



ARELACLER-CNARELA

Académie de Clermont-Ferrand



Bénédicte HAUDEBOURG, création originale pour l'ARELACler

Les femmes dans le monde antique

Actes de la Journée Académique des Langues Anciennes 2018

Sommaire

Présentation des Actes 2018 p. 2
par Emmanuelle Lachaume, Présidente de l'ARELACler

Conférence de la JALA 2017 Le sacrifice

Les mythes sacrificiels dans les Métamorphoses d'Ovide p. 3
par Hélène Vial

Conférence et Ateliers de la JALA 2018 Les femmes dans le monde antique

Les femmes dans les mondes grec et romain p. 16
par Cécilia Landau

Les Amazones p. 37
par Anne-Marie Favreau-Linder

La femme à Rome p. 45
par Audrey Adhémar

Conférences du Printemps 2018

Les funérailles dans l'Athènes classique (VIe-Ve siècles) p. 51
par Michaël Martin

Sainte Catherine d'Alexandrie comme revanche d'Hypatie ? p. 57
par Dominique Manchon

Sculpture romane et Antiquité : continuité, récupération, transformation p. 66
par Agnès Guillaumont

Présentation des Actes de la JALA 2018

La présente publication reflète le contenu de ce qu'a été la 28^{ème} JOURNEE ACADEMIQUE DES LANGUES ANCIENNES de notre académie qui s'est déroulée le mercredi 7 mars 2018. La date fut choisie pour coïncider avec la Journée des Droits de la femme du 8 mars.

Traditionnellement, cette journée de formation, inscrite comme telle dans le Plan de Formation régional, réunit des professeurs de Lettres Classiques de l'Académie autour d'un thème pour une ou deux conférences et des ateliers pédagogiques en lien avec les programmes. Elle est organisée par l'ARELACler (Association Régionale des Enseignants des Lettres Classiques de l'académie de Clermont-Ferrand), affiliée à la coordination nationale CNARELA.

L'ARELACler remercie les services du rectorat pour leur soutien logistique, et Monsieur le Proviseur du lycée Jeanne d'Arc pour nous avoir accueillis dans les locaux de son établissement.

L'ARELACler remercie tout particulièrement les intervenantes qui ont permis de rendre cette journée instructive et passionnante :

Madame Cécilia LANDAU, doctorante-conférencière à l'Université de Strasbourg,

Madame Anne-Marie FAVREAU-LINDER, maître de conférences à l'Université Clermont-Auvergne, membre de l'association

Madame Audrey ADHEMAR, enseignante de Lettres Classiques, membre de l'association.

Nous profitons de l'édition des Actes pour y ajouter quelques articles de conférences qui ont eu lieu dans l'année et que nous avons organisées. Nous remercions donc Monsieur Mickaël MARTIN, Monsieur Dominique MANCHON et Madame Agnès GUILLAUMONT.

Nous espérons que ces Actes pourront être utiles à toutes les personnes passionnées par les langues et cultures de l'Antiquité et désireuses d'enrichir leurs connaissances.



ARELACler-CNARELA

Association Régionale des Enseignants de Langues Anciennes de Clermont-Ferrand

Notre site : <https://arelacler6.wixsite.com/arelacler>

Notre adresse électronique : arelacler@gmail.com

Notre page facebook <https://www.facebook.com/arelacler?fref=ts>

Notre adresse postale : UCA, UFR Lettres, 29 bd Gergovia, 63037 Clermont-Fd

affiliée à la **CNARELA** <http://www.cnarela.fr/>

Dans ce parcours de lecture, je prendrai la notion de sacrifice dans un sens assez large – qui inclut, bien sûr, son sens religieux, et qui part de lui – et je la regarderai au prisme d'un texte où elle connaît un destin intéressant : les *Métamorphoses* d'Ovide, où je me propose d'observer la place, les formes et les fonctions des mythes sacrificiels. Cette épopée a pour vocation de dire les transformations des corps et elle le fait selon une trajectoire globale allant du chaos originel à l'époque d'Ovide, mais en suivant en réalité un plan arborescent guidé par l'*animus* du poète, qui affirme avec audace, dès les premiers vers, sa liberté, notamment par rapport à l'inspiration divine¹. En lisant le prologue du poème, on comprend d'emblée que les dieux, s'ils sont omniprésents et tout-puissants, n'auront pas le premier rôle dans un texte qui sera entièrement centré sur les corps – corps humains, pour l'immense majorité – et sur les mutations qu'ils connaissent sous l'effet des passions. Dire cela, c'est déjà se douter qu'un acte comme le sacrifice, qui est l'un des gestes fondamentaux de la relation entre les hommes et les dieux, peut faire l'objet d'un traitement singulier dans une telle œuvre, empreinte par rapport à la divinité d'une distanciation fondamentale dans laquelle on – et le Prince lui-même – a pu voir une provocation.

La question de la subversion à l'œuvre ou non dans les *Métamorphoses* est complexe et divise encore la critique, et cela va de pair avec l'énigme encore non résolue de la relégation d'Ovide par Auguste en 8 après J.-C. Il y a sans aucun doute quelque chose d'un défi dans le fait même de décrire, sous le régime augustéen, un monde en perpétuelle métamorphose où tout peut basculer à tout instant et où les frontières entre les règnes, les espèces, les éléments sont indistinctes, toujours prêtes à s'abolir. Et le poème comporte un certain nombre de dissonances ou de discordances par rapport au pouvoir et, en particulier, par rapport à des figures divines qui soit incarnent le pouvoir – et notamment la *gens Iulia* qui l'exerce –, soit lui sont liées généalogiquement ou symboliquement. Mais je pense que, comme le dit Jean-Pierre Néraudau dans son livre *Ovide ou les Dissidences du poète*, la part de provocation inhérente aux *Métamorphoses* est avant tout de nature poétique (ce qui n'amoindrit en rien, bien au contraire, sa portée, y compris politique d'ailleurs) et qu'elle se ramène à « une dissidence unique, fondamentale, et dont le poète n'est pas le seul responsable, c'est qu'il est précisément poète, à un moment où il est devenu impossible de l'être sans trahir l'objet de la poésie, sans utiliser sa puissance magique de transformer tout ce qu'elle dit en vérité pour la mettre au service du mensonge². » Je dirais plutôt que ce qui, sous Auguste, est devenu sinon impossible, du moins difficile, mais peut-être, pour la même raison, plus que jamais nécessaire pour un homme tel qu'Ovide, est d'être poète comme il l'est dans les *Métamorphoses*, c'est-à-dire de consacrer son talent, l'un des plus grands de son temps, non à l'exaltation du régime, non plus, d'ailleurs, qu'à sa critique ouverte et systématique, mais à la réalisation d'une œuvre dans laquelle tout, à commencer par son titre, affirme le règne exclusif de la métamorphose et, à travers elle, des passions sur le monde – donc aussi sur les cités et leurs dirigeants – et sur l'écriture, et, ce faisant, définit une posture poétique et existentielle novatrice.

¹ *Métamorphoses*, I, 1-4 : *In noua fert animus mutatas dicere formas / corpora ; di, coeptis, nam uos mutastis et illas, / adspirate meis primaque ab origine mundi / ad mea perpetuum deducite tempora carmen.* « Mon esprit me porte à dire les formes changées en corps nouveaux. Vers mon entreprise, dieux – car ces changements sont aussi votre œuvre –, dirigez votre souffle et, de la première origine du monde jusqu'à mon époque, étirez continûment mon poème. » Le texte est celui qu'a établi et traduit G. Lafaye pour la « CUF » (Paris, Les Belles Lettres ; tome I (livres I-V) : édition revue par J. Fabre (1999), 2015 (1925) ; tome II (livres VI-X) : édition revue et corrigée par H. Le Bonniec (1995), 2008 (1928) ; tome III (livres XI-XV) : édition revue et corrigée par H. Le Bonniec (1991), 2010 (1930). Les textes évoqués étant nombreux et souvent longs, je me bornerai, dans la plupart des cas, à en donner la référence sans les citer. Quand je les citerai, ils seront accompagnés d'une traduction personnelle, comme c'est le cas ici.

² J.-P. Néraudau, *Ovide ou les dissidences du poète*. *Métamorphoses, Livre 15*, Paris, Hystrix, « Les Interuniversitaires », « Aristée », 1989, p. 181.

Or l'une des illustrations les plus nettes de cette posture foncièrement indépendante est la représentation qu'Ovide donne de la relation entre monde humain et monde divin, et en particulier des actions qui entretiennent – ou sont censées entretenir – la bonne qualité de cette relation. Le sacrifice est l'une de ces actions, et il se trouve qu'il connaît dans les *Métamorphoses* des vicissitudes qui me semblent significatives. Il y a en effet dans le poème – et ce sera le premier temps de ma réflexion – quelques sacrifices faits dans les règles, au point qu'on se croirait presque non pas dans les *Métamorphoses*, mais dans les *Fastes*, l'autre grande œuvre de la maturité d'Ovide, composée en même temps que les *Métamorphoses* et qui consistait en un parcours à travers le calendrier religieux romain. Mais, si ces sacrifices bien réalisés peuvent assurer la bonne entente entre hommes et dieux, il arrive que la machine s'enraie, que les choses tournent mal, et c'est là, dans ce vacillement, et surtout dans le fait qu'il soit toujours possible, que se situent l'originalité et la force de la vision ovidienne du monde. Si les *Métamorphoses* comportent quelques « beaux sacrifices », ceux-ci n'aboutissent donc pas toujours au résultat escompté, et surtout – ce sera mon deuxième point –, ils ne prennent leur pleine signification dans le poème que parce qu'ils en côtoient d'autres qui, eux, sont détournés, volontairement ou involontairement. Mais ce jeu qui s'instaure entre les uns et les autres ne suffit pas à définir la poétique du sacrifice dans les *Métamorphoses* ; car cette poétique – qui est aussi une cuisine, nous le verrons –, est en fait, celle, recommencée encore et encore, d'un autre sacrifice, que Rosalba Galvagno appelle le « sacrifice du corps³ », et qui est la métamorphose, sujet du poème. C'est ce sacrifice-là que j'observerai dans un troisième et dernier développement. Nous irons donc de sacrifices en sacrifices – avec une extension, donc, très large et très souple donnée au sens de ce terme – en même temps que de textes en textes.

I. Le premier geste religieux du poème n'est pas exactement un sacrifice, mais c'est un acte du culte, et il est intéressant en ce qu'il a la particularité, au sein de ce poème plein de distorsions de toutes sortes, d'être au contraire simple et droit, et que cette image, ainsi placée quasiment au seuil de l'œuvre, agit comme une définition archétypale de la piété, point de départ de toutes les variations développées par Ovide sur la palette qui va du plus grand respect des choses sacrées au sacrilège le plus abominable. Il s'agit, au livre I, des marques de la dévotion de Deucalion et Pyrrha envers les dieux. Deucalion et Pyrrha sont les deux seuls rescapés du déluge envoyé par Jupiter pour détruire une humanité qu'il juge corrompue au dernier degré – et je reviendrai plus loin sur la manière dont il s'y est pris pour vérifier qu'elle l'était. L'eau a tout envahi, sauf la cime du Parnasse, montagne sacrée par excellence – et montagne des poètes. Deucalion et Pyrrha s'y sont réfugiés et leur première action est de prier, ce qui décide Jupiter à les épargner⁴. C'est à eux qu'il reviendra de régénérer l'humanité, ce qui correspond d'ailleurs à la promesse que Jupiter a faite aux dieux inquiets avant de déclencher le déluge. Une fois celui-ci terminé, Ovide décrit l'anxiété de Deucalion devant le monde dévasté et son désir de créer de nouveaux hommes, et ces sentiments conduisent les deux époux à accomplir un deuxième acte religieux consistant à nouveau dans une prière à Thémis, déesse de la justice, qui leur ordonne de jeter sur la terre les « os » (*ossa*) de leur « grande mère » (*magnae [...] parentis*, v. 383⁵). Deucalion comprend que la « grande mère » désignée par l'oracle est la terre et que ses « os » sont les pierres ; les deux époux accomplissent alors la cérémonie magico-religieuse prescrite par l'oracle. Ovide précise toutefois que ce n'est pas sans hésitation et même sans méfiance ; mais le miracle se produit, et des pierres lancées par Deucalion et Pyrrha naissent des hommes et des femmes dont Ovide souligne la dureté et l'endurance, à l'image de l'élément minéral d'où ils sont nés. La boucle est bouclée, l'humanité détruite est régénérée sous une forme supérieure, et elle l'est grâce à la piété de Deucalion et Pyrrha, peut-être plus encore à leur sens profond de la justice, qui surplombe l'ensemble de l'épisode.

Un deuxième sacrifice est évoqué immédiatement après, qui lui aussi est un « beau sacrifice », d'autant plus que c'est un dieu qui l'accomplit. Parmi les êtres enfantés par la terre réchauffée par le soleil après le déluge, figure le monstrueux serpent Python, incarnation parfaite de ce monde des premiers temps que nous

³ R. Galvagno, *Le Sacrifice du corps. Frayages du fantasme dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, Panormitis, 1995. Je citerai désormais cette expression entre guillemets sans en rappeler la référence.

⁴ *Métamorphoses*, I, 318-329.

⁵ Pour l'ensemble du passage, *ibid.*, 348-383.

décrit Ovide dans le livre I de son poème, un monde qui n'est pas encore complètement formé, qui en quelque sorte n'est pas encore à la bonne échelle⁶. Python est le premier être tué par Apollon, ce qui donne à ce geste une importance symbolique toute particulière. Or le tuer, c'est le sacrifier : il garde la source de Delphes ; aussi, en le tuant, le dieu libère-t-il les forces sacrées qui y sont enclaves, permettant à Delphes de devenir le grand sanctuaire oraculaire d'Apollon. Il s'agit donc d'un événement fondamental, que le dieu marque d'ailleurs comme tel en l'ancrant dans la mémoire religieuse⁷.

Un épisode au schéma similaire nous est raconté plus en détail au livre III, similaire parce qu'il s'agit d'une histoire de fondation – celle de la ville de Thèbes, en l'occurrence – et parce que le processus passe par le sacrifice d'un animal sacré. Le prince phénicien Cadmus, parti à la recherche de sa sœur Europe enlevée par Jupiter, a consulté l'oracle d'Apollon, qui lui a prescrit de renoncer à sa mission et de fonder une ville. Cadmus obéit et, au moment où il s'apprête à faire un sacrifice, acte préalable à la fondation de toute cité, apparaît le monstre qui va en réalité faire l'objet du véritable sacrifice fondateur⁸. Cadmus va devoir non seulement tuer le dragon, mais aussi, sur l'ordre d'Athéna, semer dans la terre les dents du monstre, qui, par un prodige similaire, donneront naissance à une moisson d'hommes destinés à être les premiers Thébains. Ainsi, dans les deux derniers récits que j'ai cités, il faut en passer par le sacrifice d'un animal terrifiant, qui est de nature divine – puisque Python est fils de la Terre et que le dragon tué par Cadmus est fils de Mars –, pour purifier le sol et rendre pleinement active la puissance religieuse du lieu.

Mais l'un des plus beaux sacrifices des *Métamorphoses*, qui se trouve au livre VIII et qui, littéralement, se passe en cuisine, est un sacrifice qui ne crée rien, ne fonde rien, contrairement aux trois que je viens d'évoquer. Il a pourtant avec le premier des trois un important point commun, qui est d'être accompli par un couple de justes, un homme et une femme – Philémon et Baucis – dont la piété est tellement admirable qu'elle se détache très fortement, comme celle de Deucalion et Pyrrha, de l'immense cortège humain qui peuple le poème et qui, lui, est en proie à toutes les passions, souvent jusqu'à l'impétu et au crime. C'est d'ailleurs ainsi qu'est présenté ce couple, par contraste avec une humanité pervertie, égoïste, impie. Le schéma est donc exactement le même qu'au livre I pour Deucalion et Pyrrha, avec ici encore des dieux découragés par l'humanité et qui, malgré tout, vont trouver chez un couple une raison d'espérer. Philémon et Baucis offrent à Jupiter et Mercure, qui ont pris une apparence humaine, une hospitalité que tout le monde, auparavant, leur a refusée. Ils ne sont pas les jouets d'une passion, quelle qu'elle soit ; ils sont l'incarnation de la simplicité, de la cohérence et de la piété⁹. Les deux vieillards vont se livrer pour leurs hôtes à une merveilleuse cuisine du sacrifice, cuisine au sens propre puisqu'il s'agit d'un repas, offrande d'une générosité absolue faite non pas à des dieux, puisque Philémon et Baucis ignorent la vraie nature de Jupiter et Mercure, mais à l'humanité et, en un sens, à tous les dieux¹⁰. Ce geste de don de tout, de don de soi, sera récompensé : un nouveau déluge aura lieu, seuls Philémon et Baucis seront épargnés et ils obtiendront que soit exaucé leur vœu, qui sera de nature religieuse¹¹. Et leur métamorphose finale, couronnement d'un destin parfaitement homogène et heureux, parfaitement en harmonie avec la volonté divine, fera d'eux, à leur tour, les destinataires des offrandes humaines, en une circulation sereine de la piété et du don¹².

Les « beaux sacrifices » peuvent donc, chez Ovide, être récompensés. Et l'un des plus célèbres exemples de ce cercle vertueux est, au livre X, l'histoire de Pygmalion, ce sculpteur de Paphos qui, révolté par les vices des femmes, choisit de vivre seul et sculpte dans l'ivoire sa vision de la femme idéale. Tombé fou amoureux de son œuvre, Pygmalion pourrait, un temps, sembler frôler l'impiété, la monstruosité et la folie, quand Ovide le décrit faisant mille offrandes à la statue qui l'obsède. Mais ce qui empêche le récit de prendre une tournure dramatique comme les autres récits du livre X, par rapport auxquels celui-ci offre un contraste saisissant, est la piété de Pygmalion, une piété qui se tourne vers la déesse la plus susceptible de réaliser son désir : Vénus, la grande

⁶ *Ibid.*, 438-440.

⁷ *Ibid.*, 441-447.

⁸ *Ibid.*, III, 24-34.

⁹ *Ibid.*, VIII, 628-636.

¹⁰ *Ibid.*, 637-678.

¹¹ *Ibid.*, 679-710.

¹² *Ibid.*, 711-724.

déesse de Paphos¹³. En s'intégrant à la foule qui fait à la déesse sacrifices et offrandes, en osant formuler devant elle son vœu fou, mais beau et plein de piété, Pygmalion obtient que l'impossible devienne possible – ce qui est d'ailleurs une belle image des miracles que peut accomplir l'art, qu'il soit celui du sculpteur ou celui du poète, avec cette idée que, si les dieux sont justes, ils ne peuvent que favoriser le geste artistique¹⁴.

Un autre sacrifice bien réalisé qui parvient à fléchir la divinité et à permettre une union amoureuse est celui qu'au livre XI le héros Pélée offre aux divinités marines. Sur ordre de Jupiter, Pélée doit s'unir à la Néréide Thétis, mais celle-ci se refuse à lui et l'épouvante en usant du pouvoir de métamorphose qui est le sien comme celui de tous les dieux du monde marin. Le geste religieux alors accompli par Pélée va dénouer la situation et permettre l'union prescrite par le roi des dieux¹⁵. L'épisode de Pélée et de Thétis a une force symbolique particulière au sein du poème, car c'est une histoire de métamorphoses, au pluriel : pour parvenir à posséder Thétis malgré ses transformations, Pélée fait un sacrifice au monde marin lui-même, qui est par excellence l'univers en proie à la métamorphose, et c'est de Protée, incarnation même du changement de forme, qu'il reçoit le conseil salvateur. Peut-être est-ce ainsi le poème lui-même qui, au miroir de ces divinités marines dont le corps change sans cesse, nous dit quelque chose de sa nature, de son fonctionnement et de sa lecture.

