'autre part la pyrrhique, en raison de son rythme précipité, de sa vivacité et de sa brusquerie, de la danse satyrique et de la σίκιννις, il lie très étroitement l'hyporchématique, pratiquée par les Laconiens, garçons et filles aussi bien, à la danse comique et au κόρδαξ. Comme le κόρδαξ, l'hyporchématique est aux antipodes du digne et du sérieux; elle est pleine de plaisanteries; c'est une danse vulgaire, débridée, pour ne pas dire licencieuse²⁵.

Que ce type de danse ait eu dans le culte une place à certains égards privilégiée, Platon nous en fournit indirectement la preuve. Il distingue, dans sa classification des danses, deux formes opposées d'ὄρχησις²⁶. La première, sérieuse et digne, imite le beau; la seconde, frivole et vulgaire, mime le laid. La «bonne» danse se subdivise elle-même en deux espèces: guerrière, simulant et stimulant l'ἀνδρεία; c'est la pyrrhique. Pacifique, exprimant la σωφροσύνη, c'est l'ἔμμελεια. Toutes deux sont recommandées: elles concourent à la formation du bon citoyen alors que toute forme de danse vulgaire et frivole est condamnée. Cependant il y a un «reste»: il existe un type de danse qu'on ne saurait ranger dans la catégorie du vulgaire sans qu'on puisse pour autant l'accepter dans une des deux formes de danse sérieuse et digne. «Toute danse bacchique et les autres danses qui s'y rattachent, où sous les noms de Nymphes, de Pans, de Silènes et de Satyres, on mime, dit-on, des gens ivres et où l'on accomplit des purifications et des initiations, –tout ce genre n'est facile à définir ni comme pacifique ni comme guerrier, ni de quelque façon qu'on voudra. La plus juste manière de le définir serait, à mon avis, de le mettre à part tant de la danse guerrière que de la pacifique et de déclarer que ce n'est pas là un genre de danse qui convienne à des citoyens; puis, le laissant là sans y toucher désor-

24. *Deipnosophistes*, XIV, 631 c.

25. *Ibid.*, 630 e. Dans *De la danse*, 10-11, Lucien note qu'à Sparte «lés jeunes gens, se suivant à la file, exécutent des figures de toutes sortes en observant la mesure; ce sont tantôt des figures guerrières, tantôt, un instant après, des figures de danse chères à Dionysos et Aphrodite. En effet la chanson qu'ils chantent en dansant est une invitation à Aphrodite et aux Amours de s'ébattre et danser avec eux».

26. *Lois*, 814 e sqq.

mais, nous tourner vers la danse guerrière et la danse pacifique, lesquelles, sans contestation possible sont nôtres»²⁷.

Ces danses qui, par leur place dans le culte et leurs implications religieuses, se situent en marge des critères moraux et esthétiques sur lesquels Platon entend fonder sa dichotomie entre bonnes et mauvaises danses, contraignant ainsi le philosophe à les mettre entre parenthèses pour les écarter sans avoir à justifier sa condamnation, ce sont précisément celles dont l'usage s'est maintenu au sanctuaire d'*Orthia* comme dans bien d'autres lieux de culte. L'embarras qu'elles inspirent à Platon constitue un témoignage précieux. Il nous permet de mesurer, si nous étions tentés de l'oublier, la distance qui sépare la théorie d'un philosophe, avec son projet de παιδεία idéale, de la réalité de l'ἀγωγή lacédémonienne avec ses comportements ritualisés à l'autel d'*Orthia*.

*
* *

Mais venons en au problème de fond. Si ces masques votifs rappellent ceux qui étaient effectivement portés au cours de mascarades ou de danses mimétiques, quels rapports entretiennent ces pratiques avec Artémis, dans sa fonction de courotrophe, –quelle place, quel rôle faut-il leur reconnaître dans le «dressage» qui vise à transformer les jeunes en citoyens de plein droit, faisant de chacun d'eux, au terme d'un parcours marqué d'épreuves, un Ὀμοίος, un Égal parmi les Égaux.

Après les travaux de H. Jeanmaire, A. Brelich, P. Vidal-Naquet, on serait porté à répondre que ces masques –Satyres, Gorgones, Vieilles, Grotesques– traduisent l'appartenance des jeunes à cette sphère du sauvage où, sous le patronage d'Artémis, ils demeurent relégués aussi longtemps qu'ils n'ont pas franchi, avec l'ἦβη, le cap qui les fait entrer dans le monde des adultes.

Qu'il y ait dans cette interprétation une part de vérité, nous ne le contesterons pas. Mais elle laisse subsister, nous semble-t-il, des zones d'ombre et sur plusieurs points elle fait problème. Le rôle d'Artémis n'est-il pas, à travers l'ἀγωγή, de désensauvager les jeunes, de les acculturer pour en faire des adultes accomplis? Qu'en est-il à cet égard des masques «normaux»? Plutôt qu'une maîtresse de la nature sauvage, Artémis doit être, selon nous, interprétée comme une puissance des marges, intervenant aux frontières du sauvage et du cultivé pour autoriser le passage du pre-

27. *Ibid.*, 815 c-d.

mier au second sans que soit irrémédiablement remise en cause leur nécessaire –et fragile– distinction²⁸? S'il en est ainsi ne risque-t-on pas de simplifier les choses si l'on pose le jeune et l'adulte comme deux figures en tout point inverses, dont l'une représenterait le sauvage, l'autre le civilisé? Par son genre de vie, son aspect, sa conduite, le jeune se présente effectivement, d'après l'ensemble des témoignages qui nous sont parvenus, sous des traits faisant de lui, à bien des égards, un anti-hoplite, le contraire du guerrier –citoyen adulte²⁹. Mais son statut, plus complexe, ne se définit pas seulement par son écart ou son contraste avec le petit groupe des Ὀμοιοί. Sa sélection dès la naissance par les Anciens à la Λέσχη³⁰, par les nourrices lors de l'épreuve du vin pur³¹, l'éducation qui lui est réservée, son admission à sept ans dans les rangs d'une ἀγέλα, son appartenance, de quatorze à vingt ans, aux diverses classes d'âge soumises à la dure discipline de l'éphébie³² –tout fait de lui, dans la société lacédémonienne, un élu, choisi dès le départ, distingué et perfectionné pendant toute la durée de l'ἀγωγή, de façon à devenir, s'il s'en montre continûment digne, ce à quoi il est des-

28. Cf. Pierre Ellinger, «Le gypse et la boue, I. Sur les mythes de la guerre d'anéantissement», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 29, 1978, pp. 7-35; «Artémis», in *Dictionnaire des Mythologies*, sous la direction de Y. Bonnefoy, Paris, 1981, vol. 1, p. 70; «Les ruses de guerre d'Artémis», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Cahiers du Centre Jean Bérard, IX, Naples, 1984, pp. 51-67; J.-P. Vernant, *Annuaire du Collège de France*, 1980-81, pp. 391-405; 1981-82, pp. 407-419; 1982-83, pp. 443-457. *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, 1985.

29. Cf. Pierre Vidal-Naquet, «Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne», *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1983, pp. 161 et sqq.

30. «Quand un enfant lui naissait, le père n'était pas libre de l'élever; il le prenait et l'apportait dans un lieu appelé λέσχη, où siégeaient les plus anciens de la tribu. Ils examinaient le nouveau-né. S'il était bien conformé et robuste, ils ordonnaient de l'élever et lui assignaient un des neuf mille lots de terre. Si, au contraire, il était mal venu et difforme ils l'envoyaient en un lieu appelé les Apothètes qui était un précipice du Taygète», Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 16, 1-2.

31. «Les femmes ne lavaient pas le nouveau-né, avec de l'eau, mais avec du vin: elles voulaient ainsi éprouver (βάσανόν τινα ποιούμεναι) leur constitution. On dit en effet que ceux qui sont sujets à l'épilepsie et maladifs, sous l'effet du vin pur, meurent de convulsions, tandis que ceux qui ont une complexion saine en reçoivent une meilleure trempe et une vigueur plus grande», *Vie de Lycurgue*, 16, 3. Autre façon d'appliquer la βάσανος ἐν οἴνῳ dont parle Platon; sur ce point, cf. *supra*, note 14.