Quoi qu'il en soit, il y a une sorte de supériorité des personnages qui, comme Pélée, savent offrir aux dieux ce qu'ils demandent et, plus largement, saisir et respecter les signes divins. Ainsi, un peu plus loin dans le livre XI, Pélée comprend que le loup sanguinaire qui ravage tout dans la région est une offrande funèbre de la Néréide Psamathé aux mânes de son fils Phocus, qui a été tué par Pélée. Une voie d'apaisement sera trouvée, le loup sera pétrifié, mais ce qui compte peut-être le plus ici est cette offrande faite par la déesse et la perception de cette offrande comme telle par le mortel¹⁶. Un processus similaire se rencontre d'ailleurs, plus détaillé, au livre XIII, quand l'Aurore, en deuil de son fils Memnon, obtient de Jupiter qu'un sacrifice inédit soit instauré en son honneur, sous la forme d'une métamorphose qui se déploie à partir de son bûcher funèbre puis se renouvelle tous les ans¹⁷.

À travers les *Métamorphoses* se dessine donc une constellation de sacrifices qui, conformes à la volonté divine, émanant même d'elle parfois, sont de nature à renouer ou à renforcer le lien entre les hommes et les dieux. Mais – et c'est la première ombre au tableau – ce lien est parfois brisé, et il est des sacrifices qui, malgré leur conformité au rituel, malgré la droiture et la pureté des intentions qui les animent, restent sans effet et n'empêchent pas que leur auteur subisse un sort dramatique. Je citerai deux exemples d'une telle configuration. Dans le premier, si les sacrifices sont inutiles, c'est parce que les dieux sont en colère et qu'aucune action humaine ne peut enrayer cette colère, qui doit aller jusqu'à son terme. Il s'agit, au livre VII, du récit par Éaque, roi d'Égine, de la peste qui s'est abattue sur son peuple, peste provoquée par la colère de Junon et face à laquelle tout, y compris les actes religieux, restait impuissant¹⁸. Éaque devra supporter de voir mourir tous ses sujets et, une fois qu'il les aura tous perdus, il ne pourra qu'implorer son père Jupiter de lui en donner de nouveaux, qui lui seront effectivement accordés par le dieu grâce à la métamorphose de fourmis en un peuple humain, les Myrmidons¹⁹.

Dans cette histoire, la catastrophe procède de causes indépendantes de l'action des hommes et la divinité en proie à la fureur, Junon, reste définitivement indifférente aux gestes religieux qui tentent de l'apaiser ; Jupiter ne peut intervenir qu'une fois que cette fureur est allée jusqu'à son terme et ne peut en annuler les ravages. Dans l'histoire de Dryope en revanche, au livre IX, c'est un geste involontairement sacrilège accompli par le personnage lui-même qui provoque le désastre, et l'injustice de celui-ci vient de ce que celle qui le subit est caractérisée d'emblée par sa piété, puisqu'elle s'apprête à faire une offrande religieuse quand son destin bascule²⁰. Le récit de la métamorphose de Dryope en lotus est tout entier marqué par l'idée qu'elle est imméritée, et Dryope elle-même le dit dans le discours qu'elle prononce au moment même où l'écorce monte le

¹³ *Ibid.*, X, 270-279.

¹⁴ *Ibid.*, 280-297.

¹⁵ *Ibid.*, XI, 247-265.

¹⁶ *Ibid.*, 346-409.

¹⁷ *Ibid.*, XIII, 600-622.

¹⁸ *Ibid.*, VII, 587-603.

¹⁹ *Ibid.*, 604-660.

²⁰ *Ibid.*, IX, 334-348.

long de son corps²¹. Nous touchons ici à un intéressant point de bascule du monde des *Métamorphoses* : celui où les valeurs s'inversent, où la piété se révèle sans effet et où règne la cruauté, que ce soit celle des dieux, celle des hommes ou, comme dans l'histoire de Dryope, celle de la vie même, qui fait qu'on peut être privé de son propre corps pour avoir offensé la divinité sans le vouloir et même sans en être conscient.

II. Les « beaux sacrifices » non récompensés et qui n'empêchent pas une issue tragique ont pour pendant et pour prolongement les sacrifices pervers, c'est-à-dire les actes par lesquels un personnage détourne délibérément le geste religieux du sacrifice. Et le fait est qu'Ovide, dans cette immense fresque des passions humaines que sont les *Métamorphoses*, ménage une large place à ces inversions cruelles du cours normal des choses, en l'occurrence des choses religieuses.

La première consiste dans un sacrifice humain, mais qui n'a rien de religieux et constitue au contraire un atroce sacrilège. Nous sommes au livre I, avant le déluge, et c'est justement l'épisode en question qui va décider Jupiter, déjà révolté devant la violence des hommes, à les détruire, à l'exception de Deucalion et Pyrrha. Avant même que commence l'histoire de Lycaon, nous savons que celui-ci s'est rendu coupable d'un « horrible festin » (*foeda [...] conuiuia*, v. 165) et que c'est ce festin qui a conduit Jupiter à supprimer l'humanité, comme on amputerait un membre atteint d'un mal incurable – telle est l'image qu'il emploie dans les v. 190-191. Lycaon, tyran arcadien, est l'image même de l'impie. Cruel et plein d'*hybris*, il refuse d'honorer Jupiter, venu rendre une dernière visite aux hommes au cas où ils pourraient encore être sauvés ; loin de reconnaître sa divinité, il décide de le mettre à l'épreuve en lui servant un repas qui constitue l'antithèse absolue de celui que serviront au même dieu, quelques livres plus tard, Philémon et Baucis, puisque le festin de Lycaon est fait de chair humaine²². Transformé en loup, Lycaon sera à son tour sacrifié à la colère divine, juste punition de son crime, en même temps qu'il rejoindra par la mutation de son corps son identité profonde ; c'est la première métamorphose du poème, et toutes les autres métamorphoses seront, en un sens, un sacrifice, le « sacrifice du corps » que j'évoquerai dans le troisième temps de ma réflexion, qui résulte toujours d'un autre sacrifice, c'est-à-dire d'une autre perte, par une logique interne du texte dont la nature n'est pas tant religieuse que symbolique et poétique.

Le livre III nous offre une autre belle figure de roi impie à travers Penthée, souverain de Thèbes, qui paiera lui aussi de son corps son refus d'accepter et de vénérer la présence divine – ici celle de Bacchus. Quand nous voyons Penthée pour la première fois, c'est dans une attitude de mépris envers le devin Tirésias, qui part après lui avoir annoncé sa fin tragique²³. Quand Bacchus arrive à Thèbes, Penthée empêche son peuple de lui rendre un culte. Il prononce un discours plein d'*hybris*, puis refuse tous les signes successivement placés sous ses yeux de la présence et de la toute-puissance divines. La tension dramatique ne cesse de monter au fil des vers, en même temps que se préparent les mystères de Bacchus et que monte l'excitation destructrice et autodestructrice de Penthée. Il ira finalement chercher sa propre mort au sein même du culte de Bacchus et, alors qu'il refusait de sacrifier au dieu, c'est lui qui deviendra, dans les yeux de sa mère et de sa tante en proie à l'hallucination de la transe, l'animal traqué et sacrifié²⁴.

Au livre VI, l'histoire de Niobé, qui se déroule aussi à Thèbes, est assez similaire à celle de Penthée en ce sens qu'il s'agit encore d'un personnage qui interdit à son peuple de vénérer une divinité, en l'occurrence Latone, mère d'Apollon et de Diane. Un autre point commun est que, si Tirésias a prophétisé le destin de Penthée, c'est la fille de Tirésias, Manto, qui dit aux Thébaines d'honorer Latone, notamment en lui faisant des offrandes²⁵. Mais Niobé ne supporte pas ce qu'elle perçoit comme un outrage à sa propre divinité, et le sacrilège réside dans cette *hybris* qui conduit la reine, trop fière de ses origines, de sa puissance, de sa beauté mais surtout de ses quatorze enfants, à considérer comme un *furor*, une folie furieuse – le mot figure au v. 170 –, le culte rendu à Latone et à déclarer que c'est elle et elle seule que ses sujets doivent vénérer²⁶. Insultée, c'est un *furor* véritable

²¹ *Ibid.*, 349-393.

²² *Ibid.*, I, 220-243.

²³ *Ibid.*, III, 513-527.

²⁴ *Ibid.*, 701-733.

²⁵ *Ibid.*, VI, 157-164.

²⁶ *Ibid.*, 170-201.

et destructeur que Latone déchaînera contre Niobé, envoyant Apollon et Diane tuer tous ses enfants sous ses yeux, un par un, les sept fils puis les sept filles. L'*hybris* de Niobé résistera aussi longtemps que possible au cruel sacrifice humain qui se produit sous ses yeux en l'honneur de Latone ; puis, quand tous ses enfants seront morts, elle cédera complètement à sa souffrance, qui fera de son corps une pierre destinée à pleurer pour l'éternité, comme un monument érigé à la mémoire du sacrilège et de sa punition²⁷.

On le voit, ces histoires ne comportent jamais un seul sacrifice, mais au moins deux, car le personnage qui opère la perversion du sacrifice est toujours sacrifié à son tour et l'est parfois, comme Niobé, après avoir assisté au sacrifice de ce qu'il a de plus cher. Un seul personnage se contente, si je puis dire, de détourner les sacrifices : la magicienne Médée, au livre VII. La magie est en soi perversion d'un rituel, en ce sens qu'elle opère à la marge de la pratique religieuse, et même à la marge de tout, dans les zones d'ombre du monde et de la vie, où se concentrent et agissent les passions, ce qui lui donne d'ailleurs une affinité particulièrement grande avec la métamorphose ovidienne. Le personnage de Médée, tel qu'Ovide le présente, incarne de manière exceptionnellement forte cette marginalité absolue, lieu du *furor*, qui constitue précisément l'univers du poème, son territoire symbolique ; et c'est sans doute pour cette raison que Médée est l'un des personnages les plus récurrents dans l'ensemble de l'œuvre d'Ovide, comme si une sorte de fraternité la liait à l'*animus* du poète. Or, parmi les actions magiques de Médée dans le livre VII, s'en trouve une qui se transforme en cours de route en un sacrifice affreusement perverti : il s'agit du diptyque formé par le rajeunissement d'Éson et par sa version sanglante, l'assassinat de Pélias. L'opération, parfaitement réussie pour Éson, apparaît comme aussi religieuse que magique, et, commençant par une offrande, se déroule dans une atmosphère de piété profonde²⁸. Mais, quand il s'agit de Pélias, qui a détrôné Éson et exilé Jason, la scène se reproduit dans une version inversée et sombre dans l'horreur pure, d'autant plus que ce sont les filles de Pélias qui, par piété filiale, provoquent la mort atroce de leur père²⁹. Dans tout ce double épisode, nous sommes en cuisine, et tout se passe dans la marmite fatale de Médée, capable de rendre miraculeusement la jeunesse à un vieux corps mais aussi, tout simplement, de le faire bouillir à l'eau. Après l'assassinat de Pélias, Médée n'a plus qu'à s'enfuir par la voie des airs, et Ovide décrit alors les contrées qu'elle survole³⁰ ; or, il les décrit comme autant de lieux d'anciennes métamorphoses, et c'est comme s'il recartographiait le monde, confirmant par ce parcours symbolique à travers son propre poème l'intimité qui le lie à ce personnage de Médée, passionnant pour un poète comme lui parce qu'offrant un condensé de toutes les passions. Mais, au jeu de la passion, Médée est perdante, tout comme d'ailleurs l'autre magicienne, Circé, au livre XIV – que je laisse de côté dans mon parcours, car elle illustre moins que Médée le motif du sacrifice perverti – ; les sorcières ovidiennes, si elles sont souveraines dans le domaine qui est le leur, sont aussi irrémédiablement seules.

D'autres sacrifices magiques ont lieu dans le poème et suscitent eux aussi des ravages. Au livre VIII, c'est Scylla qui, par amour pour Minos, arrache à son père Nisus le cheveu de pourpre auquel tenaient non seulement sa vie, mais le salut de la cité tout entière, et le plus beau passage de cet épisode est, selon moi, celui où, repoussée avec horreur par Minos, elle dit, avant de se métamorphoser en oiseau, sa douleur à la fois devant l'inutilité et devant l'horreur du sacrifice qu'elle a accompli³¹. Dans le même livre, un schéma magique similaire se trouve dans l'épisode de Méléagre, dont le destin a été associé par les Parques, à sa naissance, à celui d'un morceau de bois, et qui va mourir non seulement dans d'horribles souffrances, mais surtout sans comprendre de quoi il meurt, le jour où sa mère Althée, dont il a tué les frères, décide après une longue hésitation de jeter le morceau de bois dans le feu³². Méléagre ne se métamorphose pas, et pourtant il incarne ce qu'est la métamorphose pour Ovide, car il meurt *in scius atque absens*, « sans savoir et sans être là » (v. 515) ; autrement dit, sa mort fait tragiquement se rejoindre identité et altérité, tout comme le fait la métamorphose. C'est ainsi aussi qu'au livre IX meurt Hercule, quand son corps est consumé par la tunique que lui a envoyée Déjanire dans l'espoir de ranimer son amour pour elle, mais qui est en réalité imprégnée du sang empoisonné de Nessus. Le

²⁷ *Ibid.*, 301-312.

²⁸ *Ibid.*, VII, 238-293.

²⁹ *Ibid.*, 324-349.

³⁰ *Ibid.*, 350-393.

³¹ *Ibid.*, VIII, 108-142.

³² *Ibid.*, 511-525.

philtre d'amour s'inverse en poison, le geste de *pietas* conjugale en meurtre, et le monologue d'Hercule enregistre l'absurdité de ce sacrifice pour un héros tel que lui, qui a passé sa vie à sacrifier des monstres à la colère de Junon³³. Hercule hâte finalement sa mort en s'immolant sur un bûcher et celui-ci sera le lieu de la réconciliation du héros avec les dieux, qui lui accorderont l'apothéose.

La métamorphose est ainsi, parfois, le lieu et le moyen du rétablissement de l'équilibre entre l'homme et la divinité, ce qui signale la singularité radicale de l'angle porté par Ovide sur la relation entre les deux mondes. C'est le cas, au livre X, dans l'histoire de Myrrha, amoureuse de son père, qui réussit à s'unir à lui, grâce à l'aide de sa nourrice, en profitant des fêtes de Cérès, pendant lesquelles les femmes mariées, donc entre autres la mère de Myrrha, s'interdisent toute union sexuelle pendant neuf jours et font ainsi, parmi d'autres offrandes, celle de leur corps à la déesse³⁴. Le sacrilège est donc ici double : à l'inceste s'ajoute la concomitance avec une fête religieuse. Cinyras, le père, découvrira que son amante n'est autre que sa propre fille, il la chassera, et c'est seulement après une longue errance que Myrrha trouvera, à travers sa métamorphose, une forme d'apaisement de sa souffrance, apaisement qui est aussi pérennisation et sublimation, le tout étant préparé par une très belle définition, par Myrrha elle-même, de la métamorphose comme une troisième voie, autre que la vie et autre que la mort³⁵.

Les livres XII et XIII sont ceux de la guerre de Troie, avec toutes ses souffrances dont Ovide souligne la cruauté et l'absurdité. Parmi elles, deux sacrifices de jeunes filles, qui, s'ils sont nécessaires sur le plan religieux, apparaissent aussi comme des aberrations, germe d'autres horreurs. Les morts d'Iphigénie au livre XII et de Polyxène au livre XIII sont donc un cas particulier, puisqu'elles sont décidées et accomplies conformément à la volonté divine mais que le poète laisse entendre qu'elles constituent des folies. Le sacrifice d'Iphigénie, à laquelle une biche est substituée au dernier moment, est évoqué brièvement et sobrement³⁶. Celui de Polyxène, lui, est traité comme un condensé de toutes les horreurs subies par Hécube³⁷. La mort de Polyxène, la dernière fille, est moins une fin que le début d'un ultime engrenage d'horreurs, car elle conduit, par un enchaînement symbolique, à la mort de trop, celle du dernier fils, Polydore, sacrifié par pure cupidité par l'homme qui devait le protéger. Alors, dans cette dernière perversion de toutes les valeurs les plus sacrées, le *furor* emporte tout, et seule règne la métamorphose, dans laquelle le corps d'Hécube est à son tour sacrifié, mais aussi, d'une certaine manière, sauvé pour toujours³⁸.

III. On le voit, c'est toujours la métamorphose qui est l'horizon des histoires sacrificielles racontées par Ovide, qu'il s'agisse de « beaux sacrifices » ou de sacrifices pervers. On ne saurait s'en étonner puisque la métamorphose est le sujet du poème. Mais c'est le lien qu'elle entretient avec le sacrifice qui m'intéresse, car si elle intervient si souvent comme conclusion d'une histoire où le sacrifice joue un rôle, c'est parce qu'elle est elle-même un sacrifice, mais dans lequel les choses sont en quelque sorte reconfigurées et qui, par là même, offre une solution aux impasses souvent dramatiques dans lesquelles se trouvent les personnages. La métamorphose, telle qu'elle est conçue par Ovide, est le nouage fantasmatique et poétique d'un destin, l'instant de basculement où, sous le choc d'une passion poussée à son paroxysme, un être sacrifie volontairement ou involontairement son corps pour en endosser un nouveau qui correspond à cette passion imprimée dans sa chair, à son identité désormais dotée d'une forme. C'est ce « sacrifice du corps » que j'aimerais, dans un dernier temps, réintégrer pleinement dans ma réflexion, en prenant pour exemple, cette fois sans chercher à suivre l'ordre du poème, des mythes que l'on peut qualifier de sacrificiels – certains dont j'ai déjà parlé et dont je vais reconstituer la trame d'ensemble, d'autres que je n'ai pas encore abordés – ; des mythes dans lesquels, plus précisément, c'est un enfant qui est sacrifié et dans lesquels la métamorphose, parce qu'elle est elle-même un sacrifice, vient boucler la boucle et donner tout son sens aux autres sacrifices gravitant autour d'elle.

³³ *Ibid.*, IX, 176-204.

³⁴ *Ibid.*, X, 431-443.

³⁵ *Ibid.*, 483-487.

³⁶ *Ibid.*, XII, 24-38.

³⁷ *Ibid.*, XIII, 439-532.

³⁸ *Ibid.*, 555-575.

Dans les *Métamorphoses*, Ovide nous raconte avant tout des aventures humaines, pétries de passions et de fantasmes, et toutes tendues vers le sujet du poème tel qu'il est défini dans les tout premiers vers : « Mon esprit me porte à dire les formes changées en corps nouveaux » (*In noua fert animus mutatas dicere formas / corpora*, I, 1-2). Les *Métamorphoses* sont une histoire d'identité et d'altérité, où les formes deviennent autres mais où l'identité première n'est jamais totalement perdue et où c'est ce que le personnage est profondément depuis toujours qui affleure à la surface de son corps. Ce processus, qui est parfois source d'épanouissement, mais qui suscite souvent au contraire un dramatique arrachement à soi-même, est toujours une aventure conjointe du corps et de l'âme. Or, une phrase me semble, au sein du poème, résumer à elle seule cet enjeu symbolique de la métamorphose, se définissant peut-être à ce titre comme une, voire comme la formule-clé de toute l'œuvre ; et l'épisode dont il est question nous place, symboliquement mais aussi littéralement, au cœur même de la cuisine ovidienne du sacrifice.