32. Sur l'organisation en classes d'âge, le jeune étant successivement ῥωβίδας, προμικίζόμενος, μικρίζόμενος, πρόπαις, παῖς, μελλείρη, εἴρη, cf. K.M.T. Chrimes, *Ancient Sparta, A Re-examination of the Evidence*, Manchester, 1949, ch. 3: «The ephobic organisation», pp. 84-136.

tiné et qui l'oppose à la multitude des «autres»: un Spartiate authentique. En ce sens, d'entrée de jeu, il se sépare de la masse de tous ceux qui, exclus de l'ἀγωγή, tenus à l'écart de l'autel d'*Orthia*, ne pourront jamais prétendre au statut de citoyens et resteront toute leur vie confinés dans l'état subordonné et méprisé d'hilote. Le jeune occupe donc, entre l'hilote et le citoyen de plein droit, une position intermédiaire. Il n'incarne pas le «sauvage»; il se tient, pour grandir, à la frontière de deux états contrastés. Par rapport aux hilotes, ces sous-hommes, ces sortes de bêtes³³, il est proche des Ὀμοιοι dont sa vocation est de faire un jour partie. Mais par rapport aux Ὀμοιοι auxquels il s'oppose aussi longtemps qu'il n'est pas encore «dressé» à leur pleine similitude il est proche des Hilotes dont il partage certains aspects de bassesse et d'ensauvagement.

Statut équivoque, ambigu, qui oscille, bascule et change de sens suivant qu'on se place à l'un ou l'autre des deux pôles extrêmes de la société lacédémonienne, laquelle au reste comprend, comme on sait, toute une série d'échelons intermédiaires.

Face aux hilotes, la frontière tend à s'effacer entre les adolescents groupés dans l'ἀγέλα et les hommes faits, réunis en convives des *syssities*; jeunes et adultes forment sur ce plan comme les deux aspects complémentaires d'un même corps social s'opposant en bloc à tout ce qui n'est pas lui; face aux Ὀμοιοι, c'est avec les hilotes que la frontière tend à se brouiller, – les jeunes devant, pour se démarquer des citoyens accomplis, endosser des traits d'altérité les rejetant en deçà du corps civique, hors de ses normes, sur les marges de l'honneur et de la vie civilisée.

On comprend mieux alors que les masques incarnent tantôt le modèle avec lequel le jeune doit s'identifier; tantôt, sous les formes du sauvage et du grotesque, de l'horrible et du ridicule, ces zones extrêmes de l'altérité qu'il faut avoir explorées pour s'en détacher tout à fait; tantôt enfin, sous la forme du masque de Gorgô, cette forme dernière et radicale de l'Autre, cette menace de chaos et de mort, qu'il faut avoir été capable de regarder en face pour devenir un homme.

*

* *

Les glissements et les ambiguïtés dans le statut du jeune lacédémonien sont renforcés par le fait qu'à aucun moment au cours de l'ἀγωγή, l'ἀρι-

33. Selon le témoignage de Théopompe, les Hilotes se comportaient «de façon extrêmement sauvage et rude», παντάπασι ὠμῶς καὶ πικρῶς; *FrGrHist*, 115 F 13.

στεία n'apparaît comme un état stable, où demeurer une fois atteint. Elle constitue un pôle idéal, une exigence d'autant plus impérative qu'elle reste toujours liée potentiellement à son contraire, l'opprobre, le déshonneur, menace sans cesse suspendue au-dessus de chacun. La noblesse n'est pas, à Sparte, pour le jeune, une qualité qu'il possède de naissance mais le prix d'une victoire qu'il lui faut indéfiniment confirmer s'il veut que sa valeur soit reconnue. De même que, dans l'ἀγωγή, l'adolescent doit endurer une série d'épreuves probatoires pour obtenir le droit à une carrière adulte d'honneurs, de τιμαί, le Spartiate peut toujours en être lui-même, au cours de sa vie, exclu et, dans sa déchéance, retomber, comme «trembleur» ou comme célibataire, au-dessous du seuil qui définit l'authentique membre de la Cité³⁴. Seul l'hilote, encore qu'il puisse lui aussi, dans certains cas, s'élever au-dessus de sa propre condition³⁵, se trouve, au moins dans le principe, voué par état, par nature, à ne pas franchir la frontière qui sépare les Égaux, les Semblables, de toute la masse inférieure des «Autres». Aussi ne lui faut-il pas seulement porter, inscrites sur sa personne, bien visibles, les marques de son indignité, exhiber en quelque sorte aux yeux de tous son infériorité congénitale; il doit encore, comme J. Ducat l'a compris³⁶, interioriser cette dégradation au point de se sentir incapable, lorsqu'on le lui demande, de prononcer les paroles, de chanter les poèmes, d'effectuer les mouvements de danse –en bref d'adopter les façons qui sont, en propre, le privilège et la caractéristique de l'homme pleinement homme, du citoyen accompli³⁷.

Dans l'espace dont Artémis est la patronne, le jeune n'est pas, au cours

34. Sur la honte qui s'attache au qualificatif de τρέσας, cf. Hérodote, VII, 231, 4-5. Sur le statut infamant des τρέσαντες, confinés dans une existence pénible et malheureuse, cf. Plutarque, *Lycurgue*, 21, 2; sur leur exclusion des magistratures, leur dégradation civique: Thucydide, V, 34, 2. Plutarque, *Agésilas*, 30, 2-4. Sur le caractère infamant du célibat, le mépris réservé aux hommes non mariés, les humiliations qu'ils devaient subir, cf. *Lycurgue*, 15, 2-4.

35. Sur la participation des Hilotes aux forces armées de Sparte, non seulement pour assurer le service personnel de chaque hoplite, mais comme auxiliaires, voire même, en cas de besoin, comme hoplites, et sur le statut des Νεοδαμώλεις, c'est-à-dire des hilotes émancipés, cf. Pavel Oliva, «Heloten und Spartaner», *Index*, 10, 1981 (publié en janvier 1983), pp. 43-54.

36. «Le mépris des Hilotes», *Annales ESC*, 6, 1974, pp. 1451-64.

37. Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 28, 10: «On raconte que, lors de l'expédition des Thébains en Laconie, les hilotes qu'ils avaient faits prisonniers, ayant été invités à chanter les poèmes de Terpandre, d'Alcman et du laconien Spadôn, s'y refusèrent en disant que leurs maîtres ne le permettaient pas».

de sa formation, réduit au même état d'avilissement; il y touche cependant: ses cheveux rasés font contraste³⁸, comme le bonnet infamant des Hilotes (la κυνέη)³⁹, avec la chevelure qu'au sortir de l'éphébie le Spartiate a le droit et le devoir de garder longue et sans coiffe⁴⁰. Ses pieds nus, l'interdit de tunique qui le frappe (χιτών), son manteau unique, usé toute l'année et en toute saison (ἱμάτιον), la crasse (αὐχμηρός) dont il est couvert, faute de bains et de soins⁴¹, visent, comme les peaux de bêtes que les hilotes ont obligation de porter (διφθέρα, κατωνάκη)⁴², à «enlaidir» son

38. *Ibid.*, 16, 11.

39. Sur la κυνέη ou κυνή, la coiffe en peau de chien ou le bonnet en peau de bête, comme marque distinctive d'une condition servile, inférieure, infamante, cf. J. Ducat, *art. cit.* Selon Myron de Priène, *F.G.H.*, 106 F 2, *FrGrHist*, 106 F 2, Jacoby = Athenée, XIV, 657 d, «on force les hilotes à porter un bonnet en peau de chien». Même usage, à Athènes, pour les esclaves: Aristophane, *Les Guêpes*, 445 sqq.; également, pour les paysans les plus démunis: *Nuées*, 268. Ce type de coiffure est attribué aussi aux barbares, comme les Milyens: Hérodote, VII, 77. Chez Homère déjà, en *Iliade*, X, 333 sqq., Dolon, coiffé d'une κυνέη en peau de martre «a l'aspect d'un vilain, κακός» comme Laërte, en *Odyssee*, XXIV, 231 avec sur sa tête une κυνέη en peau de chèvre, ferait penser à un esclave, n'étaient sa figure et sa prestance.

40. «A ceux qui sortaient de l'éphébie Lycurgue enjoignit de porter les cheveux longs dans l'idée qu'ils paraîtraient ainsi plus grands, plus nobles, plus terribles», Xénophon, *Rép. Lacéd.*, II, 3; cf. aussi Hérodote, I, 82; Platon, *Phédon*, 89 c; Plutarque, *Lycurgue*, 22, 1; *Lysandre*, 1. A l'opposition jeune-adulte, marquée par le contraste: tête rasée-cheveux longs répond l'opposition hilote -citoyen marquée par le contraste: κυνή- tête nue. Il est bien significatif, à cet égard, que dans les trois traditions différentes de la fondation de Tarente, après le complot des *Parthénies* (cf. sur ces traditions P. Vidal-Naquet, «Esclavage et gynécocratie», *Le Chasseur noir*, pp. 278 sqq.), les Parthénies, ces «fils de jeunes filles» dont les pères ne sont pas vraiment des hommes, soit parce qu'ils sont des «trembleurs», soit parce qu'ils sont des «jeunes», soit parce qu'ils sont des hilotes—trois catégories qui en quelque façon se recourent—décident de déclencher l'attaque contre les citoyens de Sparte à la fête des Hyacinthies, sur le signal que donnerait l'un d'entre eux. Or ce signal, d'après Antiochos, c'est «le moment où Phalathos [l'un des conspirateurs] coifferait sa κυνή. Les citoyens libres, composant le *démos*, se reconnaissaient en effet à leurs cheveux», Strabon, VI, 3, 2, 13-15. Le même détail se retrouve dans la version d'Éphore: «les *Parthénies*, faisant alors cause commune avec les hilotes, ceux-ci conspirèrent contre leurs compatriotes et convinrent entre eux qu'un bonnet laconien hissé sur l'agora donnerait à tous le signal de l'attaque», Strabon, VI, 3, 3, 19-22.

41. Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 16, 12-14.

42. Comme le rappelle J. Ducat, *art. cit.*, p. 1455, les textes concernant cet «uniforme» infamant, à Sparte et dans d'autres cités, ont été rassemblés par Jacoby, (*FrGrHist*, II B, pp. 382-3, en commentaire à 115 F 176). Rapprochant la κατωνάκη, portée par des dépendants ruraux à Sicyone, de la tenue des hilotes lacédémoniens, Pol-

corps, à déprécier sa personne, à lui donner l'apparence sordide d'un vilain. Deux exemples caractéristiques à ce sujet: la description de Laërte, dans l'*Odyssée* d'abord; avec ses haillons sordides (ἀεικέα) son bonnet de peau (κυνέη), sa saleté (αὐχμεῖς) on dirait un esclave⁴³. La tenue imposée aux τρέσαντες, aux trembleurs ensuite, comme signe de leur déchéance, comme marque d'un statut qui les rapproche désormais aussi bien des jeunes que des hilotes: «Ils doivent se résigner à sortir sales (αὐχμηροί) et en tenue humiliante, à porter des manteaux rapiécés et de couleur sombre, à ne se raser qu'une partie de la barbe en laissant pousser le reste»⁴⁴.

lux (VII, 68) note que cette vêtue obligatoire pour certaines catégories d'«inférieurs» visait «à ce qu'ils aient honte de descendre en ville». L'opposition entre la χλαῖνα, le manteau de laine, marque d'un statut civilisé, et la κατωνάκη, faite de la peau d'un animal écorché, marque de «sauvagerie» ou de «rusticité», est spécialement nette en Aristophane, *Lysistrata*, 1150-56. Lysistrata s'adresse aux Athéniens pour leur rappeler que les Lacédémoniens les ont assistés pour les débarrasser d'Hippias et de la tyrannie. «Ne savez-vous pas que les Laconiens, quand vous portiez la casaque servile (κατωνάκη) vinrent en armes... qu'ils vous rendirent la liberté et, au lieu de la κατωνάκη, firent reprendre à votre peuple le manteau de laine (χλαῖνα)?»; cf. encore *Assemblée des femmes*, 721-4. Sur la διφθέρα, vêtue elle aussi brute, non tissée, comme marque d'un statut inférieur, juvénile, servile, rustique ou barbare, cf. Aristophane, *Nuées*, 68 sqq.; *Guêpes*, 445. Entre la tenue du jeune, celles de l'esclave, du chevrier, du barbare, scythe ou autre, il y a des interférences: il s'agit toujours de se démarquer, d'entrée de jeu, par son apparence du citoyen et de l'homme de la ville; cf. Théognis, 54 sqq., avec les remarques de Françoise Frontisi-Ducroux, «L'homme, le cerf et le berger», *Le Temps de la Réflexion*, 4, 1983, p. 72-3. Sur la βαιτή, la σισύρα ou les σισύρναι, vêtements de peaux écorchées, dans l'usage scythe, cf. Hérodote, IV, 64 et 109. Sur ces glissements ou recouplements, dans la représentation figurée, entre l'image du jeune éphèbe et celle du «barbare», cf. François Lissarrague, *Archers, peltastes, cavaliers. Aspects de l'iconographie attique du guerrier*, Thèse de 3ème cycle, EHESS, 1983, pp. 205-10. Notant l'étrangeté de la coiffure des Abantes d'Eubée (cheveux longs, comme les adultes de Sparte, sur le derrière de la tête, mais rasés, comme les jeunes, par devant), Denise Fourgous y repère un des signes d'une marginalité qui les rapproche à la fois de certains peuples barbares, des Courètes et des adolescents d'Athènes au cours de l'éphébie. Leur coiffure anémique et la robe longue dont ils sont vêtus traduisent, écrit D. Fourgous, «l'indétermination du statut ethnique, culturel, sexuel de ces peuples qui oscillent entre Grecs et Barbares, civilisés et sauvages, masculin et féminin»: «Gloire et infamie des seigneurs de l'Eubée», *Métis*, II, 1987, pp. 5-29. L'indétermination joue aussi entre adolescents et hommes faits.

43. *Odyssée*, XXIV, 227 sqq.

44. Plutarque, *Agésilas*, 30, 4. Saleté, haillons, comme les jeunes. La différence consiste en ceci: les jeunes ont le crâne rasé quand les citoyens portent les cheveux longs; les «trembleurs» doivent rester à demi barbus (ce qui ajoute au ridicule et les distingue des authentiques vieillards) alors que les citoyens, menton et joues rasés, sont entière-

Comment faut-il comprendre cette barbe à demi rasée? Serait-ce –au sens fort– qu'ils ont une joue rasée, l'autre barbue? Ou –au sens faible– qu'ils laissent leur barbe pousser sur les deux joues, mais à moitié seulement, de sorte que sans être imberbes comme les jeunes gens ils ne sont pas non plus complètement barbus, comme les vieillards? Un passage d'Hérodote, que nous a rappelé Ann Carson, prouve sans ambiguïté qu'il faut l'entendre au sens fort et qu'en imposant aux «trembleurs» cette obligation, on entend défigurer leur visage, imprimer sur leur face la marque visible de l'infamie qui frappe leur personne. En II, 121, Hérodote raconte comment un des voleurs du trésor de Rhampsinite réussit à récupérer le cadavre de son frère et complice, dont il avait coupé la tête pour qu'on ne puisse l'identifier: il enivre et endort les gardiens que le roi a chargés de veiller sur la dépouille. Mais avant de filer en emportant le corps avec lui, par dérision à l'égard des gardes dont il veut se venger, il leur rase à tous la joue droite, ἐπι λύμη, par insulte. Λύμη, λυμαίνομαι, sont les termes qui désignent les sévices qu'on fait subir à un vivant ou à un mort, pour le déshonorer et l'outrager.