Au livre VI, Ovide raconte l'histoire du Barbare Térée et de son épouse, l'Athénienne Procné. Celle-ci demande à Térée d'aller chercher à Athènes sa sœur Philomèle, qui lui manque ; mais Térée séquestre, viole et mutilé sa jeune belle-sœur. Procné l'apprend et les deux sœurs, basculant à leur tour dans la barbarie, tuent le fils de Térée et de Procné, Itys, et le font manger à Térée sans qu'il le sache³⁹. Après ce funeste repas, Térée demande qu'on lui amène son fils ; Procné lui adresse alors ces paroles d'une terrible ironie : *Intus habes quem poscis* (v. 655), l'adverbe *Intus* pouvant désigner à la fois l'intérieur de la maison ou de la pièce (« celui que tu réclames est à l'intérieur, tu l'as avec toi »), et, bien sûr, l'intérieur du corps de Térée (« tu as en toi celui que tu réclames »). L'expression a été annoncée, pendant la scène du repas lui-même, par la formule du v. 651, *uescitur inque suam sua uiscera congerit aluum*, « il mange [mais le verbe signifie aussi, au sens figuré, « se régaler »] et amoncelle dans son ventre ses entrailles ». L'écriture très dense de ce vers (avec le jeu anagrammatique *uescitur-uiscera*, le chiasme, le polyptote *suam sua*, mais aussi le double sens du mot *aluum*, qui désigne le ventre et l'utérus) exprime l'horreur de cet enfermement d'un corps dans un autre, présenté comme une nouvelle et effroyable forme de grossesse. Plus loin, quand Philomèle a bondi et lancé la tête d'Itys à Térée, Ovide décrit ainsi le désespoir de celui-ci : *et modo, si posset, reserato pectore diras / egerere inde dapes emersaque uiscera gestit, / flete modo, seque uocat bustum miserabile nati* (« tantôt il désire ardemment s'ouvrir la poitrine pour rejeter hors de lui, si c'était possible, l'atroce nourriture et en faire sortir ses entrailles [mais aussi, au sens figuré, « le fruit de ses entrailles », c'est-à-dire le corps dévoré de l'enfant], tantôt il pleure et s'appelle misérable sépulture de son fils », v. 663-665). À l'abominable grossesse a donc succédé le désir impossible d'un accouchement par césarienne qui inverserait le cours des choses et remettrait au monde l'enfant dévoré. Mais c'est évidemment la mort et non la vie que porte en lui le corps paternel, devenu la sépulture de celui qu'il avait engendré ; un paroxysme de violence est alors atteint, qui trouve son issue dans la métamorphose de Térée, Procné et Philomèle en oiseaux⁴⁰.

Le mythe a tout un passé littéraire, qui s'enrichit en outre d'une autre célèbre histoire, celle de Thyeste, objet, dans les *Métamorphoses*, d'une seule et très fugace allusion⁴¹. Mais, dans la variante ovidienne, il prend une résonance nouvelle, car il entre dans un réseau symbolique et poétique qui est celui de l'œuvre tout entière. Or, ce sont les mots *Intus habes quem poscis* employés par Procné qui nous le montrent au v. 655. Ces mots offrent en effet un écho frappant du *Quod cupio mecum est* (« ce que je désire est en moi ») prononcé, au v. 466 du livre III, par Narcisse lorsqu'il comprend que c'est de sa propre image qu'il est amoureux. L'ensemble de l'épisode de Narcisse se fonde sur ce motif : je pense par exemple, v. 425-426, à *Se cupit imprudens et qui probat ipse probatur, / dumque petit petitur pariterque accendit et ardet*, « il se désire lui-même sans le savoir, il est à la fois l'admirateur et l'admiré, il forme des vœux dont il est l'objet et, dans le même instant, il brûle du feu qu'il allume », ou à ces mots (v. 435-436) : *tecum uenit manetque ; / tecum discedet, si tu discedere possis* (« avec toi il est venu et demeure, avec toi il s'éloignera, si tant est que tu puisses t'éloigner »), ou encore à l'extraordinaire expression *Iste ego sum* du v. 463 (« lui, c'est moi » ou même « cet autre, c'est moi ») prononcée par Narcisse lui-même. Les destins de Narcisse et de Térée semblent donc unis par une fraternité inattendue : comme Térée qui, en se nourrissant, a perdu définitivement ce qu'il avait de plus cher et dont il ne pourra même pas porter le deuil

³⁹ *Ibid.*, VI, 636-651.

⁴⁰ *Ibid.*, 667-674.

⁴¹ *Ibid.*, XV, 462.

puisqu'il en est lui-même le tombeau, Narcisse se condamne, à mesure qu'il se remplit des délices de sa propre contemplation, à une déperdition intérieure absolue, comme il le dit lui-même en une autre très belle formule au v. 466 : *inopem me copia fecit* (« c'est ma richesse qui a fait ma pauvreté », ou, pour transposer le jeu étymologique *inopem-copia* au moyen d'un écho phonique, « mon indigence est le fait de mon opulence »). Ainsi se trouve défini le destin sacrificiel sans issue – apparemment – d'un être dont l'aliment vital est inaccessible précisément parce qu'il est en lui, parce qu'il est lui ; et au vers suivant, Narcisse formule le même souhait que Térée, celui du dédoublement physique : *O utinam a nostro secedere corpore possem !* (« Ô ! puissé-je me séparer de ce corps qui est le nôtre », c'est-à-dire « de ce corps qui nous est commun [à toi que j'aime et à moi] ! »)

L'épisode de Narcisse est le plus célèbre, car le plus emblématique, d'une série de récits qui, dans le poème d'Ovide, explorent le motif de la passion amoureuse rendue impossible par une trop grande proximité avec l'objet du désir : pensons à Byblis éprise de son frère jumeau au livre IX (v. 448-666), à la jeune Iphis, qui, au même livre, conçoit de tendres sentiments pour une autre jeune fille (v. 667-797), à Pygmalion amoureux de sa statue, incarnation de tous ses espoirs déçus et de son idée de la beauté, au livre X (v. 243-297), ou encore, dans le même livre X, à Myrrha qui désire son propre père (v. 298-502). Le supplice vécu par tous ces êtres est le même : ce qui sépare est précisément un lien trop étroit, alors que seuls peuvent s'unir deux êtres nettement distincts l'un de l'autre ; autrement dit, la réalisation du désir implique l'altérité alors qu'il y a au contraire identité réelle ou symbolique. Seule Myrrha passera outre : elle réalisera l'union interdite grâce à l'obscurité qui, créant une séparation artificielle et temporaire entre elle et son père, leur permettra de s'unir non comme un père et une fille, mais comme un homme et une femme. Myrrha ne fera ainsi que porter à son comble une monstruosité qui, explicitement ou implicitement, est au cœur de toutes ces légendes et que seule la métamorphose, c'est-à-dire un autre *monstrum*, peut résoudre de manière heureuse en introduisant dans l'être le juste dosage d'identité et d'altérité – ce sera le cas pour Iphis et pour la statue de Pygmalion –, l'autre solution étant l'abolition de soi, horizon du destin de Narcisse, abolition qu'Iphis envisage en une brève et belle formule : *Vellem nulla forem* (« je voudrais ne pas exister », IX, 735). Les deux issues ne sont d'ailleurs pas incompatibles, comme le montrent les épisodes de Byblis et de Myrrha, où la transformation finale (en source, en arbre), est une forme de mort à soi-même qui apaise la passion impossible mais la pérennise aussi.

L'écho qui unit le *Intus habes quem possis* de Procné (VI, 655) et le *Quod cupio mecum est* de Narcisse (III, 466) suggère que la dévoration d'Itys par Térée et, plus généralement, le sacrifice, récurrent dans les *Métamorphoses*, d'un enfant par l'un de ses parents sont une manifestation particulièrement violente et signifiante de ce qui constitue le sujet de toute l'œuvre et le fondement de sa poétique : la tension, parfois heureuse mais le plus souvent conflictuelle voire destructrice, entre le même et l'autre, tension qui conduit en général à une métamorphose physique et dont la mise en scène inlassablement répétée permet à Ovide d'explorer dans leurs profondeurs les plus obscures des passions et les fantasmes humains. « Dire les formes changées en corps nouveaux » (*In noua [...] mutatas dicere formas / corpora*, I, 1-2), c'est par excellence brouiller la frontière entre le même et l'autre en créant entre eux un point de jonction pourtant a priori impossible à imaginer et à dire : la plupart des personnages transformés du poème sont, par la mutation de leur corps, arrachés à eux-mêmes – c'est la part sombre du « sacrifice du corps » –, mais dans le même temps, ils restent toujours eux-mêmes d'une manière ou d'une autre ; et finalement, par ce double mouvement, ils deviennent eux-mêmes dans la mesure où ils rejoignent leur identité profonde, qui réside souvent dans l'irréductible singularité d'une passion. Ainsi Arachné, transformée par Minerve en araignée pour avoir tissé une toile plus belle que la sienne où elle racontait, intolérable audace, les métamorphoses des dieux amoureux, doit-elle sacrifier sa forme humaine ; mais, même transformée, elle continue à tisser de ses pattes agiles la même toile qu'auparavant, faite d'une substance qu'elle puise en elle-même ; son nouveau corps, s'il est diminué, déformé et noirci, est donc aussi le corps parfait dans la mesure où il permet à Arachné de se confondre tout entière avec la quintessence de son être⁴².

Or, sacrifier son enfant, c'est mettre à mort un autre qui est aussi une part de soi ou, mieux, qui est soi ; évidence absolue, mais qui se charge d'une signification neuve dans le poème d'Ovide parce qu'elle s'y trouve

⁴² *Ibid.*, VI, 1-145.

intégrée dans la dialectique du même et de l'autre qui forme le maillage symbolique et poétique de l'œuvre tout entière. Je prendrai pour exemple, au livre VIII, l'histoire de Méléagre, que j'ai évoquée plus haut. À sa naissance, les trois Parques sont venues rendre visite à sa mère, Althée, et, plaçant une bûche dans les flammes de la cheminée, ont déclaré que le nouveau-né vivrait aussi longtemps que cette bûche ; la jeune mère s'est aussitôt saisie du tison pour l'éteindre et le cacher. Quand, des années plus tard, Méléagre tue les frères d'Althée, celle-ci va chercher le morceau de bois dans lequel est encloué le destin de son fils, allume un feu et, après de longues hésitations, se décide « à apaiser par le sang les ombres de son sang » (*consanguineas ut sanguine leniat umbras*, v. 476). Elle prononce alors un monologue dont les premiers mots sont : *Rogus iste cremet mea uiscera* (« que ce bûcher consume mes entrailles », v. 478). Le double sens de *mea uiscera*, déjà présent dans l'épisode de Térée, dit à lui seul que, pour Althée, tuer Méléagre équivaut à se tuer elle-même, ce qu'elle fera d'ailleurs après la mort de son fils. Plus loin (v. 490), elle l'appelle *uteri mala pignora nostri* (« funeste gage de mon ventre »), et le mot *pignora* forme avec *mala* un quasi-oxymore, car il désigne aussi, au sens figuré, le gage de tendresse et, par suite, l'objet de la tendresse, un enfant chéri, par exemple – et Althée rappellera plus loin combien elle a aimé cet enfant à qui elle a donné la vie deux fois, d'abord en le mettant au monde, puis en protégeant des flammes le morceau de bois. Le sommet du récit est la scène de la mort de Méléagre (v. 515-525), processus de combustion intérieure qu'Ovide décrit comme une tension entre la présence et l'absence à l'intérieur d'un corps en proie à un supplice dramatiquement incompréhensible pour celui qui le subit (v. 515-516) : *Inscius atque absens flamma Meleagros ab illa / uritur* (« sans savoir et sans être là, Méléagre est brûlé par cette flamme »). Méléagre meurt donc en quelque sorte en sa propre absence, tout comme Actéon qui, au livre III, quand ses chiens le déchirent sans le reconnaître, est à la fois présent, par sa conscience restée humaine, et absent, par l'altération de son apparence physique ; Actéon que ses amis appellent *uelut absentem* (« comme s'il était absent », v. 244) et qui, au moment de la curée (v. 247), *uellet abesse quidem, sed adest* (« voudrait être absent, mais est présent »). Être présent et absent à la fois : il y a là une autre définition de la métamorphose, qui rejoint la première – être soi-même et un autre. Ainsi Myrrha, que son père a chassée après avoir découvert qu'elle s'était unie à lui, demande-t-elle aux dieux de la placer en marge à la fois du monde des vivants et du monde des morts : *ne uiuolem uiuosque superstes / mortuaque extinctos, ambobus pellite regnis / mutataeque mihi uitamque necemque negate* (« afin que je ne souille ni les vivants en restant dans ce monde, ni, morte, ceux qui ne sont plus, chassez-moi des deux royaumes et, en me métamorphosant, refusez-moi et la vie et la mort », X, 483-487). Les dieux exaucent cette prière : le corps de Myrrha, devenu un arbre qui pleure des larmes de myrrhe, perpétuera éternellement la marginalisation absolue que lui a conférée la monstruosité de son désir et occupera pour toujours le seuil entre la vie et la mort, la présence et l'absence, l'identité et l'altérité, toute la conception ovidienne de la métamorphose venant donc se résumer dans l'image finale. Le récit de la mort de Méléagre, entièrement fondé sur une déclinaison de la présence et de l'absence, s'inscrit donc pleinement dans un univers poétique gouverné par la métamorphose, matérialisation dans les corps de passions portées à leur paroxysme.

Il en est de même, au livre III, de la mort de Penthée (v. 708-733), ce roi plein d'arrogance qui, refusant de reconnaître la puissance divine de Bacchus – divinité de la métamorphose par excellence –, est mis en pièces par sa propre mère, Agavé, et les sœurs de sa mère, sacrifié, donc, au dieu au cours d'une scène de transe bacchique. Ici, pas de dilemme : Agavé, en proie au délire, prend Penthée pour un sanglier. La métamorphose est donc à la fois celle, intérieure, de la mère, envahie par la puissance hallucinogène de la divinité et oublieuse de sa propre maternité, et celle du fils, transformé en sanglier dans le regard altéré de sa mère. On pense évidemment à Actéon, lui aussi victime d'une chasse qui s'achève en dépeçage, et d'ailleurs cousin de Penthée qui invoque en vain son souvenir auprès de sa tante Autooné, mère d'Actéon, au moment où celle-ci s'apprête à le mutiler. La mort de Penthée ne résulte pas, comme celle d'Actéon, d'une transformation physique, mais d'une illusion de transformation ; nous rencontrons donc ici une variante-limite de la métamorphose, où c'est le délire de la transe qui est en lui-même une puissance transformatrice, tant pour celui qui en est l'objet que pour celle qui l'éprouve. Les dernières paroles de Penthée sont celles, désespérées, d'un fils à sa mère qui est en train de le sacrifier à la divinité : déjà mutilé par les deux sœurs de celle-ci, il lui dit, au v. 725, *Aspice, mater* (« Regarde, mère »), tentant ainsi de lui rappeler le lien qui les unit tout en lui montrant, amputé, le corps qu'elle a mis au monde. Mais ce corps n'est plus pour elle celui d'un fils et elle arrache la tête de Penthée en poussant un cri de victoire, Ovide interrompant alors abruptement le récit.

Itys tentera lui aussi de faire triompher chez Procné l'amour maternel et lui criera *mater ! mater !* (VI, 640), mais il sera trop tard et Procné le tuera avant de préparer avec son corps, pour moitié bouilli, pour moitié cuit à la broche, un délicieux et atroce festin pour Térée, en une horrible scène de cuisine du sacrifice qui se clôt sur l'expression *manant penetralia tabo* (« la pièce ruisselle de sang »), *penetralia tabo* étant quasiment un oxymore puisque *penetralia* désigne l'endroit le plus retiré d'un édifice, mais aussi un sanctuaire religieux, et *tabum* un sang corrompu, ici par l'atrocité du crime qui l'a fait couler. Procné a pourtant hésité, elle aussi : devant les baisers et les mots caressants de l'enfant, son cœur de mère a frémi ; mais elle choisit d'être fidèle à la *pietas* due à sa sœur suppliciée – comme d'ailleurs Althée à la mémoire de ses frères tués – plutôt qu'à l'amour maternel. Atroce d'un côté, le sacrifice est, sinon beau, du moins justifié de l'autre. Itys a pour seul tort d'être le fils de son père : au moment où Procné cherchait le moyen le plus abominable de se venger de Térée, l'enfant s'est présenté devant elle et sa vue seule lui a suggéré la forme de sa vengeance ; en le voyant, elle a eu ce terrible cri du cœur : *A, quam / es similis patri !* (« Ah ! comme tu ressembles à ton père ! », v. 621-622) Ce visage si ressemblant est tout ce qui restera de reconnaissable de l'enfant quand, après le fatal repas, Philomèle lancera sa tête à la figure de Térée, répétant ainsi le geste de triomphe d'Agavé brandissant la tête arrachée de Penthée, mais surtout dissipant la « nuit de l'esprit » (*nox animi*, v. 652) dans laquelle se trouvait Térée et lui donnant la clé de la formule *Intus habes quem poscis* prononcée par Procné au v. 655, jusqu'alors parfaitement claire pour tout autre que lui et, pour lui, incompréhensible.

Dans toutes ces histoires de mères meurtrières de leurs fils, il y a une grande absente – ou plutôt il y en a deux. On pense évidemment à Médée, l'infanticide par excellence ; or, au livre VII des *Métamorphoses*, nous l'avons vu, Ovide se concentre sur d'autres épisodes du parcours tortueux de la magicienne et ne consacre que deux vers à l'acte le plus atroce et le plus célèbre de celle qu'il appelle, au v. 397, *ulta [...] male mater* (« cette mère à la vengeance abominable »). Mais cette figure archétypale est en quelque sorte redéployée à travers celles d'Agavé, de Procné et d'Althée, et l'on sait en outre qu'Ovide avait écrit une *Médée*. La seconde grande absente des récits d'infanticide évoqués jusqu'ici – et la plus importante à nos yeux – est la métamorphose, dans la mesure où le corps de l'enfant, pourtant symboliquement placé au centre du récit, n'est pas métamorphosé. Plus exactement, et pour reprendre les termes employés par Ovide dans les deux premiers vers des *Métamorphoses*, cités plus haut, le sacrifice subi par l'enfant « change » la « forme » de son corps d'une manière radicale, mais sans donner naissance à un « nouveau corps » ; il vient donc se substituer à une métamorphose que le lecteur, averti par l'horizon d'attente annoncé par le poète dans le prologue, s'attend légitimement à rencontrer dans chaque épisode. Penthée, Itys et Méléagre ne se métamorphosent pas ; pourtant, dans les trois épisodes, la métamorphose envahit la quasi-totalité de l'espace textuel, que ce soit à travers des morts violentes qui altèrent radicalement l'apparence du corps ou mettent en scène un « sacrifice du corps », à travers les métamorphoses qui affectent d'autres personnages de l'épisode (Térée, Procné et Philomèle, les sœurs de Méléagre), ou encore à travers la multiplication de substituts qui, jalonnant le texte, reconstituent virtuellement la transformation non advenue : métamorphose imaginaire de Penthée dans l'esprit d'Agavé ou puissance métamorphique du motif récurrent de l'écriture (broderie où Philomèle raconte son histoire, épitaphe de Méléagre⁴³).