Les hilotes, quand ils servent dans l'armée, n'ont pas droit, en règle générale, à la tenue hoplitique; équipés à la légère (ψιλοί), ils ne disposent que d'épée courte, poignard et dague (ἐγχειρίδιον, ξυήλη, δρέπανον)⁴⁵: l'armement réservé aux jeunes pendant le temps de l'éphébie⁴⁶. Sur

ment imberbes. Ajoutons qu'à Sparte la jeune épousée, au jour de ses noces, a aussi le crâne rasé, ce qui la démarque à la fois de la παρθένος, la vierge, à la chevelure flottante, et de son époux, non moins chévelu, dans sa condition d'adulte, que la jeune fille avant le mariage.

45. Sur ces armes courtes, impliquant un mode de combat tout autre que dans l'affrontement hoplitique, adaptées au coup de main, à l'embuscade, à l'attaque par surprise, à l'égorgement de l'adversaire dans le corps à corps, cf. par exemple Hérodote, I, 12; Thucydide, IV, 110, 2; III, 70, 6 en ce qui concerne les ἐγχειρίδια. La ξυήλη est glossée par Hésychius: une épée courte que certains nomment δρέπανον. Dans l'*Anabase*, IV, 7, 16, parlant des Chalybes belliqueux, Xénophon rapproche l'arme de ces hommes, qui égorgent l'ennemi avant de lui couper la tête, de la ξυήλη spartiate. En IV, 8, 25 il évoque le cas d'un Lacédémonien exilé pour avoir, enfant, tué un autre enfant avec sa dague, ξυήλη. Ἐγχειρίδια et δρέπανα sont souvent associés comme armes des ψιλοί, des troupes légères, et des barbares Cariens et Lyciens, cf. Hérodote, IV, 92 et 93. Dans le combat qui oppose Onésilaos au général perse Artybios, combattant à cheval, c'est l'écuyer d'Onésilaos, un Carien, qui, d'un coup de δρέπανον, tranche les jarrets du cheval, Hérodote, V, 111-112.

46. Sur les stèles qui, au sanctuaire d'*Orthia*, commémorent la victoire d'un jeune au παιδικὸς ἀγών, figure avec le nom du vainqueur, une petite faucille de fer fixée à la pierre, à la fois dédicace à la déesse et récompense consacrant le succès de l'heureux

d'autres chapitres, la confrontation n'est pas moins instructive. Hilotes et jeunes sont également soumis à d'incessants et durs travaux, *πόννοι*. Ceux qui sont imposés aux hilotes rentrent dans le cadre général des mesures prises à leur égard pour consacrer leur *ἀτιμία*, leur indignité. Mais si l'on en croit Xénophon, dès l'*ἀγέλα*, le petit garçon est lui aussi dressé à peiner le ventre vide; quant à l'adolescent il doit supporter de continuel travaux, ignorer le loisir⁴⁷. Cependant, des hilotes aux jouvenceaux, la finalité s'inverse de cette existence livrée aux *πόννοι*. Pour les premiers, elle est, comme de porter sa charge pour un âne ou de tirer l'araire pour un bœuf, la manifestation d'un état sous-humain, d'une nature faite pour la servitude. Pour les seconds, une épreuve temporaire au cours de laquelle ce qui constitue, pour les hilotes, comme la signature définitive de leur *ἀτιμία*, leur opprobre, devient la condition indispensable pour accéder dans le futur aux honneurs et à la gloire⁴⁸.

*
* *

Il n'en va pas autrement pour le fouet. L'homme libre, le citoyen, pour un Grec, ne peuvent être fouettés. L'hilote y est soumis, sans raison, sans justification, selon le bon plaisir des maîtres, moins pour le punir que pour lui prouver, pour le convaincre qu'il est né et fait pour le fouet⁴⁹. Le fouet accompagne aussi, tout au long de sa carrière de jeune, le futur citoyen de Sparte. A l'horizon de sa première enfance surgissent, aux côtés du *παιδονομήτης*, les *μαστιγοφόροι*, les porteurs de fouet⁵⁰. Les jeunes sont châtiés

concurrent. Cette petite faucille, le *δρέπανον*, a été parfois interprétée comme un instrument agricole, évoquant Artémis comme déesse de la fécondité. Le lien, souligné, par plusieurs textes et confirmé par Hésychius entre *δρέπανον*, *ξηγήλη*, *ἐγχειρίδιον*, montre qu'il s'agit, au contraire, d'une arme, d'une de ces épées courtes et courbes, du type de la *μάχαιρα* (Cf. *Lycurgue*, 19, 4), dont se servaient les jeunes, en particulier dans la cryptie, pour égorger par surprise les hilotes. Plutarque précise que les cryptes, envoyés dans la campagne, pour cet égorgement (*ἀποσφάζω*) n'avaient sur eux pour toute arme que des *ἐγχειρίδια* (*Lycurgue*, 28, 3). Nous avons, à la note précédente, noté les rapports entre *ἐγχειρίδια* et *δρέπανα*.

47. *République des Lacédémoniens*, II, 5, et III, 2.

48. Pour les hilotes, Myron de Priène, *FrGrHist*, 106 F 2, Jacoby = Athénée, XIV, 657 d; pour les jeunes, *Rép. Lacéd.* III, 3.

49. Myron de Priène, *loc. cit.*.

50. *Rép. Lacéd.*, II, 2. En ce qui concerne les «trembleurs» on notera que «qui les rencontre peut les frapper autant qu'il veut», Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 30, 3.

du fouet, quand ils ont commis une faute, pour leur apprendre à obéir, à respecter ce qui est au-dessus d'eux: leur chef, leurs aînés, la loi. Fouetter ainsi l'élite de la jeunesse libre, appliquer un traitement infamant à ceux qu'on prépare aux plus hautes dignités de l'État, c'est, du point de vue grec, plus qu'un paradoxe ou une contradiction logique: un scandale⁵¹. Aussi les récits plus ou moins fabuleux ne manquent pas pour prétendre, tantôt que les matrones fouettent les garçons encore célibataires en les forçant à tourner autour d'un autel⁵², tantôt que les jeunes gens devaient tous les dix jours comparaître nus, en public, devant les éphores: ceux qu'on jugeait trop gras, mous et flasques, étaient frappés à coups de fouet, les autres comblés d'éloges⁵³. Des témoins plus fiables, comme Xénophon, Pausanias, Plutarque, donnent des indications plus précises et, dans leur limitation, plus instructives. Ils retiennent, pour l'essentiel, deux occurrences en ce qui concerne la flagellation des jeunes. En premier lieu on leur donne le fouet quand ils sont pris en train de voler. Non pour les punir d'avoir, en volant, violé un interdit, pour leur apprendre à respecter ce à quoi ils n'ont pas droit, comme on ferait pour un hilote. Au contraire, on les fouette pour s'être laissé prendre, pour n'avoir pas su remplir avec succès ce rôle de voleur dont on leur fait, en tant que jeunes, obligation⁵⁴. C'est sur ordre de l'εἰρήν que les adolescents affamés, tels des bêtes de proie, des animaux sauvages, se glissent dans les syssities pour y ravir sans qu'on les voit, leur nourriture, déroband ainsi, pour manger, ce que chaque adulte doit apporter avec soi en écot comme contribution au repas commun des citoyens⁵⁵. A cet égard, les jeunes vont donc bien au-delà des hilotes, sinon dans la bestialité, du moins dans la sauvagerie. Vivant de rapines, il leur faut faire preuve de ruse et de dissimulation autant que de vigueur, de rapidité et de sang froid. En eux, le fouet ne châtie pas la faute du vol et sa bassesse; il dénonce l'indignité de l'échec, la maladresse ou la pusillanimité de celui qui n'a pas su acquérir, comme on l'exigeait de lui, les dangereuses qualités d'un prédateur. A l'hilote la peine de la flagellation rappelle, avec son infâmie, qu'il doit toujours rester à sa place. Au jeune,

51. Cf. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, VI, 20: «Les Grecs n'ont-ils pas honte de voir fouetter publiquement ceux qui seront un jour leurs chefs ou d'avoir pour chefs des gens qui ont été fouettés en public?.. Tu ne traites pas les dieux des Grecs en sages si tu leur attribues la responsabilité du fouet dans la formation de la liberté».