Le sacrifice de l'enfant, quand il est provoqué par sa mère ou son père, se présente donc dans les *Métamorphoses* comme une variation et une réflexion sur le motif de la métamorphose et sur ses enjeux. Enjeux poétiques, d'abord, car il s'agit toujours pour Ovide, dans ces passages comme dans les récits des transformations physiques, d'éprouver la plasticité de la langue pour la plier à l'énonciation d'une réalité par nature insaisissable, celle de l'instant où le même et l'autre se rencontrent. Enjeux, parfois, philosophiques, si l'on remarque que dans le discours qu'Ovide fait prononcer à Pythagore dans le dernier livre des *Métamorphoses*⁴⁴, la prescription du végétarisme repose sur l'idée, impliquée par la doctrine de la métempsychose, selon laquelle manger un animal, c'est peut-être manger un ami, un parent, voire un enfant mort et réincarné ; or, cet interdit s'exprime à travers des tournures qui rappellent les scènes d'infanticides, comme dans ces vers étonnants, écho direct de l'épisode de Térée, où le philosophe s'écrie, en une formule toute de répétitions, de polyptotes et de rapprochements oxymoriques : *Heu ! quantum scelus est in uiscera uiscera condi*

⁴³ *Ibid.*, 576-578 et VIII, 540-541.

⁴⁴ *Ibid.*, XV, 75-478.

/ congestoque auidum pinguescere corpore corpus / alteriusque animantem animantis uiuere leto ! (« Hélas ! quel crime que d'ensevelir dans ses entrailles des entrailles, d'engraisser son corps avide en y amoncelant un corps et d'entretenir en soi la vie par la mort d'un autre être vivant ! », v. 88-90) Plus loin, il énonce même cette injonction (v. 462) : *neue Thyesteis cumulemus uiscera mensis* (« et n'accumulons pas des entrailles sur des tables dignes de Thyeste »), ce qui constitue l'unique allusion, dans les *Métamorphoses*, au festin de Thyeste. Enjeux parfois même politiques, dans la mesure où celui qui tue son enfant interrompt la succession des générations, donc la transmission héréditaire du pouvoir, comme l'annonce d'ailleurs Althée au moment de tuer Méléagre : *pereat sceleratus et ille / spemque patris regnumque trahat patriaeque ruinam* (« qu'il périsse, le scélérat, et qu'il emporte avec lui l'espoir d'un père, le royaume et la ruine de la patrie », v. 497-498). L'infanticide rend aussi impossible l'exercice de la *pietas* de l'enfant envers ses parents, illustrée au livre XV par la description du jeune phénix recueillant respectueusement le corps de l'oiseau exactement semblable à la mort duquel il doit la vie⁴⁵. Le phénix ainsi décrit dans ses gestes religieux constitue une image ironique à la fois de la sollicitude d'Auguste à l'égard du souvenir de César, son père adoptif, dont l'assassinat lui a ouvert – certes après de longues luttes – l'accès au pouvoir, et de son entreprise de restauration d'antiques vertus romaines parmi lesquelles, précisément, la *pietas*. Enfin et surtout, enjeux ontologiques, car ce n'est pas seulement de Térée, mais de tous les personnages des *Métamorphoses* que l'on peut dire *Intus habes quem poscis* (VI, 655) : tous portent en eux l'être qu'ils appellent de leurs vœux et, par leur métamorphose, font la rencontre cruciale de cet être qui est et n'est pas eux : ainsi Actéon, saisi par la conscience aiguë de son humanité alors même qu'il l'a perdue physiquement et qu'il va mourir de la distorsion entre son corps et son âme ; Arachné, qui trouve dans son corps d'araignée ce qu'elle réclamait, la reconnaissance et la perpétuation éternelles de l'excellence de son art ; Myrrha, confondue pour toujours avec sa passion incestueuse par les larmes aromatiques et aphrodisiaques qui s'écoulent de son corps devenu arbre ; ou tous les personnages qui, par le sacrifice de leur ancien corps, rejoignent ce qu'ils étaient profondément, que ce soit leur cruauté, leur souffrance, leur génie, leur amour ou parfois seulement leur nom. Cette rencontre peut être heureuse, comme dans l'histoire d'Iphis, miraculeusement transformée en garçon au moment d'épouser la jeune fille qu'elle aime, ou dans celle de Pygmalion où la statue, alter ego féminin de son créateur qui s'est projeté tout entier en elle, finit par prendre vie sous ses caresses. Mais le plus souvent, c'est pour le pire que la boucle ontologique est bouclée, comme c'est le cas dans l'épisode de Térée, où l'enfant retourne dans le ventre non de sa mère mais de son père, pour une grossesse monstrueuse suivie d'un fantasme d'accouchement morbide, la seule issue étant alors la métamorphose des trois personnages adultes de l'histoire.

Le point extrême de ce bouclage narratif et symbolique, l'illustration absolue du *Intus habes quem poscis* (VI, 655) lancé à Térée par Procné et, en même temps, la forme ultime du sacrifice de l'enfant, donc aussi de la métamorphose – puisque le premier est, chez Ovide, une variante de la seconde –, c'est de se dévorer soi-même : soit symboliquement, comme Narcisse qui, s'adressant à son reflet, l'appelle *puer* (III, 454 et 500) – et le mot, emprunté au vocabulaire élégiaque, désigne le bien-aimé, mais c'est aussi, bien sûr, l'enfant, c'est-à-dire Narcisse lui-même et l'enfant qu'il est en train de tuer en lui-même en ne l'alimentant plus que de sa propre contemplation ; soit physiquement, comme au livre VIII Érysichthon, ce roi impie et cruel qui abat délibérément et avec férocité un arbre sacré⁴⁶. Érysichthon sera condamné par la déesse Cérès à subir une faim inextinguible – ce qui est d'autant plus parlant que l'épisode se trouve immédiatement après celui de Philémon et Baucis et de leur merveilleux repas offert aux dieux. Après avoir englouti les produits de la terre entière sans jamais y trouver la satiété, Érysichthon finira par manger son propre corps, l'horreur de la scène reposant sur la contradiction fatale d'un corps qui, inexorablement, se détruit au fur et à mesure qu'il s'alimente⁴⁷.

Telle est la grande loi de l'expérience humaine dans les *Métamorphoses* : nous portons tous en nous ce que nous cherchons dans la passion amoureuse, dans la création artistique ou, plus généralement, dans la construction de notre manière d'être au monde, et la métamorphose est un miroir qui nous est constamment tendu par le poète pour nous en faire prendre conscience. Ce « nous », ce sont tous les personnages que j'ai évoqués dans ce troisième temps, qui découvrent avec émerveillement ou désespoir la stricte égalité entre ce

⁴⁵ *Ibid.*, 392-407.

⁴⁶ *Ibid.*, VIII, 739-767.

⁴⁷ *Ibid.*, 875-878.

qu'ils ont *Intus* et ce qu'ils désirent ; mais c'est aussi le lecteur des *Métamorphoses*. Car le poème d'Ovide dévore lui aussi, comme Érysichthon, le monde entier, avec sa géographie réelle ou imaginaire, ses mythes, ses courants philosophiques, ses enjeux politiques, son histoire littéraire et ses profondeurs ontologiques ; mais, loin d'en mourir, il s'enrichit euphoriquement des aliments qu'il absorbe. À moins qu'Érysichthon ne soit plutôt une image du poète, cet « écrivain cannibale » qui, dans l'épilogue, entrera à son tour dans le règne des métamorphoses et deviendra, comme l'écrit Pierre Maréchaux, « la pièce maîtresse (et finale) de son propre festin⁴⁸ », mettant en scène sa propre abolition matérielle pour s'accorder, en poésie, la vie éternelle⁴⁹ ; une image aussi, peut-être, du lecteur des *Métamorphoses*, qui découvre qu'il porte *intus*, à l'intérieur de lui, ce qu'il recherche dans le livre⁵⁰.

Cette leçon devait être apprise de la manière la plus douloureuse qui soit par Ovide lui-même quand, en 8 après J.-C., l'empereur Auguste le relégua sur les bords de la mer Noire. Ses dernières œuvres, si elles dirent l'horreur de la *relegatio*, opérèrent aussi l'auto-transformation d'un homme qui, ayant perdu tout ce à quoi il tenait, puisa dans l'écriture, la seule chose qui lui restait, la force de survivre. Or, cette métamorphose par laquelle il rejoignit consciemment et fièrement, au cœur même du désespoir, sa propre immortalité de poète, il ne la mit pas seulement en œuvre dans les *Tristes* et les *Pontiques*, mais aussi dans un court poème, le *Contre Ibis*⁵¹, violente imprécation contre un mystérieux ennemi, surnommé « Ibis », coupable d'avoir, à Rome, essayé de faire du tort au poète après sa relégation. Le *Contre Ibis* met en œuvre un cheminement symbolique qui part de la douleur de cette atteinte et la transforme en une fureur destructrice culminant dans une immense liste de tortures souhaitées à « Ibis » (v. 251-638), l'aboutissement implicite de cet assassinat verbal étant la victoire du poète, qui entre dans l'éternité par la *fama* de son œuvre alors qu'« Ibis », lui, sombre pour toujours dans l'infamie. Or, le processus est explicitement présenté par Ovide comme une cérémonie magico-religieuse, celle du sacrifice d'« Ibis » par un prêtre qui n'est autre que le poète lui-même (v. 67-106). Les supplices mythologiques et historiques qui s'accumuleront ensuite sur 388 vers constitueront la plus longue et la plus horrible cuisine du sacrifice de toute l'œuvre ovidienne ; et ce sera, bien sûr, une cérémonie littéraire avant tout, festin de mots et en même temps condensé testamentaire de toute une œuvre aimantée vers la métamorphose.

Conférence prononcée dans le cadre de la 27^{ème} Journée Académique des Langues Anciennes,
le 22 mars 2017.

⁴⁸ *Énigmes romaines*, Paris, Gallimard, « Le Promeneur », 2000, p. 186.

⁴⁹ *Métamorphoses*, XV, 871-879 : *lamque opus exegi quod nec louis ira nec ignis / nec poterit ferrum nec edax abolere uetustas. / Cum uolet, illa dies, quae nil nisi corporis huius / ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi ; / parte tamen meliore mei super alta perennis / astra ferar nomenque erit indelebile nostrum ; / quaque patet domitis Romana potentia terris, / ore legar populi perque omnia saecula fama, / siquid habent ueri uatum praesagia, uiuam.* (« Et maintenant, j'ai achevé une œuvre que ni la colère de Jupiter, ni le feu, ni le fer, ni le temps vorace ne pourront détruire. Quand il le voudra, que ce jour qui n'a de droits que sur mon corps mette un terme à la durée incertaine de ma vie. Dans la meilleure partie de moi-même, cependant, je serai transporté, immortel, très haut au-dessus des astres, et mon nom sera impérissable. Partout où s'étend, sur les terres domptées, la puissance romaine, je serai lu par la voix du peuple, et à travers tous les siècles, par ma renommée, si les présages des poètes comportent une part de vérité, je serai vivant. »)

⁵⁰ Ce développement sur les enfants tués et/ou dévorés par leurs parents et sur leurs équivalents symboliques, tels Narcisse ou Érysichthon, s'inspire des analyses présentées dans mon article « *Intus habes quem poscis* : l'infanticide dans les *Métamorphoses* d'Ovide », S. Dubel et A. Montandon (dir.), *Mythes sacrificiels et Ragoûts d'enfants*, Presses Universitaires Blaise Pascal, « Mythographies et sociétés », 2012, p. 139-153.

⁵¹ Texte établi et traduit par J. André, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 2003 (1963).

La présente intervention se concentrera beaucoup sur la Grèce classique. La plupart des sources grecques tournent autour d'Athènes, surtout à la période classique. Il y a, certes, des textes alexandrins à la période hellénistique et des textes grecs sous la domination romaine, mais Athènes, par son hégémonie culturelle, a eu une forte influence sur les auteurs postérieurs. Manque de chance, Athènes n'était pas la plus révolutionnaire des cités question droits des femmes. La vision des femmes grecques passe donc principalement par le prisme d'Athènes. Quelques incursions par Rome seront également faites, puisqu'il y a beaucoup de choses qui fonctionnent en parallèle, notamment du point de vue de la conception mentale. Un schéma civilisationnel patriarcal peut se dérouler. Un trombinoscope de différents types de femmes sera vu, afin de présenter quelques fiches et une vue d'ensemble des femmes grecques et romaines.¹

Pour commencer, un exercice d'humilité s'impose : tout le contenu de la présente communication sera peut-être obsolète – voire incorrect – dans dix, trente ou cent ans, ce qui est fantastique. Quand il est question des femmes dans l'Antiquité, il est important de garder en tête qu'il s'agit d'un sujet mouvant, qui fait partie de l'histoire sociale. Il est influencé par le biais des sociétés contemporaines et avance selon des interrogations contemporaines aux chercheurs.

C'est pourquoi, avant d'entrer dans le vif du sujet, il semblait intéressant d'aborder un point d'histoire moderne de la recherche, qui n'est peut-être pas abordable tel quel devant des élèves, mais dont les notions peuvent paraître pertinentes quand il est question des femmes anciennes. En effet, l'étude des femmes sur le plan scientifique est récente ; elle date d'une quarantaine d'années environ, ce qui est presque une moitié de vie d'un point de vue humain, mais peu au regard de l'échelle scientifique.

Les recherches sur les femmes s'inscrivent dans un mouvement d'ensemble qui a débuté durant la seconde moitié du XX^e siècle et qui questionne les populations longtemps délaissées par la recherche : les citoyens pauvres, les jeunes, les personnes âgées, les esclaves, les métèques ou les femmes font désormais partie du champ d'étude. En France plus particulièrement, la réflexion se tourne depuis mai 68 vers les silencieux, les minorités et toute culture considérée comme étant en marge. Ces nouveaux sujets ont pour point commun de ne plus être déterminés par des événements historiques. Jusque-là, l'histoire était résumée par les grandes dates, type 1515 → Marignan.

L'essor des sciences sociales et l'émergence des mouvements féministes dans les années 1960 et 1970 aux États-Unis et en Europe, la multiplication des femmes dans l'enseignement supérieur puis, à partir des années 1990, les études sur le genre marquent un tournant. Pendant longtemps, l'histoire des femmes est à part dans la discipline, même absente des études généralistes. Elles se tiennent derrière une masse asexuée (« les citoyens », « les métèques », « les esclaves »), mais où la référence est toujours l'homme (« le citoyen pauvre »). Lorsqu'elles sont prises en compte, elles sont intégrées dans une catégorie unique « les femmes », quand ce n'est pas « la femme » – je reviendrai sur ce singulier². La communauté scientifique a mis un certain temps à considérer avec sérieux les

¹ Ce fut un grand honneur pour moi de présenter cette interlocution. Je remercie les personnes qui ont organisé cette journée et qui m'ont invitée à participer, particulièrement Anne-Marie Favreau-Linder et Audrey Adhémar pour avoir planifié les détails matériels et pour m'avoir cherchée de nuit sur un glacial quai de gare.

² Ce tracé schématique s'embarrasse peu des détails. La vision générale présentée ici est à nuancer : en 1922, P. Herfst, avec une méthodologie bien cadrée, publie un ouvrage scientifique et rigoureux, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne* ; dans un article influent paru en 1925, le chercheur anglais A. Gomme pense que la confusion du légal, du social et de la vision générale des Athéniennes, considérées comme nettement inférieures à leurs compatriotes doriennes ou aux femmes anglaises des années 1920, fait obstacle à la vision globale des Grecques (Gomme (A.), « The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries », in *Classical Philology*, Vol. 20, No. 1 (Jan. 1925), p. 2.

femmes en tant qu'objet scientifique, « objet frivole » (selon l'expression de G. Duby et de M. Perrot³), qui remplissait les rubriques consacrées à la vie quotidienne et à l'histoire anecdotique. L'histoire des femmes est souvent classée dans la partie « famille » ou « la vie quotidienne » (alors qu'un citoyen qui se rend tous les jours au Sénat relève aussi de la vie quotidienne), ou dans les rayons « vie privée » des bibliothèques universitaires (quand une femme est prêtresse d'Athéna et qu'elle agit au nom de la cité, cela ne relève pourtant plus de la vie privée).

Petit à petit, la question n'est plus inutile et on comprend que les femmes représentent la moitié d'une population. C'est donc une reconnaissance récente. Les ouvrages des années 2010 sortis sur le sujet montrent que, même s'il y a toujours beaucoup à étudier, la recherche a acquis suffisamment de connaissances pour publier des synthèses dans ce domaine. On est à l'heure du bilan, surtout dans les pays anglo-saxons : les Français écrivent sur cette question depuis les années 1980, mais les recherches sont minoritaires en ce qui concerne la quantité par rapport à la proportion anglo-saxonne.

Chaque siècle, voire chaque décennie, aborde l'Antiquité selon des conceptions qui lui sont propres, et si les sources ne changent pas (hormis quelques nouvelles découvertes, les textes, les inscriptions, le matériel restent les mêmes), l'étude qu'on en fait change. Le Bâtiment Z, dans le quartier du Céramique à Athènes, en est un exemple. Dans les ruines, ont été retrouvés :

- du matériel religieux ;
- des éléments de tissage ;
- des centaines de pièces de vaisselle : coupes à boire, pichets, bols, cratères à vin, plats, ustensiles de cuisine, etc. ;
- d'autres objets qui marquent une forte présence des femmes (des amulettes, des bijoux, des aryballes, ces sortes de bouteilles de parfum ...).

Les chercheurs ne sont pas d'accord entre eux : certains ont conclu que c'était un temple, d'autres un bordel, d'autres une taverne et d'autres un atelier de tissage. Comme il fallait choisir, on a voulu ménager la chèvre et le chou : c'est l'exemple d'un temple où l'on pratiquait la prostitution sacrée, ou alors c'est un bordel qui fait atelier de tissage, avec les prostituées qui, entre deux clients, faisaient l'équivalent de leur petit point de croix, ou c'est une auberge avec des prostituées. L'hypothèse actuelle la plus partagée est que le bâtiment servait à faire du tissage de manière industrielle, avec une partie qui servait de taverne et une autre à la prostitution (ce dont je doute fortement). La manière dont les différentes parties se combinaient entraîne de grandes discussions. On constate à partir de cet exemple que le matériel reste le même, mais que les interprétations sont diverses.

L'objectif du présent papier est de convaincre que la femme grecque, tout comme la femme romaine, n'existe pas. Certes, on argumentera que la femme au singulier, tout comme l'homme, n'existe pas. Même maintenant, une femme contemporaine n'a pas les mêmes conceptions mentales, la même éducation, les mêmes buts qu'une femme saoudienne, indienne, inuit. Même au sein d'un seul pays, il y a différents types de femmes. On ne peut pas prendre une personne et dire qu'elle est la représentante de tout un genre, ou de tout un pays. Cela tombe sous le sens, mais la recherche a mis du temps à intégrer que parler de la femme en Grèce antique ou à Rome ne veut strictement rien dire : dans les manuels de base, même encore maintenant, il y a une partie « les exclues » (femmes, esclaves, métèques, c'est-à-dire ceux qui ne votent pas les lois) ou une catégorie « la femme ». Une femme esclave n'a pas la même vie et n'est pas considérée de la même manière qu'une femme citoyenne. La citoyenne aisée aura probablement une autre vie que la femme pauvre. La métèque installée à Athènes aura une vie encore différente (avec parfois des similitudes) que celle installée en Épire ou dans la Grande Grèce.

La recherche des ressources en vue d'un cours face à des élèves et la lecture de la bibliographie nécessitent de devoir gérer différents états de la recherche, avec des ouvrages dont certains datent de 1960, d'autres de 2010. Il y a aussi des points qui sont quasi-intégrés pour la communauté universitaire qui mettent du temps à sortir du monde universitaire (un exemple sera vu avec le gynécée).

³ Duby (G.), Perrot M., Schmitt Pantel (P.) (dir.), *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, Plon, Paris, 1991, p. 14.