52. Cléarque de Soles, in Athénée, XIII, 555 c.

53. Elien, *Histoires variées*, 7.

54. Xénophon, *Anabase*, IV 6, 14-15; Isocrate, *Panathénaïque* (XII), 211.

55. Xénophon, *Rép. Lacéd.*, II, 6-9. Plutarque, *Lycurgue*, 17, 5-7; *Coutumes des Spartiates*, 12, *Moralia*, 237 e.

qu'il est passible d'un traitement d'infâmie tant qu'il n'a pas fait siennes cette férocité, cette roublardise, cette détermination brutale dont il a besoin s'il veut qu'on l'accepte un jour au nombre des hommes.

En second lieu on fouette les jeunes à l'autel d'*Orthia*. Le vol semble, cette fois encore, avoir eu, au moins à l'origine, son rôle à jouer en cette occasion. Le texte de Xénophon⁵⁶, évoque en effet un ἀγών rituel entre deux groupes de jeunes: le premier, en embuscade à l'autel⁵⁷, met son point d'honneur à ravir le plus grand nombre possible de fromages parmi ceux qui ont été déposés sur l'autel d'*Orthia*; le second, à grands coups de fouet, frappe les voleurs pour les empêcher de réussir⁵⁸. La victoire –et la gloire– revenaient à celui qui était parvenu, malgré les coups de fouet, à dérober à la déesse plus d'offrandes de fromages que ses compagnons. Dans ce contexte, contrairement au précédent, le fouet ne sanctionne plus, pour stigmatiser sa nullité, le voleur maladroit incapable d'opérer sans se faire prendre; il joue comme un obstacle à vaincre, une douloureuse épreuve d'infâmie qu'il faut accepter d'affronter pour obtenir, avec le butin dérobé, la récompense d'une célébrité durable. Le dessein de Lycurgue, en instituant cette pratique à l'autel d'*Orthia*, était, précise en effet Xénophon, «de montrer qu'une brève souffrance peut apporter la joie d'une longue gloire»⁵⁹. Encore faut-il ajouter, et Xénophon n'y manque pas, que les jeunes gens les plus rapides, adroits et audacieux –les mieux doués pour le vol– ont précisément toute chance de recevoir le moins de coups. Si le fouet menace chacun de façon égale, il atteint surtout les mous et les lents: les mauvais voleurs. Tant qu'à jouer les hors-la-loi, il vaut donc mieux, tout compte fait, endosser le rôle du Renard rusé, du Loup féroce, deux bêtes qui ont le vol dans le sang. On retrouve ainsi le premier cas de figure.

Ni Pausanias, ni Plutarque, ni aucun autre auteur ne reprennent cette

56. *Rép. Lacéd.*, II, 9.

57. Sur la βωμολοχία dans ses rapports avec l'embuscade à l'autel, cf. Françoise Frontisi-Ducroux, «La *Bomolochia*: autour de l'embuscade à l'autel», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Cahiers du Centre Jean Bérard, IX, Naples, 1984, pp. 29-49.

58. Cf. au sanctuaire d'Artémis, à Samos, un scénario comparable de vol rituel de nourriture par un groupe de jeunes garçons, réfugiés dans le lieu saint. Des chœurs de garçons et de filles ont obligation de leur apporter des gâteaux de sésame et de miel que les reclus doivent dérober pour se nourrir, Hérodote, III, 48. Le rapprochement est fait par Herbert Jennings Rose, «Greek Rites of Sealing», *Harvard Theological Review*, 34, 1941, pp. 1-5.

59. *Rép. Lacéd.*, II, 9.

tradition du vol des fromages à l'autel. La flagellation est présentée par ces témoins comme une épreuve d'endurance (le καρτερίας ἀγών d'une des inscriptions, concours dont les βωμονῖκαι mentionnés sur six autres pourraient être les vainqueurs), imposée à tous les jeunes gens au cours ou au terme de l'éphébie. La cérémonie avait un caractère suffisamment dramatique et impressionnant, dans son étrangeté, pour qu'à l'époque romaine on édifie, face à l'autel, un théâtre dont les gradins permettaient à un vaste public d'assister au spectacle. Selon Pausanias⁶⁰, c'est la prêtresse d'Artémis *Orthia* qui, tenant en mains le fameux ξόανον ramené par Oreste, découvert par Astrabacos et Alôpécoc, dirige et ordonne la flagellation. L'idole, en raison de sa petite taille, est légère; mais s'il arrive qu'au cours de l'épreuve rituelle les fouetteurs, émus par la beauté d'un des adolescents ou intimidés par la haute naissance d'un autre, en viennent à les ménager, le ξόανον s'alourdit et la prêtresse fait grief aux fouetteurs de ce que sa charge la contraint à ployer sous le poids en direction du bas. La fonction d'*Orthia* n'est-elle pas, comme son nom l'indique, de faire, quand elle est satisfaite, «lever droit sur leurs pieds les jeunes»⁶¹, de les faire croître en hauteur, légers et sveltes, le corps grandissant avec l'âge sans s'épaissir ni s'alourdir⁶²? Le fouet ne devait donc épargner personne; le concours n'était pas de la frime ni les coups distribués pour rire. Épreuve d'endurance, de fermeté. C'est peu dire. Plutarque explique que de son temps encore, «on a vu beaucoup d'éphèbes expirer sous les coups à l'autel d'*Orthia*»⁶³.

Comme ce jeune garçon qui avait préféré se faire déchirer les entrailles plutôt que de laisser voir le petit renard qu'il avait, pour le voler, dissimulé sous son manteau, les éphèbes devaient montrer assez de force d'âme pour supporter la douleur jusqu'à en mourir. «Ils étaient déchirés à coups de fouet (ξαινόμενοι μάστιγι), pendant toute la journée à l'autel d'Artémis *Orthia*, souvent jusqu'à en mourir, précise encore Plutarque; ils le supportaient joyeux et fiers (ίλαροι και γαῦροι), rivalisant pour la victoire à qui d'entre eux supporterait le plus longtemps et davantage d'être frappé. Et celui qui l'emporte, a le plus grand renom. Cette compétition est appelée διαμαστίγωσις; elle a lieu chaque année»⁶⁴.

Telle qu'elle est ainsi décrite, la cérémonie a pris une signification sans

60. Pausanias, III, 16, 10-17.

61. *Hymne homérique à Artémis*, 124 sqq; *Scholie à Pindare, Olympiques*, III, 54; *Etym. Magnum*, 631, 2 sqq.

62. Xénophon, *Rép. Lacéd.*, II, 5; Plutarque, *Lycurgue*, 17, 7-8.

63. *Lycurgue*, 18, 2.

64. *Coutumes des Spartiates*, 40, *Moralia*, 239 d.

équivoque. Le vainqueur n'est plus celui qui parvient, en dépit du fouet et en tachant de l'éviter, à ravir le plus de fromages. C'est celui qui, sous le fouet, sans broncher, s'offre le plus longtemps aux coups les plus durs. La victoire, la gloire et peut-être, s'il s'agit du concours final clôturant l'éphébie, l'entrée dans le monde des adultes, dans la voie des honneurs, s'obtenaient donc au prix d'un traitement public que son caractère ignominieux réservait normalement aux hilotes et dont l'infamie se donnait directement à lire sur le corps des jeunes par les stigmates qu'en déchirant leur peau y laissait inscrits la griffe des fouets⁶⁵.

Comment rendre compte de ce paradoxe? Les mots clés, pour le comprendre, sont *ἰλαροί* et *γαῦροι*. Rire sous le fouet, se gausser de ses coups, mettre son point d'honneur à en redemander, tirer fierté et orgueil d'un traitement ignominieux, c'est inverser le sens de la flagellation, en apportant la preuve qu'on est au-delà de l'humiliation et de l'infamie, qu'elles ne sauraient vous atteindre, qu'on s'est séparé de ceux qui subissent le fouet dans la passivité et la honte comme un châtement fait pour eux et à leur mesure. La victoire à l'épreuve du fouet accomplit le jeune en adulte, non seulement parce qu'elle marque l'exceptionnel courage qu'il a su acquérir dans l'*ἀγωγή*, mais parce qu'elle confirme sa rupture avec cette longue période de maturation où, proche encore de l'hilote, il relevait comme lui du fouet. De sorte qu'en triomphant à l'épreuve du fouet, en désamorçant sa charge d'ignominie pour en faire un exploit dans un concours de valeur, le jeune assure aussi sa victoire sur l'hilote dont il se démarque à jamais. En ce sens cette épreuve en rappelle une autre, non moins singulière. Chaque année, lors de la cryptie, les éphèbes doivent tuer des hilotes. Ils ne les mettent pas à mort en les affrontant en combat régulier. Dispersés et dissimulés pendant le jour, avec pour seule arme un poignard, ils les égorgent en attaquant de nuit, par trahison, ceux qu'ils pouvaient surprendre à l'improviste sur les chemins ou en exterminant, dans les champs, les plus forts et les meilleurs d'entre eux⁶⁶. Se couvrir les mains du sang des hilotes, non à la loyale, comme il conviendrait à un adulte, à un citoyen, à un hoplite, mais à la façon d'un hors-la-loi ou d'une bête sauvage, c'est bien entendu démontrer que les hilotes sont réellement des inférieurs, qu'on l'emporte sur l'élite d'entre eux jusque dans leur

65. On notera que le verbe *ξάινω*, déchirer, griffer, est celui qui, dans les récits étiologiques de l'*ἄρκτεία*, au sanctuaire attique de Brauron, désignait les griffures opérées par l'ourse sur le visage de la petite fille imprudente.

66. Plutarque, *Lycurque*, 28, 3-8; cf. aussi Platon, *Lois*, 633 b, et la scholie à ce passage; Héraclide de Pont, *F.H.G.*, II, 210.

domaine, en employant leurs armes et leurs méthodes mais c'est aussi, c'est surtout tracer entre eux et soi une frontière désormais infranchissable, rompre avec toute les connivences qui unissaient encore votre statut au leur, sauter le pas, basculer de l'autre côté⁶⁷.

*

* *

Masques, déguisements, danses, prêtent, croyons-nous, à des remarques analogues. La laideur de ces faces grotesques, ridicules et horribles, la bassesse de danses vulgaires, débridées, licencieuses – c'est le lot qui appartient en propre aux hilotes. Ils n'ont pas à se masquer de laideur, à mimer la bassesse, elles leur collent à la peau. Quand on les exhibe en public, saoulés de vin pur, incapables de se contrôler, «chantant des chansons et dansant des danses vulgaires et ridicules»⁶⁸, c'est le fond de leur nature qu'ils offrent en spectacle; dans leur mimique Indigne se livre la vérité de leur personne. Aussi, même quand aucun Spartiate n'est là pour les surveiller et les châtier, sont-ils hors d'état de «chanter des poèmes de Terpandre ou d'Alcman», que tout vrai Spartiate connaît par cœur. Dans l'intimité de leur être, ils se sentent trop différents des "Ομοιοι, trop inférieurs, pour envisager même de singer leurs usages.

Ce qui est chez l'hilote un état permanent, la forme normale de son existence, le jeune y participe comme une période probatoire, une phase préliminaire qu'il faut avoir traversée pour s'en détacher entièrement. Dans la position liminale où il est situé, le jeune apprend à la fois les conduites, les danses, les chants, les propos et façons de parler «cultivés» par où se reconnaissent le véritables "Ομοιοι⁶⁹, et les comportements inverses, marqués par la déviance, l'anomalie, la laideur, la bassesse, la vulgarité, la sauvagerie. Davantage il pousse ces traits à la limite, jusqu'à la caricature, le grotesque, l'horreur, non pour les endosser définitivement, pour les faire siens, mais pour les simuler un moment, en un jeu rituel, une mascarade cérémonielle. Il expérimente ainsi tout ensemble l'autre et le même, la différence et la similitude, dans leurs formes extrêmes, leur incompatibilité maximale, de façon qu'en se cotoyant l'écart et la règle, le repoussoir et le modèle, la honte et la gloire, rapprochés et confrontés, se trouvent plus clairement distincts.

67. Ces connivences entre hilotes et jeunes apparaissent particulièrement dans l'épisode du complot des *Parthénies*, Strabon, VII, 3, 2 et 3; cf. *supra*, note 40.

68. Plutarque, *Lycurgue*, 28, 9-10.

69. *Ibid.*, 12, 6-8 et 19, 1.

Aussi l'ἀγωγή ne saurait-elle, si rigoureuse qu'en soit le régime, conduire le jeune comme l'hilote à intérioriser son déshonneur, à vivre son infériorité de statut sur le mode d'une bassesse originelle, d'une déchéance irrémédiable. Certes il est méthodiquement dressé à reconnaître son état de sujétion, à obéir à tous ceux –et ils sont nombreux– qui ont sur lui autorité, le tiennent sans cesse à l'œil, peuvent le châtier à tout moment. Situés au-dessus de lui dans la hiérarchie sociale, le βουαγός, l'εἰρήν, l'adulte, le vieillard, pour ne pas parler des magistrats, lui imposent une domination qui le place, tout au long de l'ἀγωγή, dans un rapport d'inégalité foncière et de quasi servitude. A l'égard de ces supérieurs le jeune doit éprouver respect et admiration, faire preuve de timidité, réserve et modestie, manifester son entière soumission. Mais la conscience de son infériorité reste liée à une période d'épreuves probatoires au cours de laquelle, à ses propres yeux, il n'est pas encore lui-même; elle va de pair avec un esprit de compétition développé systématiquement sur tous les plans, une attitude permanente de rivalité. Le caractère du jeune se trouve ainsi façonné à l'inverse de celui de l'hilote. A la passivité de l'un, à son acceptation résignée d'une infamie native, se substitue, chez l'autre, la volonté tendue et tenace de sortir d'un état d'humilité et de bassesse provisoires, d'inverser son statut, de trouver sa revanche en passant du côté de ceux qui incarnent tous les pouvoirs et tous les honneurs. L'habitude de se soumettre est orientée, dans l'ἀγωγή, de telle sorte qu'elle débouche sur la résolution de faire mieux que ceux dont on subit la contrainte, de dépasser le jour venu les aînés dans cela même qui vous les fait craindre et respecter quand on est jeune. Aux Hyacinthies, les Spartiates étaient répartis en trois chœurs, suivant la catégorie d'âge. Les deux premiers, vieillards et adultes, célébraient en leurs chants leur valeur, leurs exploits, passés ou présents; le troisième, celui des jeunes, proclamait à la face des Anciens sa certitude d'être un jour «bien meilleurs» que ceux auxquels on leur imposait de se rendre «semblables»⁷⁰.

70. *Ibid.*, 21, 3. Parmi ceux qui «n'étaient pas au nombre des Ὅμοιοι» mais dont l'âme était énergique, qu'ils fussent hilotes, νεοδαμώδεις, perièques, ou ὑπομειονες, certains réagissaient, face à la situation subalterne et humiliante où l'on voulait les maintenir, comme les jeunes; tel fut le cas de Cinadon. Après son arrestation, quand les éphores lui demandèrent quel était son but en montant sa conjuration, il répondit: «C'était pour n'être à Lacédémone l'inférieur de personne». Cette réponse convenant à un jeune, non à un hilote ou à quiconque de statut analogue, il ne restait plus qu'à lui faire faire le tour de la ville, avec ses complices, à coups de fouet (Xénophon, *Helléniques*, III, 3, 5-11). Dans un passage de *La Politique* consacré aux cités «où les honneurs ne sont le partage que d'un petit nombre», Aristote fait le rapprochement entre Cinadon, forte per-

La position frontière qu'occupe le jeune Spartiate, entre les hilotes et les Ὀμοιοι oblige à nuancer chaque trait du tableau, à équilibrer une affirmation par son contraire. Nous avons dit que chaque jeune, au cours de l'ἀγωγή, est continuellement sous le regard d'autrui, épié, contrôlé, jugé, puni: par le pédonome, le βουαγός, l'εἰρήν, les adultes, les vieillards, tous ses camarades. Pas un seul endroit, pas un seul instant où le fautif ne trouve quelqu'un prêt à le réprimander et le châtier⁷¹. L'œil de la cité, multiplié, est sans cesse posé sur lui. Mais en même temps on lui impose une conduite de cache, de dissimulation, de secret, qui s'achève et culmine dans la cryptie: ne pas être vu, voler furtivement, se glisser inaperçu dans les jardins et les banquetts, se terrer le jour pour attaquer de nuit, ne jamais se faire prendre, préférer la mort à l'aveu du vol, même si le vol fait partie de votre rôle obligatoire.