Avant d'aborder les archétypes, faisons le point transversal suivant : les sociétés grecque et romaine sont par essence inégalitaires et conçues comme telles ; ce sont des civilisations qui connaissent l'esclavage et les rapports hiérarchiques se retrouvent partout. De nos jours, nous envisageons les relations de couple comme un partenariat, mis au même niveau, où le consentement est important. Les relations maritales antiques sont inégalitaires, comme tout type de relations dans l'Antiquité. Un époux se place hiérarchiquement au-dessus de l'épouse, une personne libre sera toujours au-dessus d'une personne non-libre ; au sein d'une cité, la personne née dans cette cité aura toujours la primauté par rapport à l'étranger.

Une petite parenthèse pour rappeler que l'étranger peut être le citoyen de la cité d'à côté ; ce n'est pas la même notion que pour les modernes, où l'étranger vient d'un autre pays. Pour les Grecs, l'étranger est celui qui ne vient pas de sa cité. Quand ils ont affaire à des gens qui ne parlent pas la même langue qu'eux, qui honorent d'autres dieux et qui ne viennent pas du monde grec, ils les appellent des barbares, qui est une onomatopée : quand quelqu'un ne parle pas grec, tout ce que le Grec comprend est « barbarbarabar... ».

Cela pour dire qu'entre deux époux, il y a une complémentarité, mais pas une égalité dans les faits. Chacun a sa place. Attaquons par un peu de grec :

Τὰς μὲν γὰρ ἐταίρας ἡδονῆς ἔνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.

En effet, nous avons les courtisanes pour le plaisir, les concubines pour le soin quotidien du corps et les épouses pour concevoir des enfants d'une manière légitime ainsi que pour avoir une gardienne loyale de notre intérieur. Apollodore (= Pseudo-Démosthène), *Contre Nééra*, 118⁴.

Apollodore est un orateur grec du IV^e siècle avant J.-C. Autant le dire tout de suite, il ne croyait probablement pas entièrement à ce qu'il racontait. Nous sommes dans un contexte de procès et cette phrase n'est pas une description des faits, mais une manière de montrer que la personne qu'il attaque, Nééra, doit être condamnée. Cette Nééra est une ancienne esclave qui faisait le métier de prostituée et qu'Apollodore accuse de se faire passer pour une citoyenne. La phrase, sortie hors de son contexte, est devenue une définition du rôle social des femmes exigé par les citoyens à partir de leurs besoins. Dans le procès, elle se situe à la fin du discours : le but est de faire condamner Nééra et il faut donc marquer le trait pour laisser une forte impression à son auditoire. On est plus proche de la schématisation ou d'un discours social caricatural que de la description d'un état de fait. Cet extrait est à rapprocher d'autres phrases d'Apollodore, dites aussi à la fin de son discours : par exemple, il affirme que si Nééra est acquittée, les prostituées dans leur ensemble investiront la classe des citoyens et les misérables citoyennes n'auront plus de protecteurs, donc d'autres choix que de se prostituer⁵. Nééra est justement l'exemple de personne qui bouleverse les idées de citoyenneté, puisqu'elle ne reste pas dans la case qui lui a été attribuée et qu'elle prend la place des citoyennes. Ce n'est donc peut-être pas un hasard si Apollodore reflète une vision aussi figée d'une société masculine qui conçoit l'entité féminine par rapport au citoyen.

Cette phrase est dans quasiment toute la bibliographie, dans tous les manuels, à chaque fois qu'il est question de femmes. Elle a été sortie de son contexte pour présenter différents types de femmes. Commençons par la dernière catégorie exposée par Apollodore.

1. La citoyenne grecque

C'est d'elle qu'il sera le plus question dans la présente intervention, ce qui s'explique par l'importance des sources transmises par les élites. Il est difficile de distinguer la vie concrète de l'image idéalisée. Il est beaucoup question de la catégorie des citoyens, dans les sources, car la cité est construite par les citoyens et pour les citoyens. D'ailleurs, il n'est pas rare, dans les textes grecs, d'avoir le mot « homme », ou « femme », et de devoir comprendre « citoyen » ou « citoyenne ». Par le « nous » d'Apollodore cité plus haut, il faut comprendre : l'homme citoyen athénien.

⁴ À part ce texte, dont la traduction est personnelle, toutes les autres traductions sont reprises de la C.U.F. (Les Belles Lettres).

⁵ Démosthène, *Contre Nééra*, 112 – 113.

Souvent la critique universitaire rechigne à dire « citoyenne », mais utilise « femmes de citoyens » ou « filles de citoyens », comme si elles avaient une sous-citoyenneté. Il s'agit d'une vision anachronique : pour les modernes, il n'est pas bon de naître dans le corps d'une femme grecque au V^e avant J.-C. ou d'une femme romaine au III^e après J.-C. Il ne faut pas pour autant considérer, que, parce que le politique est important à l'époque moderne, l'investissement féminin dans la vie politique et publique est récent et que les grandes avancées qui se sont faites au XX^e siècle pour les droits des femmes sont passées par le politique, que les Grecques étaient des sous-citoyennes au prétexte qu'elles n'avaient pas de place dans ce que les modernes appellent le politique. Oui, il n'y a pas d'égalité de traitement entre les deux et être une citoyenne ne signifie pas la même chose qu'être un citoyen. Elles ne sont pas réduites pour autant à des femmes de citoyens. Ce n'est pas parce qu'un individu n'a pas les mêmes droits qu'il n'a pas le même statut juridique ou qu'il ne fait pas partie de la même classe sociale. Pour un citoyen grec ou romain, les femmes de sa famille sont des citoyennes et ne seront jamais mises sur le même plan que les métèques ou les affranchies.

Cette vision n'est pas nouvelle, et quelques chercheurs le disent depuis de nombreuses années. Mais c'est un pas qui commence tout juste à être franchi dans le milieu universitaire pour les spécialistes de ces questions, alors pour les gens qui n'en sont pas ou qui ne font pas partie de la recherche, il est plus familier de dire « femme de citoyen » que « citoyenne » (et c'est comme ça que les chercheurs finissent leur samedi soir à rectifier des articles wikipédia). Quelques généralités peuvent être relevées, peu importe l'âge.

La tutelle des femmes

Durant toute l'Antiquité, une femme est sous tutelle, peu importe son âge. En Grèce, elle a un *kyrios* (κύριος), qui signifie généralement le maître de maison. On peut également appeler une femme « κυρία », par exemple quand on se tourne vers une déesse ou quand une esclave s'adresse à sa maîtresse (équivalent du *dominus* et de la *domina*). Il y a un sens particulier au mot *kyrios* : le tuteur. Le tuteur d'une citoyenne est généralement un père, jusqu'à son mariage où le mari prend le relais. Il peut être aussi un frère, un fils, ... en bref, il faut un référent masculin. Le *kyrios* est généralement le chef de famille.

La suprématie de la communauté sur l'individu

La citoyenne appartient à une maisonnée, un οἶκος (la maison), qui est un peu l'équivalent de la *familia*, la famille à Rome, et qui compte les parents, les enfants, mais aussi les esclaves. En plus de ceux-ci, peuvent vivre dans l'*oikos* d'autres membres de la famille, comme la belle-mère, la sœur veuve, la nièce non mariée, etc. Il y a une vision communautaire beaucoup plus importante que dans les civilisations occidentales actuelles. C'est un point important pour comprendre la vie des femmes anciennes et les conceptions que les auteurs ont d'elles. La famille nucléaire moderne (les parents + les enfants) n'existe pas vraiment chez les citoyens. Tout est imbriqué. On peut râler en disant qu'une citoyenne sera toujours une femme de, une fille de, mais, techniquement, la remarque est valable pour les hommes également. Les citoyens ne sont jamais juste eux-mêmes. Ils appartiennent à un dème, à une phratrie, à une cité ; être Athénien, ce n'est pas être Béotien, ni Milésien. Ils sont fils d'Untel. La formule classique pour présenter un homme athénien est la suivante : Untel, fils de... du dème de ..., comme Périclès est : « Périclès, fils de Xanthippe, Athénien, du dème de Cholarges ».

Le gynécée, cet inconnu (ὁ γυναικῶν, ὤνος et ἡ γυναικωνῆτις, ἰδος)

Encore aujourd'hui, le gynécée revient de manière constante, y compris dans le monde scientifique ; en cours d'histoire, on apprend encore aux collégiens comme aux premières années de licence que les femmes sont enfermées dans le gynécée. De quoi est-il question ? Il s'agirait de l'appartement des femmes, un endroit où seules les femmes de la famille vont, inaccessible aux hommes. Elles y vivent à l'année, voire y sont recluses.

Que cela soit dit une bonne fois pour toute : le gynécée tel qu'on le représente n'existe pas. Pour comprendre le mythe du gynécée, il est utile de revenir au XIX^e siècle, quand la recherche sur la Grèce commence à se développer. On essaye de comprendre les relations entre hommes et femmes à la lumière de ce qu'on connaît à l'époque : à

savoir, l'Europe contemporaine, où la mixité n'est pas de mise, et la situation féminine sous l'empire Ottoman. L'image des harems a eu son rôle à jouer. Cette vision a fait son temps, mais n'a pas entraîné la mort du gynécée.

Relevons également qu'une séparation des genres suppose d'avoir la maison pour, et que les personnes modestes n'avaient pas de logement suffisamment grand pour procéder à une séparation des espaces. Le gynécée concernerait surtout les maisonnières riches. Cependant, même pour les familles aisées, le bilan des sources est maigre.

Dans les sources iconographiques, il n'y a pas d'élément clairement identifié qui indique que des femmes se trouvent à l'intérieur d'un gynécée. Sur les vases, les codes iconographiques se retrouvent et permettent d'identifier les images : le citoyen a un bâton, Athéna a une chouette, l'intérieur d'une maison se montre par des décors, comme des objets accrochés aux murs ou des portes qui séparent l'intérieur de l'extérieur ... Aucun élément probant n'indique un gynécée.

Les sources archéologiques n'apportent que peu d'éléments au dossier et vont plutôt dans la direction opposée au gynécée : des objets mixtes ont été retrouvés dans toutes les parties des maisons. Le seul endroit que l'on peut identifier de manière sûre, c'est – ironiquement – l'*andrôn*, la pièce des hommes, c'est-à-dire l'endroit où le banquet avait lieu dans la maison grecque. Ce dernier pouvait aussi servir de manière mixte pour des célébrations familiales, mais c'est la pièce spécifiquement réservée au banquet, où les citoyennes n'allaient pas. Mais pas d'appartement des femmes. De plus, les pièces d'une maison grecque ne sont pas toujours figées, il y a de la souplesse dans l'utilisation des espaces. En été, on va plutôt dormir dans une pièce plus fraîche (à Athènes, il peut commencer à faire 30 degrés en avril), en hiver, dans une pièce qui se chauffe facilement.

Dans les textes, on trouve huit malheureuses attestations du gynécée jusqu'à Ménandre : trois chez Xénophon (deux fois dans l'*Économique* et une fois dans la *Cyropédie*) ; Lysias l'utilise trois fois ; Aristote, une fois ; Aristophane, une fois⁶. De ces sources, il faut retrancher les textes qui ne mentionnent pas la Grèce proprement dite : le contexte montre qu'il est question de la cour macédonienne ou des rois perses. L'exemple le plus probant se trouve chez Xénophon, où il semblerait qu'il ne parle pas des appartements des femmes, mais de la séparation des esclaves, les hommes pouvant être séparés des femmes :

Ἔδειξα δὲ καὶ τὴν γυναικωνίτιν αὐτῆ, θύρα βαλανωτῆ ὠρισμένην ἀπὸ τῆς ἀνδρωνίτιδος, ἵνα μήτε ἐκφέρηται ἔνδοθεν ὃ τι μὴ δεῖ μήτε τεκνοποιοῦνται οἱ οἰκέται ἄνευ τῆς ἡμετέρας γνώμης.

Je lui ai fait voir aussi l'appartement des femmes, délimité de l'appartement des hommes par une porte fermant à clef pour éviter que l'on n'emporte rien indûment et que les esclaves n'aient pas des enfants sans notre permission. Xénophon, *Économique*, IX, 5 (trad. P. Chantraine)

Le stéréotype de la maison divisée en deux zones séparées selon le genre est donc mis à mal. À l'heure actuelle, une tendance de la recherche propose de traduire ces mots non par « gynécée », mais par « les parties privées ». C'est peut-être comme quand, de nos jours, on invite des gens à la maison ; on ne les introduit pas dans la chambre à coucher (du moins, pas tout de suite et pas toujours), mais plutôt dans le salon. La séparation des femmes de la famille des hôtes masculins qui sont reçus dans un *oikos* semble être une règle, quand elle est possible, mais le but n'était pas de cantonner les femmes dans un espace réservé.

Le décret de Périclès

En 451/450 avant J.-C., Périclès fait passer un décret :

Διὰ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν Περικλέους εἰπόντος ἔγνωσαν μὴ μετέχειν τῆς πόλεως, ὃς ἂν μὴ ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν ἦ γεγονώς.

À cause du nombre croissant de citoyens et sur la proposition de Périclès, on décida de ne pas laisser jouir de droits politiques quiconque ne serait pas né de deux citoyens. Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXVI, 4 (trad. G. Mathieu et B. Haussoulier)

⁶ Xénophon, *Économique*, IX, 5 et 6 ; *Cyropédie*, V, 5, 2 ; Lysias, *Sur le meurtre d'Ératosthène*, 9 ; *Contre Simon*, 6 ; *Contre Philon, sur le meurtre de Théoclidès* (fragment XIV *apud* Pollux, *Onomasticon*, IX, 39, l. 11) ; Aristote *apud* Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriarum*, III, 98, l. 30 (éd. Cohn) ; Aristophane, *Thesmophories*, v. 414.

Ce décret est très important pour comprendre la Grèce après 451/450. C'est aussi pour cela que l'adultère est une catastrophe chez les citoyens. Le discrédit rejaillit sur toute la maisonnée et insulte l'autorité et la dignité du tuteur⁷. Pas de contraception, pas de test de paternité, la possibilité d'introduire un sang étranger dans la filiation : l'adultère est par conséquent une affaire grave. Du moins, du côté de la femme. L'homme, cela dépend : courir après une citoyenne (non-mariée ou mariée) est grave, parce que la fille non-mariée est l'enfant d'un citoyen et la citoyenne mariée est l'épouse d'un autre citoyen. Cependant, il y a des catégories de femmes avec qui une relation n'est pas considérée comme un adultère. Il s'agit des personnes dont les enfants ne seront pas reconnus comme citoyens, comme les enfants de prostituées ou des esclaves. Mais toucher à la catégorie des citoyennes est grave. C'est pour cela que la notion d'adultère en Grèce est plus large que notre conception moderne : ainsi, rentre sous le coup de l'adultère toute relation avec une femme qui se trouve sous la protection d'un *kyrios* ; il peut donc s'agir de l'épouse, mais aussi de la fille, de la sœur ou, plus surprenant, de la concubine.

Pour qu'un adultère soit reconnu, il faut qu'il y ait flagrant délit. Dans ce cas, le citoyen a le droit de tuer sans risque de poursuite pour meurtre l'homme qui a entrepris la femme qui est sous sa protection. S'il ne le tue pas, le couple doit obligatoirement se séparer. Sinon, le cocu est frappé d'*atimie*, c'est-à-dire de la perte des droits de citoyen⁸. Une femme adultère n'a plus le droit d'assister aux cérémonies publiques. Elle a l'interdiction de se rendre dans les festivals religieux et de se montrer à l'agora. La loi lui interdit également l'accès aux sanctuaires publics. Si elle y va, n'importe qui peut lui faire subir n'importe quel traitement, à l'exception de la mort.

À Rome, l'adultère s'applique uniquement aux femmes mariées. Comme en Grèce, la séparation est obligatoire. Dans le cas contraire, l'époux peut être poursuivi lui-même pour adultère, exilé et privé de ses biens.

L'enfant

Peu de sources sont conservées sur les quinze premières années de la vie. Le risque de mort infantile est prononcé : ceci vaut partout dans l'Antiquité et à toute période. Il y a des risques jusqu'à l'âge adulte. À titre d'analogie, à Tarquinia, en Étrurie, 10 % de la population mouraient entre 5 et 16 ans. En Grèce, on ne nomme son enfant que dix jours après sa naissance, lors de la fête de la *dékate*⁹, parce qu'il y avait des risques élevés que l'enfant meure durant ou après la naissance.

Au moment de la naissance, un choix doit être fait : garde-t-on l'enfant ou non ? L'enfant est déposé près du foyer et le père le prend dans ses bras pour dire qu'il le garde. L'expression « élever un enfant » est emprunté à cette coutume, ainsi qu'à la coutume romaine : l'enfant était déposé par terre et le *pater familias* l'élevait littéralement pour montrer qu'il était un membre à part entière de la famille. Sinon, on s'en débarrasse.

Il existe deux formes de régulations postnatales : l'infanticide et l'exposition. La seconde solution semble être plus répandue que la première. Un enfant exposé, s'il ne meurt pas, peut être récupéré par des individus qui décident alors de l'élever en tant que personne libre ou en esclave, ou de le vendre en esclave. Les enfants qui n'étaient pas jugés viables, jugés malformés ou handicapés étaient exposés d'office. L'exposition n'est pas une affaire grave. Nous sommes dans un monde sans contraception, où l'avortement est dangereux, et où plusieurs catégories de personnes ne peuvent pas ou ne veulent pas voir d'enfants (les pauvres, les esclaves, les prostituées, les femmes qui ont déjà trop d'enfants, choisissez votre catégorie préférée). L'exposition est suffisamment pratiquée et tolérée pour permettre de jolies intrigues littéraires, comme le montre le mythe d'Œdipe ou celui de Romulus et de Rémus. Sans exposition, pas de fondation de Rome.

Un débat agite la communauté scientifique depuis plusieurs décennies à ce sujet. Existe-t-il une exposition préférentielle des filles ? Élément de réponse avec un papyrus bien conservé qui date de l'an 29 de César, le 23 Pauni, c'est-à-dire du 17 juin avant J.-C. :

Hilarion, à sa sœur Alis, mille saluts, ainsi qu'à ma maîtresse de maison, Bérous, et à Apollonarion. Sache que nous sommes encore maintenant à Alexandrie. Ne t'inquiète pas s'ils reviennent tous et que je reste à

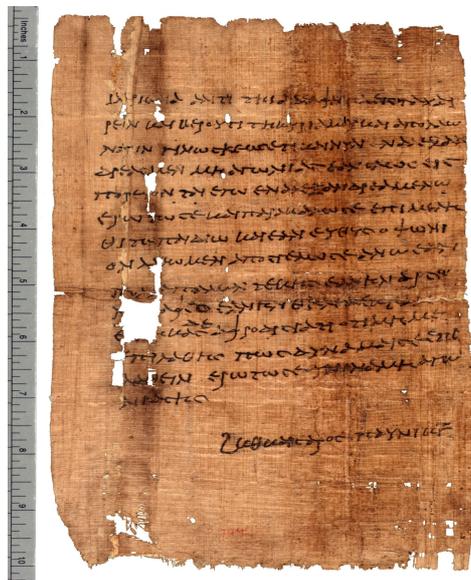
⁷ Pseudo-Andocide, *Contre Alcibiade*, 10 ; Lysias, *Sur le meurtre d'Ératosthène*, 32 – 36.

⁸ Pseudo-Démosthène, *Contre Nééra*, 85 – 86.

⁹ Ἡ δέκατη (sous-entendu : ἡμέρα) : le dixième jour.

Alexandrie. Je te demande et te prie, prends soin de l'enfant (τῷ παιδίῳ), et si nous recevons notre salaire bientôt, je te l'enverrai. Si peut-être tu accouches, si c'est un garçon, garde-le, si c'est une fille, expose-la (*litt.* : jette-la, ἔκβαλε). Tu as dit à Aphrodisias : « Qu'il ne m'oublie pas. » Mais comment pourrais-je t'oublier ? Je te demande donc de ne pas t'inquiéter. L'an 29 de César, le 23 Pauni.

Ἰλαρίωνα Ἄλιτι τῆι ἀδελφῆ πλεῖστα χαί-
ρειν καὶ Βεροῦτι τῆ κυρία μου καὶ Ἀπολλω-
ναριν. γίνωσκε ὡς ἔτι καὶ νῦν ἐν Ἀλεξαν-
δρέα σμεν· μὴ ἀγωνιᾶς ἐὰν ὄλως εἰσ-
πορευόνται, ἐγὼ ἐν Ἀλεξανδρέα μενῶ.
ἐρωτῶ σε καὶ παρακαλῶ σε ἐπιμελη-
θι τῷ παιδίῳ καὶ ἐὰν εὐθύς ὀψώνι-
ον λάβωμεν ἀποστελῶ σε ἄνω. ἐὰν
πολλὰ πολλῶν τέκης ἐὰν ἦν ἄρσε-
νον ἄφες, ἐὰν ἦν θήλεα ἔκβαλε.
εἴρηκας ἴδὲ Ἀφροδισιάτι ὅτι μὴ με
ἐπιλάθης· πῶς δύναμαί σε ἐπι-
λαθεῖν; ἐρωτῶ σε οὖν ἵνα μὴ ἀγω-
νιάσης.
(ἔτους) κθ Καίσαρος Παῦνι κγ.¹⁰



P. Oxy, 4, 744

On remarquera qu'il ne s'agit pas d'une explication d'une pratique générale, mais d'un cas particulier. Aucun contexte n'est donné, donc tout est possible. Il peut s'agir d'une exposition préférentielle des filles ou bien d'une famille qui a déjà une ou plusieurs filles et qui ne désire pas en avoir d'autre.

L'exposition préférentielle des filles est une hypothèse théoriquement valable. Un texte de Posidippe, poète du III^e siècle avant J.-C., cité par Stobée, dit : « Un garçon, on l'élève toujours, même si l'on est pauvre ; une fille, on l'expose, même si l'on est riche. »¹¹

Néanmoins, à partir de quelques fragments hors contexte ou d'un cas particulier (dont on ne connaît pas non plus le contexte) on ne peut pas décider – au prétexte que les Grecs étaient sexistes – que la Grèce est une Chine sous le règne de l'enfant unique. Il est difficile de faire l'analogie avec d'autres cultures, par exemple avec l'Inde et leur utilisation détournée de l'amniocentèse, qui est passée de moyen de détecter les anomalies génétiques d'un embryon à celui d'éliminer les filles. À titre personnel, je dirais qu'il n'y a pas assez de sources pour se forger une opinion ; les quelques sources dont il est question n'ont pas assez de contexte pour affirmer qu'il y a une exposition préférentielle des filles.

La jeune fille et la fiancée

Au risque de déprimer mes contemporaines : le but de toute citoyenne est de se marier et de faire des enfants. Sinon, c'est dangereux, on tombe dans des puits ou l'on se pend.

Ἐχόντων δὲ τουτέων ὧδε, ὑπὸ μὲν τῆς ὄξυφλεγμοσίης μαινεται, ὑπὸ δὲ τῆς σηπεδόνοσ φονᾶ, ὑπὸ δὲ τοῦ οφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν, ὑπὸ δὲ τῆς περὶ τὴν καρδίην πιέξιος ἀγχόνας κραινοῦσιν, ὑπὸ δὲ τῆς κακίης τοῦ αἵματος ἀλύων καὶ ἀδημονέων ὁ θυμὸς κακὸν ἐφέλκεται· ἕτερον δὲ καὶ φοβερὰ ὀνομάζει· καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἀγχεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἔοντα καὶ χρεῖην ἔχοντα παντοίην· ὁκότε δὲ ἄνευ φαντασμάτων, ἡδονὴ τις, ἀφ' ἧς ἐρᾶ τοῦ θανάτου ὡσπερ τινος ἀγαθοῦ. [...] Κελεύω δ' ἐγῶγε τὰς παρθένους, ὁκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ξυνοικῆσαι ἀνδράσιν.

À ce stade, la malade est prise de fureur à cause de l'inflammation aiguë, a des envies de meurtre à cause de la corruption, éprouve terreur et crainte à cause de ce qui est sombre, elles se pendent à cause de la

¹⁰ Le papyrus et la traduction se retrouvent ici : <http://www.papyri.info/apis/toronto.apis.17/>.

¹¹ Posidippe, *apud* Stobée, *Anthologium*, IV, 24c, 40.

pression au niveau du cœur, et l'esprit, égaré et tourmenté à cause du mauvais état du sang, est attiré vers ce qui est mauvais : elle s'adresse à des créatures étranges et terrifiantes ; et elles lui enjoignent de courir se jeter dans un puits ou de s'étrangler, comme choses préférables et tout à fait utiles : même en l'absence d'hallucinations, elle a plaisir à souhaiter la mort comme si c'était un bien. [...] Je recommande donc, quand les jeunes filles souffrent d'un trouble de ce genre, de les marier au plus vite. Hippocrate, *Maladies des jeunes filles*, II, 3 – 5 (trad. F. Bourbon)

Un article récent affirme que l'adolescence moderne va de nos jours bien au-delà de la vingtaine¹² ; les choses étaient plus rapides dans l'Antiquité, avec une différence entre les hommes et les femmes. Il est difficile de faire des statistiques, par manque de sources, mais quelques tendances peuvent être observées. Les citoyens accomplissent généralement l'équivalent du service militaire avant de se marier. À Athènes, il se fait entre 18 et 20 ans. Il semblerait que les citoyens se marient plutôt la vingtaine bien révolue, voire durant la trentaine. Les femmes peuvent être mariées plus jeunes (la formule « être mariée », et non « se marier » est importante, comme cela sera vu sous peu). Il faut toutefois faire une distinction entre l'âge légal, où quelqu'un peut se marier, et l'âge réel, où il se marie.

L'âge moyen d'une mariée est difficile à déterminer. Il n'y a pas d'uniformité entre les cités : l'âge légal à Athènes est de quatorze ans, mais à Gortyne, en Crète, il est d'environ douze ans. L'âge réel est tout aussi délicat à déterminer, puisqu'il manque des données précises : chez Xénophon, Ischomaque épouse une jeune fille qui n'a pas encore quinze ans¹³. L'âge de la puberté est placé à treize ans par les médecins grecs. Dans sa cité idéale, Platon préconise de marier les filles entre 16 et 20 ans et les hommes entre 30 et 35 ans¹⁴. Aristote, au sujet des grossesses précoces, propose de fixer l'âge de mariage des filles vers 18 ans pour diminuer le risque de mortalité en couches et prévenir la naissance d'enfants malingres, et celui des garçons à environ 37 ans¹⁵.

À Rome, l'âge légal est de douze ans. Dans le monde gallo-romain, les épitaphes donnent quelques renseignements : à Lyon, une affranchie, Maria Daphné, a douze ans et demi, Blandinia Martiola a treize ans, mais une Primitivia Augustina a vingt ans¹⁶.

N'avançons pas que les gens mouraient plus jeunes pour expliquer l'âge du mariage : Isocrate, par exemple, a vécu jusqu'à 80 ans. Certes, les guerres et les morts en couche, ainsi que quelques petites épidémies de peste faisaient décroître drastiquement la population, et personne dans l'humanité n'a vécu aussi vieux en moyenne que nous aujourd'hui. Peut-être aussi Isocrate n'avait-il pas trop à se plaindre des dures conditions de la vie, lui qui avait de l'argent et des esclaves pour faire le travail à sa place... Cependant, l'étude des squelettes nous montre que certains individus ont vécu 70 – 80 ans, même s'il ne s'agit pas de la majorité. Il n'empêche qu'un chercheur a établi dans les années 2000 que les Romains avaient une espérance de vie supérieure à celle des sociétés modernes préindustrielles ou du début de l'ère industrielle, grâce à l'hygiène et des conditions plus clémentes (cf. les thermes, les Étrusques et les Romains ont le tout-à-l'égout et les aqueducs, etc.)¹⁷.

Cependant, sur les stèles funéraires et dans les épigrammes, il y a un lieu commun, un *topos* de la jeune fille (et parfois aussi du jeune homme), qui est mort sans avoir pu se marier, avec les parents éplorés qui se désolent d'avoir un enfant mort jeune et sans mariage.

¹² Sawyer (S.), and al., « The age of adolescence », in *The Lancet Child & Adolescent Health*, volume 2, Issue 3, March 2018, p. 223 – 228, DOI: [https://doi.org/10.1016/S2352-4642\(18\)30022-1](https://doi.org/10.1016/S2352-4642(18)30022-1)

¹³ Xénophon, *Économique*, VII, 5.

¹⁴ Platon, *Lois*, VI, 785 b.

¹⁵ Aristote, *Politique*, VII, 16, 6 – 9.

¹⁶ Maria Daphné : CIL XIII 2203 ; Blandinia Martiola : CIL XXX 1983 ; Primitivia Augustina : CIL XIII 2237.

¹⁷ Kron (G.) "Nutrition, hygiene, and mortality. Setting parameters for Roman health and life expectancy consistent with our comparative evidence," in E. Lo Cascio (ed.), *L'impatto della "peste antonina,"* p. 193 – 252. Edipuglia, Bari, 2012 ; cf aussi S. Budin et J. MacIntosh Turfa, Budin (S.) & Macintosh Turfa (J.), *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World. Rewriting antiquity*, Routledge, Londres/New York, 2016, p. 797 – 809.

L'épiclère

Le terme « épiclère » est une transposition du grec, ἡ ἐπίκληρος, qui signifie « l'héritière », c'est-à-dire une femme qui hérite des biens. C'est un problème typiquement athénien, même si d'autres cités avaient des dispositions semblables à Athènes. À Delphes, les femmes peuvent hériter et transmettre la terre, donc la question ne se pose pas. À Théra, cité sur l'île de Santorin, le testament d'Epicteta est un document qui date de la fin du III^e – début II^e avant J.-C.¹⁸. Veuve de Phénix, Epicteta fait de sa fille Epiteléa l'administratrice de ses biens (même si son beau-fils est son représentant légal). Mais à Athènes, quand un homme meurt et laisse pour seul héritier une héritière, parce qu'il n'y a pas ou plus d'enfants mâles, comment fait-on ? On adopte des mesures extrêmes. Dans ce cas, cela signifie marier l'héritière le plus vite possible, et si possible à son plus proche parent du côté de son père, avec comme consigne de faire rapidement des enfants – des garçons, tant qu'à faire, que le problème ne se repose pas, merci bien.

Ce cas bien particulier permet de poser le point suivant : le mariage repose sur le principe d'exogamie. Certes, il y a un système d'endogamie sociale, c'est-à-dire qu'on se marie à l'intérieur de sa classe sociale, entre citoyens (surtout après le décret de Périclès). C'est quelque chose qui semble typique dans l'Antiquité : dans le monde gallo-romain, à Narbonne durant l'époque impériale, par exemple, les affranchis épousent des affranchies. Par contre, la tendance est plutôt à l'exogamie familiale, contrairement à ce qui a été supposé pendant longtemps, c'est-à-dire qu'on évite les membres proches de sa famille.

Athènes est la seule cité pour laquelle la documentation permet de faire des statistiques. On y trouve quelques cas d'endogamie, comme le riche métèque et orateur Lysias, qui a épousé sa nièce. Démosthène a marié sa sœur à un cousin et Périclès a épousé une parente. Il existe bien des cas de citoyens qui épousent une parente, mais il s'agirait plutôt d'exceptions ou de mariages liés à des difficultés individuelles et circonstancielles, qui expliquent en partie les cas attestés. Ainsi, un Phédros épouse l'une de ses cousines qui souffre de pauvreté par sa faute, suite à son implication dans l'affaire de la mutilation des Hermès et dans la célébration sacrilège des Mystères d'Éleusis en 415 avant J.-C. Ses biens ont été confisqués et il a vécu en exil plusieurs années. Il semblerait que le discrédit ait rejailli sur la famille.

Héra et Zeus ont beau être à la fois époux et frère et sœur, Zeus a beau s'enticher de quelques-unes de ses sœurs/filles/tantes/grand-mères/insérez le lien de parenté désiré, car il a tout fait, le tabou de l'inceste est bien présent, même s'il n'y a pas de mot pour le décrire en grec. Le mariage entre Œdipe et Jocaste est un réel sujet de tragédie pour les Grecs. Notons toutefois que la définition de l'inceste est subjective selon les cultures. Ne seraient pas considérées de la même manière les unions agnatiques, où la filiation se fait par les hommes, qui semblent possibles, et les unions entre utérins, qui sont réprouvées. Selon Philon d'Alexandrie, les Spartiates ont autorisé le mariage utérin et interdit l'agnatique, alors que c'est l'inverse chez les Athéniens¹⁹. Cependant, le témoignage de ce dernier est sujet à caution : selon l'étude d'A.-M. Vérilhac et de C. Vial, les autrices d'un livre important sur le mariage grec, Philon prend en exemple la morale juive de son époque et en fait l'éloge, qui était exogamique, face aux autres sociétés. On n'a en tout cas aucun exemple du type de mariage utérin à Sparte (et, semble-t-il, en Grèce).

Dans la même idée, ils ne sont pas de grands fans de l'application concrète du mythe de Phèdre, à savoir la mise en contact du père et du fils par l'intermédiaire de l'épouse. On a conservé des rumeurs propagées pour discréditer des hommes politiques avec l'utilisation de ce type d'inceste : Périclès est victime d'une rumeur l'accusant de relations avec sa belle-fille, Elpinicè ; une autre rumeur sur Alcibiade, une de plus parmi la catégorie des conduites hors-norme, l'accuse d'avoir couché avec la fille qu'il aurait eue de sa concubine²⁰.

Dans les lettres des Grecs d'Égypte, il existe entre époux des formules du type « mon frère », « ma sœur », mais cela ne signifie pas qu'ils sont *de facto* frères et sœurs. Cela peut être une manière de dire « mon chéri ». Ce terme d'affection ne rend pas incestueux, pas plus que, de nos jours, dire à sa moitié « mon canard » ou « mon

¹⁸ IG XII 3 330.

¹⁹ Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, III, 22.

²⁰ Dans le monde romain, Catulle se moque d'une femme qui a épousé son oncle, en disant qu'il aurait mieux valu qu'elle se donne au premier venu (Catulle, *Poésies*, CXI) et Martial s'inquiète d'un fils-à-maman un peu trop proche de sa mère (Martial, *Épigrammes*, II, IV).

poussin » ne rend zoophile. L'adoption par les descendants de Ptolémée, dont la fameuse Cléopâtre VII, de la coutume égyptienne de se marier dans la famille royale entre frères et sœurs est une exception chez les Grecs.

« Vous permettez, Monsieur, que j'emprunte votre fille... » : le mariage

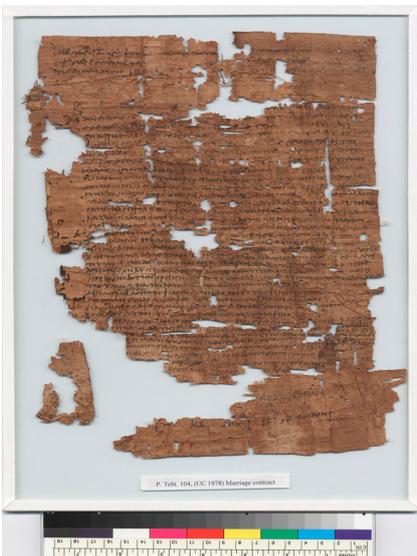
Le but du mariage est de faire des enfants légitimes. Toutes les conceptions romantiques créées par le XX^e siècle sont à oublier. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'amour entre époux, il y a la notion de *philia*, d'amitié, qui est prônée (notamment par Plutarque), et des exemples dans les romans grecs qui montrent un amour entre futurs époux, mais le but premier n'est pas de se marier par amour. Lorsqu'on est une femme, on ne se marie pas, d'ailleurs, on est mariée.

Il a été dit que la citoyenne avait un tuteur : un mariage ne se fait pas à l'initiative des deux futurs époux, mais à l'initiative du tuteur de la fiancée et du fiancé. La fiancée est donnée à son futur mari (δίδωμι, en grec) avec des formules types prononcées, comme « je te donne cette fille » pour le père, « je la reçois » pour le fiancé. Bien qu'une fiancée puisse éventuellement exprimer ses opinions à la discrétion des familles, la fiancée est muette durant cette cérémonie.

Cette manière de fonctionner se pratique en Grèce comme à Rome, même si, avec le temps, on demande formellement le consentement de la future épouse. La pratique moderne du père qui accompagne la mariée à l'église jusqu'au futur époux, que les gens trouvent si romantique en général, est un héritage romain du *pater familias* qui transmet sa fille à son nouveau gendre. Les Grecs le faisaient aussi. Tout comme la demande du futur marié au père de l'épousée.

Ce n'est pas l'affaire de deux individus, mais de deux familles qui s'unissent. Un contrat est dressé, entre le père ou le tuteur, s'il n'y a pas de père, et le futur mari. Le contrat précède généralement le mariage, mais pas toujours : la jeune sœur de Démosthène est fiancée à cinq ans par testament²¹, avec un mariage fixé à 15 ans²².

Il peut y avoir des clauses particulières, dans les contrats, on a quelques exemples chez les Grecs d'Égypte, dont ce papyrus joliment conservé. Résumé²³ :



Apollonia devra rester avec Philiscos, lui obéir comme une femme à son mari, possédant leur propriété en commun. Philiscos doit assurer à Apollonia le nécessaire, les vêtements et ce qui est propre à une femme mariée, qu'elle soit à la maison ou au-dehors, à raison de ce que leur propriété peut admettre. Il ne sera pas loisible à Philiscos de prendre une autre femme qu'Apollonia, ni d'avoir une concubine ou une amante, ni d'engendrer des enfants d'une autre femme tout le temps de la vie d'Apollonia, ni de vivre dans une autre maison dont Apollonia ne serait pas la maîtresse, ni de l'expulser, de l'insulter ou de la maltraiter, ni d'aliéner aucune de ses propriétés au détriment d'Apollonia. [...] De la même manière, il ne sera pas loisible à Apollonia de passer la nuit ou le jour loin de la maison de Philiscos sans le consentement de Philiscos ou d'avoir une aventure avec un autre homme, ou de déshonorer la maisonnée, ou de faire honte à Philiscos en tout ce qui cause de la honte à un mari.

P. Tebt, I, 10

Le contrat, daté du 22 février 92 avant J.-C., mentionne la fiancée, Apollonia, qui a un tuteur, Apollonios, son frère par ailleurs. Le montant de la dot est de 2 talents et 4 000 drachmes (soit 16 000 drachmes). C'est beaucoup, même s'il est difficile de dire ce que cela représente. Le futur époux se nomme Philiscos. S'il ne remplit pas les conditions, il doit rendre la dot. Il y a l'idée générale qu'une maisonnée doit

²¹ Démosthène, *Contre Aphobos*, I, 5.

²² Démosthène, *Contre Aphobos* III, 43.