Même tension, même ambiguïté en ce qui concerne l'émulation. Chacun veut l'emporter pour soi, avoir le prix, être le meilleur dans une lutte où, parfois, comme au Platanistas, tous les coups sont permis. Il faut donc se distinguer personnellement dans ce concours permanent pour la gloire et l'honneur. Mais en même temps on forme les jeunes, nous est-il dit, «à ne vouloir ni savoir vivre en leur particulier (κατ' ἰδίαν), à toujours faire corps comme des abeilles, comme pelotonnés tous ensemble autour du chef», à se donner tout entier à la patrie, à n'avoir d'existence qu'en groupe, par et pour la cité⁷². Cette ambivalence des conduites d'émulation –chacun pour soi, tous pour l'équipe– se marque jusque dans la bataille forcenée que se livrent au Platanistas les deux μοῖραι, les deux groupes concurrents, d'ephèbes: «Ils combattent avec les mains et en s'élançant sur l'adversaire à coups de pied; ils mordent, ils s'arrachent les yeux; l'homme combat l'homme de la façon que je viens de dire; mais c'est en groupe (ἄθροοι) qu'ils foncent violemment pour se pousser et se faire tomber dans l'eau»⁷³.

On les dresse à l'obéissance par l'habitude de désobéir, sur ordre, aux règles qui définissent dans la vie adulte, la bonne conduite. Pour se débrouiller tout seuls dans toutes les situations, ils n'hésitent pas à τολμᾶν καὶ πανουργεῖν, à utiliser l'audace et la ruse⁷⁴, à κακουργεῖν, à faire le

sonnalité «qui n'avait pas de part aux honneurs», et les *Parthénies*, fils des Ὀμοιοι, surpris à conspirer avant d'être envoyés coloniser Tarente (V, 7, 2, 1306 b).

71. Cf., par exemple, *Lycurgue*, 17, 1.

72. *Ibid.*, 25, 5.

73. Pausanias, II, 14, 8.

74. *Lycurgue*, 17, 6.

mal⁷⁵, comme des vauriens, des hors-la-loi, pour mieux intérioriser le respect de la loi.

Sont-ils abandonnés à eux-mêmes, libres de céder à toutes les impulsions du jeune âge? C'est ce que prétend Isocrate: selon lui, l'éducation spartiate repose sur une complète *αὐτονομία* des enfants⁷⁶. Ne sont-ils au contraire jamais laissés sans direction ni directives, jamais désertés par leur chef comme l'affirme Xénophon⁷⁷? D'après lui, Lycurgue a fait en sorte qu'à Sparte, contrairement aux autres cités, les jeunes ne puissent à aucun moment vivre sans maître et à leur guise, *αὐτόνομοι*⁷⁸.

Dès l'âge de sept ans le jeune Lacédémonien est inclus dans une *ἀγέλα*. Il va vivre en bande, en troupeau, dans une *βοῦα* (Hésychius), sous la conduite d'un *βουαγός*, un meneur de bœufs. Il connaît donc une existence grégaire qui l'assimile au bétail domestique, bovins mais aussi chevaux: un des noms du jeune à Sparte, c'est *πῶλος*, c'est-à-dire poulain. Cependant sous le signe de Lycurgue, bien des traits de son comportement, comme H. Jeanmaire l'a montré, rapproche les jeunes des loups⁷⁹; or ces fauves, nous dit Aristote, se combattent les uns les autres, *διὰ τὸ μὴ ἀγελαῖον εἶναι*, parce que ce ne sont pas bêtes d'*ἀγέλα*, qu'ils ne sont pas grégaires⁸⁰, mais qu'ils vivent *μόνιοι*, isolés, en solitaires⁸¹. Bœuf, cheval ou loup? Surtout renard semble-t-il, animal nocturne qui, contrairement au loup, se cache pour attaquer. Une glose d'Hésychius est à cet égard instructive. *Σωμασκεῖ*, il exerce son corps, se dit en laconien, selon lui, *φουάδδει*. Et il précise que le terme *φουάξιρ* désigne «l'entraînement physique de ceux qui, pour *Orthia*, sont sur le point d'être fouettés»; or *ἀλώπεκες*, les renards (*Alôpékos* est le nom d'un des deux découvreurs d'*Orthia*) sont appelés en laconien, *φοῦαι*. Poulain, loup, renard –et cerf aussi bien, ou tout autre bête non plus domestique ni de proie, mais qu'on pourchasse, effrayée et tremblante, comme ces Satyres dont certaines danses miment l'épouvante: par leur crasse, leur tête rasée, leur tunique sale, le fouet qui les fustige, les jeunes sont en proximité avec les hilotes, ces vilains qui,

75. Isocrate, *Panathénaïque* (XII), 214.

76. *Ibid.*, 215.

77. *Rép. Lacéd.*, II, 11.

78. *Ibid.*, III, 1.

79. *Couroi et courètes*, Lille, 1939. Ch. VII: «Sous le masque de Lycurgue», pp. 463-588, spécialement les pages intitulées «Cryptie et lycanthropie, le courros lacédémonien».

80. *Histoire des animaux*, VI, 18, 571 b 27-30.

81. Lucien, *De la danse*, 34; *Anthologie Palatine*, VII, 289.

pour reprendre l'expression de Théognis, «les flancs ceints de peaux de chèvres, semblables à des cerfs, pâturent les champs hors la ville»⁸². Après tout, il y a, en Laconie, une danse, dite μορφασμός, où l'on mime toutes sortes d'animaux.

Dernier point. Cette vie en marge, de violence et de ruse, cette existence de sauvagions, dans la frugalité, la faim, la dénuement, ces pratiques déviantes avec leur cortège de vols, de durs châtements acceptés, de pugilats sanglants et brutaux, de meurtres d'hilotes, forment un apprentissage de l'ἀνδρεία, du courage viril, vertu spécifique du guerrier. Mais cet apprentissage est mené de telle sorte qu'il va trop loin et dépasse son but: vouant l'enfant exclusivement à la violence brutale, cherchant à l'endurcir à tout prix par les exercices et les épreuves physiques, il l'entraîne et le confine, comme l'observe Aristote, dans le domaine du θηριῶδες, de la sauvagerie⁸³. Aristote ajoute que c'est le sens de l'honneur, τὸ καλόν et non, τὸ θηριῶδες, le sauvage, qui doit avoir la priorité dans l'éducation. «Car ce n'est ni un loup, ni quelque'autre animal sauvage qui pourrait affronter un noble danger; c'est seulement, l'homme de cœur, l'homme de bien, ἀγαθὸς ἀνὴρ. Ceux qui laissent les enfants poursuivre trop fortement ces rudes exercices... les vouent à n'être pour la cité utiles qu'à une seule chose et même à se montrer pour cette chose unique inférieurs à d'autres»⁸⁴. Par excès, l'ἀνδρεία risque de déboucher dans l'ἀναίδεια et l'ὑβρις, une impudence, une audace sans frein. Faute d'être tempéré et adouci par la σωφροσύνη, la modération, le type d'ἀριστεία, d'excellence, que visent dans l'ἀγωγή les épreuves de ruse, de violence et de brutalité, se profile, dévié et déformé, sous l'aspect d'une sauvagerie bestiale, d'un monstrueux terrifiant.