²³ Le résumé est de Burnet. La traduction complète du texte, qui est long, peut se trouver ici : Burnet, *L'Égypte ancienne à travers les papyrus : Vie quotidienne*, Paris, 2003, n.171, ainsi qu'à cette adresse en ligne <http://papyri.info/ddbdp/p.tebt;1;104>.

faire fructifier ses richesses pour faire honneur à la famille. Par ailleurs, le mariage est un système d'alliance pour les familles : il n'y a pas de sécurité sociale, il n'y a que peu d'aides publiques, donc le mariage est une bonne manière d'entretenir les liens. Il n'y a pas de système de retraite non plus ; faire des enfants est une manière d'assurer le futur.

À Athènes, au moins à l'époque classique, une loi prévoyait de doter avec l'argent de la cité les citoyennes les plus pauvres et les orphelines de guerre pour qu'elles aient une chance de se marier.

C'est habituellement la femme qui va habiter dans la maison de son mari. Si on reste dans la même cité, il y a toujours des liens. C'est quand même un changement, auquel renvoie un monologue de Médée chez Euripide. Cette dernière dit qu'elle n'est plus dans sa cité, loin de la maison, sans père, seule, apatride :

Moi, je suis seule, sans cité, en butte aux outrages d'un mari qui m'a ravie comme proie à une terre barbare, sans mère, sans frère, sans parent près de qui aller jeter l'ancre, loin de mon infortune. Euripide, *Médée*, 253 – 258 (trad. : L. Méridier, C.U.F., 1926)

La femme est donnée avec une dot, qui lui appartient en propre. En Grèce, le système est vicieux : la dot appartient à la femme, mais elle ne peut pas la gérer. C'est son mari qui la gère à sa place. Si le couple se sépare, le mari doit restituer la dot en intégralité. Sinon, cela se règle en procès, entre le futur ex-mari et le tuteur de la femme (qui redevient probablement un membre de sa famille).

C'est une coutume pour toute la population : quelques sources chez les Grecs d'Égypte nous indiquent que les dots peuvent être très faibles, mais présentes. La dot est un gage de mariage légitime et sa présence est une garantie. Rome fonctionne sur un système similaire. Dans le cas où le mari meurt avant l'épouse, la dot est aussi une manière de contracter un nouveau mariage.

Le divorce

Dans le meilleur des cas, les époux se séparent d'un commun accord : il y a une version concernant la fin du mariage de Périclès, selon laquelle sa femme et lui se séparent d'un commun accord, à l'amiable²⁴. Sinon, là aussi, il n'y a pas d'égalité de traitement : un homme qui veut divorcer met sa femme à la porte (avec sa dot). Une femme qui veut divorcer prend son tuteur par la main (de préférence, un membre de sa famille, parce que si c'est le mari, c'est compliqué) et va voir un magistrat. Autant dire que les chercheurs se demandent à quel point cette solution était une véritable solution et s'il n'y avait pas plutôt arbitrage familial.

Pourquoi divorce-t-on ? Les raisons peuvent être multiples : parce que le couple ne s'entend pas, pour des raisons d'adultère, de stérilité ou parce qu'on désire nouer des liens avec une autre famille.

À Rome aussi, le mariage est une histoire de pouvoir. Dans les familles très riches, on peut démarier et remarier les filles au gré des alliances. Les familles riches ne sont pas pour autant représentatives. Il n'y a pas d'archives civiles ; il est donc compliqué de savoir comment cela se passe dans les familles les plus pauvres.

« Maman, le plus beau métier du monde » ? Être enceinte et accoucher

Il s'agit d'un moment important, car faire des enfants signifie étendre la sphère des citoyens. Une jeune mariée est surtout une future mère. L'accouchement est d'abord une histoire de femme. On invoque des divinités féminines pour se protéger : llythie, la déesse des accouchements, et, ce qui peut paraître plus surprenant, Artémis, déesse vierge qui s'occupe des jeunes filles et qui les aide à passer du statut de vierge au statut de mère. Notons également le rôle important des sages-femmes.

La mort en couche est un risque présent. À Sparte, il est dit que la gloire d'un homme est de mourir au combat. La gloire d'une femme est de mourir en accouchant, ce qui en dit beaucoup à la fois sur l'importance de la maternité dans la société grecque et sur le risque qu'il y a à accoucher. Le constat se fait dans l'étude des squelettes : dans beaucoup de civilisations antiques, le pic de mortalité se situe entre 20 et 25 ans, même si on a quelques

²⁴ Plutarque, *Périclès*, 24, 8 (vs Héraclide du Pont *apud* Athénée, XII, 533c-d, qui donne une version dans laquelle Périclès prend l'initiative du divorce).

squelettes de 70 ans. L'étude des stèles funéraires montre que beaucoup de femmes meurent durant les années d'accouchement, entre 15 et 40 ans.

La vie de femme mariée

En dehors des enfants et des tâches domestiques (entretien de la maison, gestion des esclaves, ...), les citoyennes ont également une place visible dans la cité. Le cas des femmes qui ont un métier sera vu ultérieurement. D'un point de vue institutionnel, il convient de ne pas négliger la présence des citoyennes dans la religion, ni son importance. Elles sont présentes partout, à l'exception du sacrifice sanglant, dont elles sont exclues. Rappelons que la religion est elle-même présente partout. Le citoyen grec ou romain est dans la religion toute la journée. Il n'y a pas une réunion politique à Rome sans un sacrifice, on ne met pas les pieds sur un bateau en Grèce sans demander protection aux dieux, les dieux sont présents lors du mariage, de l'accouchement, l'enfant est déposé près du foyer consacré à Hestia/Vesta, chaque cité grecque a ses dieux préférés (Athènes a Athéna, Corinthe a Hélios et Poséidon, Argos a Héra, Égine Zeus, etc.) ...

À Rome, la matrone désigne en latin la femme libre mariée à un citoyen romain. Elle a pour rôle l'éducation des enfants, du moins durant les premières années : elle est chargée de passer les valeurs familiales et de la cité. Tout comme la citoyenne mariée grecque, elle est censée avoir de bonnes mœurs. On accole des vertus à la matrone romaine parfaite : pureté des mœurs (*castitas*), la chasteté (*pudicitia*), le sens de l'honneur (*pudor*), mais aussi la capacité de se taire et la tempérance. En grec, l'idée de tempérance s'associe aussi à la femme, la *sophrosyné*, et c'est le plus beau compliment qu'un auteur grec puisse faire à une épouse.

La veuve

Vu la différence d'âge entre hommes et femmes dans le mariage, il est possible que les femmes soient au moins une fois veuves, voire plusieurs fois. Dans le monde gallo-romain, l'habitude était d'attendre dix mois avant un remariage pour éviter les paternités douteuses. Qu'on soit en Grèce ou à Rome, les femmes repassent de la tutelle du mari à celui d'un frère ou d'un fils. Du moins en théorie. En pratique, selon les époques, selon les familles, il y a plus ou une moins de souplesse, surtout si les familles sont riches. Les chercheurs doivent raisonner à partir de deux points difficiles à cerner dans le matériel retrouvé et dans les sources littéraires :

– la théorie et la pratique : les tuteurs peuvent être des tuteurs légaux, mais avec les décisions prises par la veuve et appliquées par le tuteur. La principale évolution, visible à l'époque proto-byzantine sur le statut des femmes, est la manière dont la veuve augmente l'autorité qu'elle a sur ses enfants et leur patrimoine (à partir du 4^e siècle de notre ère).

– l'influence qu'une femme peut avoir : tout le monde connaît le cliché de la *mama* méditerranéenne. Une femme qui a un fils pour tuteur aura probablement plus de marge de manœuvre que si elle retombe sous l'autorité d'un père.

Sous Auguste, les lois poussent au remariage : une veuve n'y est cependant pas tenue si elle a cinquante ans passés ou si elle a eu trois enfants.

Globalement, en théorie et dans la loi, que ce soit à Rome ou en Grèce, les citoyennes sont toujours dépendantes d'un homme et de sa condition sociale. Il existe des exceptions, comme dans le monde proto-byzantin, où quelques femmes autonomes ont l'initiative du mariage ou le pouvoir d'en décider seule, mais il s'agit de cas exceptionnels. Par exemple, nous trouvons :

– des femmes qui sont au-dessus de l'humanité, comme la philosophe Sôsipatra. Son père laisse cette dernière faire comme elle veut (même si l'on remarquera qu'elle est quand même dépendante de la bonne volonté d'un homme) ;

– des veuves : il semble qu'on les demande directement en mariage, et non pas à la famille, comme c'est le cas des jeunes filles. Il y a un certain nombre d'exemples de ce type entre le IV^e et le VI^e siècle de notre ère.

L'idée du mariage comme le but vers lequel doit tendre toute femme explique certains points de la littérature ancienne, comme la correspondance de Saint Jérôme, par exemple, qui échange avec de riches femmes issues de l'aristocratie romaine à la fin du IV^e et au tournant du V^e siècle de notre ère. L'argument de fidélité due à la mémoire du mari est absent : c'est surtout l'occasion pour la chrétienne de changer de vie. Souvent mariées jeunes à un homme plus âgé, nombre de ces femmes se retrouvent veuves dans la vingtaine, subissant alors une pression pour se remarier. Jérôme leur conseille de rester veuves, de se tourner vers Dieu, de financer des bonnes œuvres, d'aller au couvent, de créer des couvents ou des hôpitaux, car cela leur permet de conserver une certaine autonomie.

Il y a aussi quelques vierges durant l'Antiquité tardive qui constituent des contre-modèles, en choisissant Dieu plutôt que le mariage. À la fin du V^e siècle, une épitaphe de Georgia, trouvée à Clermont-Ferrand, dit qu'elle s'est « consacrée au Christ », malgré les nombreux prétendants qui pressaient son père de la pousser au mariage²⁵.

En conclusion de ces portraits, on trouve une image de la citoyenne sous la domination des hommes de la famille. Ce qui est vrai. Néanmoins, il faut aussi lire entre les lignes : la vision donnée par les textes est un ensemble d'images d'Épinal, d'exemples et de contre-exemples, de généralités et de particularités. Voici un exemple qui montre que la pratique était parfois plus subtile. Reprenons notre cher Apollodore qui catégorise si bien les femmes :

Τί δὲ καὶ φήσειεν ἂν ὑμῶν ἕκαστος εἰσιὼν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκ' ἢ θυγατέρα ἢ μητέρα, ἀποψηφισάμενος ταύτης ; [...] Οὐκοῦν ἤδη αἱ μὲν σωφρονέσονται τῶν γυναικῶν ὀργισθήσονται ὑμῖν, διότι ὁμοίως αὐταῖς ταύτην κατηξιοῦτε μετέχειν τῶν τῆς πόλεως καὶ τῶν ἱερῶν.

Et quand chacun rentrera chez lui après avoir prononcé l'acquiescement, que pourra-t-il répondre aux questions de sa femme, de sa fille, de sa mère ? [...] Alors les honnêtes femmes seront révoltées que vous ayez accordé à celle-là les mêmes droits qu'à elles dans la cité et dans la religion. Apollodore (Ps.-Démosthène), *Contre Nééra*, 110 – 111 (trad. : L. Gernet)

Dans le *Contre Nééra*, l'image de la citoyenne idéale est esquissée en contre-exemple à Nééra, ancienne esclave qui se fait passer pour une citoyenne. L'image de la citoyenne est ici utilisée pour convaincre davantage les membres du jury, qui sont des citoyens. L'argument massue est le suivant : « Messieurs les jurés, les femmes de votre famille ne vont pas être contentes, si vous acquittez Nééra. En conséquence, vous feriez mieux de la condamner. » En filigrane, on apprend donc qu'il est possible que les citoyennes s'intéressent à ce qui se passe dans les tribunaux. Il est même suggéré qu'elles ont une certaine légitimité à s'en occuper dans certains cas : ici, il s'agit d'une affaire où une femme se fait passer pour l'une des leurs. En tant que gardiennes des valeurs, elles peuvent avoir leurs opinions sur la nécessité de condamner Nééra.

À Rome, des graffiti de femmes recommandent tel ou tel homme politique : un Gaius Iulius Polybius est supporté par six femmes ; on a une Cornélia pour Carcilius Capelle ou une Taedia Secunda qui recommande son petit-fils.

Il y a toujours une certaine tendance à voir les citoyennes exclues des activités masculines, et surtout de la politique, donc exclues d'une partie de la vie de la communauté : c'est une mauvaise perception, comme le montrent les exemples ci-dessus. Les citoyennes ont une part différente de la citoyenneté, mais peu valorisée par nos yeux de modernes. En parallèle, les hommes aussi sont exclus de certains festivals religieux. Ce sont les modernes qui ont décrété que le normal se trouvait dans l'homme citoyen et qu'aller au gymnase était positif parce que 1. les élites grecques nous l'expliquent, donc on écoute ; 2. il existe une bizarrerie de la recherche à vouloir que les Anciennes fassent comme les hommes pour être respectables et respectées. L'on pourra objecter que 1. on écoute les élites grecques quand elles nous expliquent que c'est bien d'aller au gymnase, mais pas quand elles disent que mourir en accouchant est une gloire, parallèlement à mourir sur un champ de bataille ; 2. on ne valorise pas certaines catégories : par exemple, la place des citoyennes dans la sphère religieuse a longtemps été minorée.

Si l'on considère les sphères de manière plus neutre, dans la catégorie des citoyens, les hommes vont au gymnase, les femmes font autre chose. Ce n'est pas parce que cette « autre chose » est inconnue des hommes ou laissée de côté dans la littérature qu'il ne faut pas apporter de l'attention à cette « autre chose ».

²⁵ RICG VIII, 17.

2. Les femmes non-citoyennes

À présent, esquissons un petit tour des non-citoyennes.

La concubine

Pour les Grecs, la polygamie est un problème, c'est une pratique de Barbares. Pourtant, le citoyen grec pouvait théoriquement avoir une épouse, une concubine, voire une prostituée, faire les yeux doux à son esclave et avoir un amant, un *eromenos*, sans conséquences. Théoriquement. En pratique, les cas sont variés et tous les citoyens n'utilisaient pas toutes les options.

La concubine, c'est comme une épouse, mais sans l'aspect légitime du mariage. Cela signifie que les enfants qui naissent après 451 avant J.-C. (loi de Périclès) ne sont pas reconnus et ne peuvent être intégrés dans la citoyenneté. Les concubines pouvaient être des citoyennes trop pauvres pour avoir un dot, des femmes qui fréquentaient des citoyens qui avaient déjà une épouse, des femmes avec divers statuts (métèques, esclaves, affranchies...). Par exemple, Aristote avait une concubine, Herpyllis, anciennement son esclave, qu'il avait affranchie et gardé près de lui après la mort de sa femme²⁶. Après 451, les enfants issus de ces couples sont appelés des *nothoi*, des bâtards. Le citoyen peut avoir une concubine et une épouse (dans ce cas, elles vivent généralement dans deux lieux séparés), l'une ou l'autre ou aucune des deux.

La concubine fait partie du package « loi sur l'adultère », ce qui montre qu'elle a un statut particulier, puisqu'elle est considérée comme faisant partie des femmes qui se trouvent sous la protection du chef de maison.

À Rome, les concubines sont fréquemment attestées dans les couches pauvres de la population, même si l'on ne sait pas toujours pourquoi ce type de relation est préféré à un mariage. L'un des deux partenaires peut être esclave, par exemple. L'absence de dot peut être aussi une explication. Après la loi sur le mariage sous Auguste, les membres des familles sénatoriales ne pouvaient plus épouser des affranchies, ce qui eut pour conséquence de faire de ces femmes des concubines, et non plus des épouses. Il est attesté des exemples d'empereurs qui ont pris des concubines après la mort de leurs épouses, comme Vespasien, Antonin le pieux ou Marc-Aurèle²⁷.

La prostituée et la courtisane

Ces dernières sont classées dans la catégorie « non-citoyennes » par commodité, car ouvrir la question des citoyennes au sein de cette catégorie nous emmènerait trop loin. Contentons-nous de dire que la plupart de ces femmes ne sont pas citoyennes dans la cité où elles exercent. La prostituée, πόρνη, est à différencier de l'ἑταίρα, mot généralement traduit par « courtisane ». Cette traduction est un peu cavalière et ne traduit pas l'ensemble des réalités qui se cachent derrière ce mot. L'*hetaira* est une femme qui fréquente un homme (le plus souvent un citoyen) et qui n'a ordinairement pas le statut de citoyenne. Elle peut être tarifée, ou non. Par exemple, la concubine d'Aristote est qualifiée ainsi par certains textes, de même qu'Aspasie, la concubine de Périclès. Pourtant, l'une et l'autre n'ont rien à voir avec le milieu de la prostitution. Au contraire, Nééra, contre laquelle Apollodore parle dans le *Contre Nééra*, est une ancienne prostituée.

Quant à la prostitution, elle est légale et encadrée en Grèce. Elle n'a rien d'infamant, contrairement à Rome. La plupart des prostituées sont des esclaves ou des affranchies. Fréquenter une prostituée n'est pas considéré comme un adultère. On peut même dénicher un texte de Plutarque qui explique que fréquenter une courtisane est une marque de respect envers son épouse²⁸.

On a beaucoup écrit sur la prostitution sacrée : selon les dernières études, et notamment l'étude approfondie menée par S. Budin, elle n'existerait pas. Une prostituée sacrée est comprise comme une prostituée dont le revenu reviendrait au temple. Une relecture des sources montre que la prostitution sacrée est un peu comme le gynécée : une thématique dont tout le monde parle, sur laquelle on pense avoir des textes et du matériel,

²⁶ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, V, 1.

²⁷ Par exemple, pour Vespasien : Suétone, *Domitien*, 12.

²⁸ Plutarque, *Préceptes de mariage*, 140 b.

mais quand on y regarde de plus près, on peine à faire correspondre un discours pourtant familier aux sources. Même au Proche-Orient, qui serait le foyer de la prostitution sacrée, les sources ne concordent pas : ainsi, jusqu'en 1985, sept termes sont traduits comme prostituée sacrée en mésopotamien. Par exemple, le terme *qadeš* (masc) et *qadeša* (fem) a été traduit de manière différente selon le genre. Le masculin est un fonctionnaire du culte canaanite ; le féminin est une prostituée sacrée (cf. Budin 2008).

L'esclave et l'affranchie

La question se règle vite, car il n'y a pas de grande différence entre un homme esclave et une femme esclave. Les deux ont des droits équivalents à ceux des objets. Il y a des interdictions : par exemple, quelqu'un n'a pas le droit de battre ou de mutiler un esclave qui ne lui appartient pas. Il devra rendre des comptes au propriétaire de l'esclave.

La punition de l'esclave est généralement le fouet. Attention à la sandale, qui n'est pas franchement une sanction à proprement parler. On voit quelques fresques étrusques ou quelques peintures grecques qui représentent des couples avec une personne qui en frappe une autre avec une sandale. C'est un objet hautement érotique. Ainsi, le groupe représentant Aphrodite, Éros et Pan, daté du I^{er} siècle avant J.-C., trouvé à Délos et conservé au musée archéologique d'Athènes, souvent interprété comme Aphrodite tentant de calmer les ardeurs de Pan, relève plus d'une promesse que d'une menace.

Comment devient-on esclave ? Plusieurs possibilités ;

– on naît esclave : un couple d'esclave aura un enfant esclave, qui appartient au maître de maison. Si le maître a un enfant avec une esclave, l'enfant sera esclave.

– sans vouloir paraphraser Simone de Beauvoir, on ne naît pas automatiquement esclave, on le devient : les enfants exposés peuvent être récupérés pour être éduqués par des marchands d'esclave, puis vendus. On peut être captif de guerre²⁹ ou enlevé. Les pirates, en dehors des biens matériels pris lors des attaques, revendaient l'équipage et les passagers. Ils restèrent un problème en Méditerranée jusqu'à la *lex Gabinia* au I^{er} siècle avant J.-C. qui mobilise la flotte sous le commandement de Pompée. Les pirates exigent une rançon en échange des passagers riches, qui étaient revendus à des marchands d'esclaves en cas d'impayé. Il existait sur le même principe des bandits qui attaquaient sur la terre. Cette réalité fut un sujet de prédilection pour les romanciers et servit à nourrir les intrigues de romans grecs.