A l'inverse et pour équilibrer cette tendance –surtout entre 14 et 20 ans, âge naturellement porté, nous dit Xénophon, à l'ὑβρις, l'arrogance, l'appétit des plaisirs⁸⁵ –nos petits sauvagions sont astreints à jouer les timides pucelles. Ils marchent les yeux baissés, les mains cachées sous le manteau, en silence, sans ouvrir la bouche, sages comme des images. Ils sont tenus d'incarner l'αἰδώς, la pudeur, la modestie, davantage que ne le fait, dans l'intimité de sa chambre, la plus chaste jeune fille⁸⁶. Notre bande de loups, guettant de nuit dans la campagne les hilotes pour les égorger au

82. Théognis, 55-6.

83. *Politique*, VIII, 3, 1338 b 13 et 31 sqq.

84. *Ibid.*, 1338 b 31-38.

85. *Rép. Lacéd.*, III, 2.

86. *Ibid.*, III, 4.

couteau, réapparaît dans les rues de Sparte, au détour d'un texte de Xénon, transmuée en un cortège de doux séminaristes.

Le jeune fait ainsi, dans son parcours, l'expérience de ce que peut comporter d'altérité cette relation polaire entre l'ἀνδρεία et l'αἰδώς, la première, par excès de virilité déviant vers le sauvage, la seconde risquant, par excès de féminité, de déboucher sur la couardise. C'est que chacune de ces deux vertus, dont l'indispensable équilibre s'avère déjà bien difficile, recouvre en elle-même une ambiguïté fondamentale. L'ἀνδρεία, c'est l'absence de crainte, mais s'habituer à ne rien craindre, comme Platon le notera⁸⁷, c'est ne plus éprouver la crainte qu'on doit ressentir devant certains êtres et certaines actions. C'est ignorer le respect⁸⁸, forcer l'audace jusqu'à tomber dans l'impudence⁸⁹.

L'αἰδώς est cette nécessaire réserve sans laquelle il n'est pas de sage vertu, de σωφροσύνη. Mais à trop cultiver l'αἰδώς on finit par avoir peur de son ombre, par devenir un pudibond que tout effarouche, comme une femmelette. Pour remettre l'αἰδώς à sa juste place, l'obscénité, la scatologie, exhibées et mimées, peuvent avoir leur rôle.

Tout ce jeu s'opère sous le contrôle et l'impulsion du blâme et de la louange. Mais là encore, par excès ou défaut, les choses risquent de basculer. Trop de louange à l'égard d'autrui, c'est la flatterie, la flagornerie, la feinte rusée du Renard. Trop de louange à l'égard de soi, c'est la vantardise, la bravade, quand, pour jouer les terreurs et faire le surmâle, on mime la férocité du loup ou la grimace de *Gorgô*. Trop de blâme à l'égard

87. La crainte de passer pour pervers quand nous faisons ou disons quelque chose qui n'est pas beau, c'est ce que tout le monde avec nous appelle honte, αἰσχύνη. «Le législateur et tout homme digne de ce nom tiennent cette crainte dans la plus haute estime et, de même qu'ils l'appellent pudeur (αἰδώς), ils donnent à l'audace (θάρρος) qui lui est opposée le nom d'impudence (ἀναίδεια) en jugeant qu'elle est le pire mal dans la vie privée et dans la vie publique», *Lois*, I, 647 a 8-11. Chaque homme doit donc être à la fois sans crainte (ἄφοβος) et craintif (φοβερός), 647 b 9. A la hardiesse (θάρρος) face à l'ennemi doit s'associer la crainte (φόβος) d'une mauvaise honte (αἰσχύνης κακῆς) devant les amis.

88. Cf. Eschyle, *Euménides*, 516-24: «Il est des cas où l'Effroi (τὸ δεινόν) est utile... Qui donc, homme ou cité, s'il n'est rien sous le sol qui fasse trembler son cœur de crainte, garderait le respect envers la justice (σέβοι δίκαν)». Cf. aussi 690-1: «Respect (σέβας) et crainte (φόβος), sa sœur jour et nuit également, retiendront les citoyens loin du crime»; et 698-9: «Que toute crainte surtout ne soit pas chassée hors de la cité; s'il n'a rien à redouter, quel mortel fait ce qu'il doit?».

89. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 6, 1115 a 7-14: «Il est des maux qu'il est noble de craindre, honteux de ne pas craindre, par exemple l'infamie; qui la craint est honnête et modeste, qui ne la craint pas est impudent».

d'autrui, c'est le sarcasme, l'invective, l'injure; au lieu d'une noble émulation, l'envie malveillante et l'esprit de querelle; non plus l'admiration qui vous stimule, mais la dérision pour rabaisser qui vous dépasse. Trop de blâme à l'égard de soi, c'est façon de se dégrader dans le champ du laid, du vulgaire, du ridicule, de se ravalier au niveau ignominieux de l'hilote ou de la bête⁹⁰.

Au sanctuaire d'Artémis, en revêtant les masques, dans leurs danses et leurs chants, les jeunes ne désignent pas seulement la figure du guerrier accompli qui, dans son courage viril, constitue l'idéal de l'ἀγωγή. Ils endossent, pour les exorciser en les singeant le temps du rituel, les formes de l'altérité qui, dans leur contraste, de l'excessive sauvagerie du mâle à la timidité trop grande de la parthénos, de la conduite singulière, solitaire au comportement grégaire et à la vie en troupeau, de la déviance, la dissimulation et la fraude à l'obéissance aveugle et au conformisme le plus strict, du fouet reçu à la victoire conquise, de l'opprobre à la gloire, jalonnent le champ où se situe l'adolescence et dont il faut avoir exploré les extrêmes frontières pour s'intégrer au même, pour devenir à son tour un égal, ἴσος, un semblable, ὅμοιος, parmi les ἴσοι et les ὅμοιοι.

(Collège de France)

Jean-Pierre VERNANT

90. De cette inévitable tension, dans la morale civique de l'honneur, divisée en quelque façon contre elle-même, Aristote s'efforce de présenter une théorie cohérente. En dehors des actions qui sont mauvaises en soi et absolument (comme l'adultère, le vol, l'homicide), pour toutes les autres, l'honneur se situe chaque fois dans un juste milieu, en position d'équilibre entre des termes opposés qui conduisent tous deux, l'un par excès, l'autre par défaut, à ruiner également la vertu. Il écrit dans l'*Éthique à Nicomaque*: «En matière d'honneur et de déshonneur, la mesure est la magnanimité, l'excès ce qu'on pourrait appeler la vanité, et le défaut la pusillanimité» (II, 7, 1107 b 21-3). Il ajoute: «Il y a également, dans le domaine des passions, des justes mesures; là aussi, en effet, tel est dit tenir le milieu, tel autre aller trop loin: par exemple le pudibond que tout effarouche – tandis que tel autre reste en deçà ou est complètement dépourvu de pudeur: c'est l'impudent. Quant à celui qui tient le milieu, il est pudique» (1108 a 30-35).

HILOTES	JEUNES GARÇONS	ΤΡΕΣΑΝΤΕΣ (Trembleurs)	ΟΜΟΙΟΙ (Égaux)
campagne, rusticité, sauvagerie	frontières, marges	exclus des lieux publics	ville, urbanité, civilité
tête coiffée	tête nue	–	tête nue
κυνή obligatoire (peau de chien)	cheveux ras	barbe à demi-rasée	cheveux longs
vêtement de peau (κατωνάκη ou διφθέρα)	vêtement tissé ἱμάτιον	vêtement tissé χιτών, sombre, usé, rapiécé, haillon	vêtement tissé χιτών ou χλαῖνα
–	pieds nus	–	pieds chaussés
–	saleté, crasse (αὐχμηρός)	sales (αὐχμηροί)	bains, propreté
armes légères ξυήλη, δρέπανον, ἐγχειρίδιον	armes légères ξυήλη, δρέπανον, ἐγχειρίδιον	indignes de porter les armes hoplitiques	équipement hoplitique lourd (phalange): glaive, lance, cuirasse, casque, cnémides
produisent et fournissent la nourriture des syssities sans la manger	volent pour manger la nourriture des syssities	exclus des syssities	dans les syssities partagent et mangent en commun la nourriture sans la produire
chants, danses, tenue, vulgaires et indécents	indécents décents dans le rituel avec les aînés	–	chants, propos, tenue, décents et graves
battus au fouet	battus au fouet (rituellement et dans la vie)	battus par qui veut	–