Il y a quelque chose de très bizarre pour nous : il est possible d'être l'esclave d'un esclave. Un esclave pouvait lui-même sous-traiter les tâches de son maître ou de sa maîtresse ou employer son esclave à une tout autre activité. À Rome, cela se nomme un vicaire (*vicarius, vicaria*)³⁰. Ces derniers n'étaient pas considérés d'une manière moindre que les esclaves 'ordinaires'.

L'affranchissement est une possibilité. Là encore, il n'y a pas de grande distinction entre l'homme et la femme. Deux probabilités :

– le maître affranchit l'esclave. On trouve beaucoup d'affranchissements par testament.

– l'achat de la liberté est une autre manière d'acquérir l'affranchissement. En Grèce comme à Rome, les esclaves ont un petit salaire, le pécule, qui peut leur permettre de s'affranchir (ou d'acheter des esclaves). Le prix à payer est l'équivalent du manque à gagner pour le propriétaire. On a le cas de Nééra au moment où elle est encore

²⁹ Théoriquement, le vainqueur a tous les droits sur le vaincu, qu'il ait participé ou non au combat : le réduire en esclavage, le mettre à mort, demander une rançon, et – dans le cas d'une cité – demander un tribut. Philippe, en 348, rasa Olynthe et réduisit la population en esclavage ; de même, Thèbes fut rasée en 335 par Alexandre et sa population réduite en esclavage ; les habitants de Corinthe, lors de la prise de la cité par les Romains en 146, furent tués ou réduits en esclavage. Il existait néanmoins des accords entre cités, par exemple entre Milet et des cités crétoises, au III^e siècle av. J.-C., convenant de n'acheter aucun citoyen libre (cf. à ce sujet Garlan (Y.), *Les esclaves en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, 1982, p. 61-62).

³⁰ CIL VI, 6303.

esclave, qui appartient à deux hommes ; ces derniers veulent l'affranchir, parce qu'ils vont se marier et qu'ils ne veulent plus la garder. Ils lui font comme cadeau une ristourne : elle se rachète moins chère que ce qu'elle vaut. Ils se sont mis à deux pour l'acquérir, parce qu'elle coûtait trop cher pour une seule personne. Le prix du rachat est de trente mines³¹. Pour l'une de ses consœurs, Phila, il est de vingt mines³². C'est une somme importante. C'est l'équivalent d'une maison de citoyen aisé. La maison de Démosthène vaut trente mines, celle d'une famille pauvre, dix mines. Trente mines est aussi le prix d'une dot de riche citoyenne (comme Phanô, la fille supposée de Nééra). C'est le prix d'un esclave qui a une haute éducation³³.

La métèque

Du grec μετά + οἶκος = celui/celle qui habite avec (sous-entendu : avec le citoyen). A le statut de métèque la personne qui réside à Athènes pendant plusieurs mois, ce qui donne des droits, notamment le fait de payer la taxe des métèques, le *metoikon*, taxe par foyer, semble-t-il. Il s'agit de personnes libres ou d'affranchis d'autres cités. Pour pouvoir rester de manière permanente ou semi-permanente à Athènes, il faut se faire enregistrer en tant que métèque (qu'on soit un homme ou une femme) et avoir un patron, ce qu'on appelle un *prostatès*. Les métèques partagent beaucoup d'obligations financières avec les citoyens. Comme ils n'ont pas accès à la propriété terrienne, ils se tournent vers l'artisanat et le commerce, et certains deviennent très riches. Lysias est un exemple connu ; son père a fait fortune dans les armes, commerce qui marchait déjà bien, à l'époque.

L'aspect frustrant du métèque, c'est qu'on ne trouve quasiment rien sur les femmes métèques dans la critique. On explique toujours le statut des métèques, au pluriel, avec l'homme comme référent principal. Les femmes sont censées se glisser là, au risque de devoir faire l'effort d'adaptation nécessaire lors de la lecture de la bibliographie. Par exemple, quand on dit que les métèques peuvent être amenés à servir dans l'armée, il faut d'office rayer les femmes. De même, les femmes isolées ne payaient pas le même montant du *metoikon* que les hommes, ce qui n'est pratiquement jamais signalé dans la littérature secondaire. Il semblerait qu'elles aient besoin d'un tuteur, aussi, bien que l'on ignore à quel point le patron et le tuteur sont liés. Aspasia, la compagne de Périclès, avait Périclès comme patron et comme tuteur³⁴.

Quand on parle d'elles, c'est pour expliquer la spécificité avec les hommes, à savoir qu'elles étaient très souvent prostituées. Oui, il y en avait, mais peut-être pas autant qu'on le dit. Les femmes métèques pouvaient faire d'autres activités que la prostitution, comme devenir intendantes d'un commerce, gouvernantes d'une maisonnée, musiciennes, travailler la laine ou, de manière générale, exercer de nombreux métiers en rapport avec l'artisanat et le commerce.

Les femmes qui travaillent

Cela fait beaucoup de monde, car les citoyennes riches représentent peu parmi la population. Les femmes pauvres, quant à elles, doivent sortir aller faire du pain ou vendre des rubans sur l'agora ; les esclaves sont mises au travail par leur propriétaire ; les affranchies ainsi que les métèques doivent travailler en dehors de leur foyer pour vivre. Il sera question, dans cette partie, du travail avec rémunération et non des travaux dits « domestiques », qui sont l'occupation des citoyennes et des esclaves de la maison.

On constate une pauvreté des sources. D'abord parce que les élites grecques n'aiment pas le travail, hors l'agriculture, puisqu'il y a des esclaves pour cela. Ensuite, parce que, dans l'idéal, la citoyenne ne travaille pas. Cette tâche revient aux esclaves ou aux affranchies, et l'élite n'est pas réputée pour s'occuper des esclaves ou des affranchis. Les informations proviennent des plaidoyers (mais qui citent ce qui sort de l'ordinaire ou l'exception) et

³¹ Apollodore, *Contre Nééra*, 29.

³² Pseudo-Plutarque, *Vie des dix orateurs attiques*, 849 d – e.

³³ Apollodore, *Contre Nééra*, 50. À titre de comparaison, Platon fut acheté à Égine vingt ou trente mines (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 19 – 20).

³⁴ Scholies à Aristophane, *Scholion in Equites*, 969 a l. 12. Sur les femmes métèques, cf Kennedy, *Immigrant Women in Athens*, Routledge, Londres/New-York, 2014.

de la comédie (où l'exagération comique est de mise). On peut citer l'exemple de la mère d'Euxitheus qui travaille pour nourrir sa famille, sachant que les circonstances sont exceptionnelles, à cause de la guerre du Péloponnèse. Or, la guerre, c'est l'habituel en Grèce, donc son cas ne devait pas être isolé. Ceci sera en tout cas utilisé par ses opposants après la guerre pour remettre en cause sa citoyenneté et la faire passer pour une métèque³⁵.

Les artistes, sages-femmes et doctoresses seront abordées à part. Il semblerait que les citoyennes soient des exceptions dans tous les groupes, sauf pour les sages-femmes et dans le commerce de détail.

Si l'on prend les inscriptions et les sources littéraires, il existe une variété de professions où l'on trouve des femmes. Il n'y a pas de traces d'agricultrices à proprement parler, mais on a des sarcleuses et elles pouvaient faire les vendanges. L'Antiquité, que ce soit chez les Étrusques, les Romains ou les Grecs, place le travail de la laine dans la sphère féminine. On retrouve l'importance de la laine chez les esclaves comme chez les citoyennes pauvres, qui en vivent. Dans le commerce, les femmes ne font pratiquement que dans le commerce de détail : aubergiste, marchande de sel, vendeuse de farine, de pain, de légumes, de miel, fruitière, vendeuse d'encens ou de parfums sont des activités où se retrouvent aussi des femmes.

La Gaule romaine présente quelques sources intéressantes, par exemple des propriétaires de plomberie : on a l'exemple d'une citoyenne romaine nommée Staia Saturnia à Vienne (il semblerait que Vienne soit le centre de la tuyauterie, à l'époque) ou d'une Terentia Secundilla à Lyon³⁶. Leur nom apparaît sur les tuyaux. D'autres exemples se retrouvent à Rome et à Ostie.

La sage-femme et la doctoresse³⁷

Un nombre important étaient citoyennes. Dans toute l'Antiquité, nous ne trouvons aucun exemple d'accoucheur. Proportionnellement, il y a plus de médecins masculins, mais les doctoresses ne sont pas une aberration. Selon les traités hippocratiques et Soranos d'Éphèse, auteur romain qui écrit en grec au II^e siècle de notre ère, les médecins sont peu au courant des maladies des femmes. Elles préfèrent gérer cela entre femmes. La clientèle des doctoresses devait être essentiellement des femmes et des enfants. Μαῖα est le mot habituel pour la sage-femme. Il existe d'autres mots, comme ἰατρόμια. On retrouve également ἰάτρια ou ἰατρός pour la doctoresse.

Les artistes

Les femmes sont absentes de la scène de théâtre, dans la comédie et dans la tragédie.

On s'est pendant longtemps interrogé sur la place des femmes dans le public : certains chercheurs pensaient que les femmes n'avaient pas le droit d'assister en tant que spectatrices aux pièces. La question est controversée et les débats balançaient entre admission, exclusion totale ou partielle. Il n'y a rien qui permette de penser que les femmes étaient tenues loin des pièces de théâtre, au contraire. Les prêtresses, qui étaient des citoyennes, y avaient une place d'honneur. Le premier rang dans les théâtres est réservé aux magistrats et aux prêtres ; par exemple, le théâtre de Dionysos à Athènes possède un siège réservé pour la prêtresse d'Athéna. À Rome, les Vestales avaient aussi des places d'honneur au théâtre.

S'il n'y a pas d'artistes tragiques ou comiques au féminin, il y a des artistes de mimes, les dictériades (qui, contrairement à ce que certains dictionnaires affirment, n'ont rien à voir avec la prostitution)³⁸.

³⁵ Démosthène, *LVII*, 30 – 33.

³⁶ CIL XIII 10029, 12.

³⁷ Par exemple, Salpê : Pline, *HN*, XXVIII, 7, 3 ; 18, 2 ; 23, 5 ; 80. La mère de Socrate passait pour être sage-femme.

³⁸ Athénée, *Deipnosophistes*, XIII, 576 f ; Polybe, *Histoires*, XIV, 11, 4 (le fragment de Polybe est transmis par Athénée). Une définition fantaisiste du *Dictionnaire* attire l'attention (<http://www.le-dictionnaire.com/definition.php?mot=dict%E9riade>) : n.f. dans l'Antiquité, en Grèce antique, prostituée de basse extraction, qui ne pouvait sortir avant le coucher du soleil ; voir aussi dans *Reverso* (<http://dictionnaire.reverso.net/francais-definition/dict%C3%A9riade>). Dans les textes anciens, il n'y a nulle part de traces de ces prostituées-vampires, d'autant plus que le terme de dictériade est un *hapax*.

Il y a aussi de nombreux moments de la vie d'un citoyen qui nécessitent de la musique : le mariage, par exemple, ou certains événements religieux. Les artistes, hommes ou femmes pouvaient être de différentes conditions sociales : libres, métèques, esclaves, affranchies. On a l'exemple d'une Lamia, fille d'un citoyen, qui commence en tant que flûtiste et qui devient par la suite maîtresse (*hetaira*) de Démétrios Poliorcète³⁹.

L'univers du banquet demande du divertissement : acrobates, danseuses et musiciennes (flûtistes ou citharèdes), que l'on voit par exemple dans le *Banquet* de Xénophon. Là aussi, les artistes sont facilement rattachées à la sphère prostitutionnelle, au prétexte qu'elles peuvent évoluer dans l'univers des banquets. Il faut se garder d'assimiler aux prostituées toute femme qui n'a pas la capacité de contracter un mariage légal.

Les nourrices

C'étaient le plus souvent des esclaves, mais les nourrices ont une image à part dans l'imaginaire collectif : l'épisode d'Ulysse et de sa nourrice Eurycléa est célèbre et révélateur de la place de la nourrice au sein de la civilisation grecque⁴⁰. Les mères qui pouvaient se le permettre n'allaitaient pas, comme ce sera encore le cas au XIX^e siècle en Europe. Allaitaient celles qui n'avaient pas la possibilité de se payer une nourrice.

À Rome, l'allaitement se fait jusqu'à ce que le nourrisson (*alumnus*) soit sevré, à environ 3 ans. Entre-temps, il est indifféremment allaité par sa mère ou par une nourrice (*nutrix*). Comme en témoigne aussi le mythe de Romulus et Remus allaités par une louve, le lait dans la culture romaine ne transmet rien d'autre que de lait, et ne crée aucune parenté linéaire. En droit romain, c'est d'ailleurs le père qui est qualifié de « nourricier ». Pour les Grecs, l'homme fait un enfant, la femme est le réceptacle.

La nourrice est aussi celle avec qui l'enfant apprend ses premiers mots : un texte de Quintilien témoigne à quel point il est important de bien la choisir :

Avant tout, que les nourrices ne parlent pas une langue incorrecte [...] Ce sont elles que l'enfant entendra en premier lieu ; c'est leur vocabulaire qu'il s'efforcera de reproduire et d'imiter, et, par nature, nous gardons de façon très tenace les impressions rudimentaires de notre enfance. Quintilien, *Institution oratoire*, I, 4 – 5 (trad. J. Cousin)

L'épouse ou la compagne de militaire romain

En période de guerre, en Grèce, les épouses restaient à la maison ; cependant, les maîtresses venaient parfois. On ne dispose de sources que pour certains haut gradés : par exemple, lors des campagnes militaires d'Alexandre, Thaïs (rien à voir avec la sainte qui a inspiré Anatole France), la maîtresse de Ptolémée, le général d'Alexandre qui récupéra l'Égypte à la mort du conquérant, accompagne l'armée⁴¹. Les prostituées accompagnaient les troupes. On imagine souvent une armée composée uniquement de soldats, mais il faut compter aussi avec toute l'intendance : les chariots qui transportent les armes, les tentes ou la nourriture, les personnes pour les manier, les bêtes de sommes, les personnes qui s'en occupent, l'armée se déplace aussi avec son administration et son personnel ; il y a toute une machine administrative. Les soldats ont besoin d'eau, de bois, de fourrage pour les bêtes et de nourriture pour les gens. Les esclaves assurent l'intendance, éventuellement ramassent les blessés sur les champs de bataille, s'occupent des chevaux. À l'occasion, ceux qui sont armés défendent les bagages⁴². Et il y a aussi des femmes qui ne sont pas citoyennes : peuvent faire partie de la troupe les concubines, maîtresses, et autres, comme les prostituées...

À Rome, les mariages des soldats sont interdits sous Auguste, notamment parce qu'on a de plus en plus affaire à une armée de métier, à l'exception des hauts gradés qui sont légalement autorisés à se marier durant leur service. On ne sait pas ce qu'est un officier de haut-rang, mais la plupart de la critique pense qu'au moins les

³⁹ Athénée, *Deipnosophistes*, III, 101 e – f ; XIII, 577 c.

⁴⁰ Homère, *Odyssée*, XXII, 485 – 487.

⁴¹ Cf. Xénophon, *Cyropédie*, IV, 2, 2 ; IV, 3, 2. Présence des concubines : Xénophon, *Anabase*, I, 10, 2 – 3. Thaïs : Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XVII, 72 ; Plutarque, *Alexandre*, 38, 1 – 7 ; Quinte-Curce, *Histoires*, V, 7.

⁴² Xénophon, *Anabase*, I, 10, 3.

centurions et les décurions avaient ce privilège. L'interdiction courra pendant deux siècles. Tacite donne un exemple d'épouse de haut gradé :

Germanicus se décide à évacuer les femmes

Diu cunctatus aspernantem uxorem, cum se diuo Augusto ortam neque degenerem ad pericula testaretur, postremo uterum eius et communem filium multo cum fletu complexus, ut abiret perpulit. incedebat muliebre et miserabile agmen, profuga ducis uxor, paruulum sinu filium gerens, lamentantes circum amicorum coniuges quae simul trahebantur nec minus tristes qui manebant.

(3) Après avoir longtemps hésité devant le refus de son épouse, qui se proclamait issue du divin Auguste et incapable de déroger en face des périls, finalement, ayant embrassé son sein et leur commun enfant avec force larmes, il la décida à partir. (4) Lamentable cortège, cette colonne de femmes, l'épouse du général fugitive, portant son tout jeune fils dans les bras, et autour d'elle les épouses éplorées des amis enchaînées à sa suite ; et il n'y avait pas moins de tristesse chez ceux qui restaient. Tacite, *Annales* I, 40 (trad. P. Wuilleumier)

Cependant, depuis 25-30 ans, les chercheurs ont repris ce dossier en main pour démontrer que les femmes avaient une place dans les communautés militaires, peu importe le rang des soldats. Les fouilles dans les forts montrent la présence de femmes et d'enfants durant les deux premiers siècles de notre ère, précisément durant les années où l'interdiction de mariage légal pour les soldats qui servent est en vigueur. Des milliers de chaussures en cuir de femmes et d'enfants ont été retrouvées (4000 chaussures en cuir sur 300 ans d'occupation). Il n'y a pas de mariage légal, mais le statut de ces femmes est le même, même s'il n'y a pas de reconnaissance officielle.

On a longtemps séparé le camp militaire stricte et le camp extra-muros, où se trouvaient les femmes et les enfants. Comme en Grèce, l'image habituelle de la garnison pose problème. Beaucoup de choses en dehors du mur sont nécessaires à l'activité quotidienne, comme les bains ou les structures religieuses. Les chercheurs envisagent maintenant davantage le camp comme une vision globale, au lieu de traiter l'hors-mur comme une sphère non-militaire. Malheureusement, on n'a que peu d'indices sur le travail des femmes au sein de ces camps.

Des tablettes qui montrent des correspondances entre épouses de différents statuts ont été retrouvées : par exemple, on a la correspondance entre Sulpicia Lepidina, femme du préfet à Vindolanda (près du mur d'Hadrien en Grande-Bretagne) et de Claudia Severa, femme du commandant d'un autre camp romain situé à Briga (en Seine-Maritime). On a, entre autres, une invitation à un anniversaire, par exemple, autour de 100 environ de notre ère. Il s'agit dans l'exemple ci-dessus de deux épouses de hauts gradés. Cependant, on a aussi des tablettes de femmes qui écrivent à d'autres femmes d'un rang supérieur au leur. Pour rester avec Sulpicia, on a conservé une tablette d'une Valatta qui demande de l'aide au mari de Sulpicia Lepidina (Cerialis) et invoque le patronage de Sulpicia. Les tablettes laissent aussi supposer qu'il existe au sein des campements une culture spécifiquement féminine : on a des listes de matériel entrant dans le fort, dont des listes de provisions utilisées pour les *matronalia*, un rituel féminin qui demande la présence de femmes fécondes.

La gladiatrice

Les sources sont rares, mais c'est l'occasion d'en parler, notamment parce que la gladiature a le vent en poupe dans la pop-culture contemporaine. Il y a une différenciation à faire entre les vraies gladiatrices, avec des vrais morceaux, à savoir les individus qui s'entraînent et qui combattent sous contrats de gladiateurs dans des combats contre d'autres gladiatrices ou contre des animaux, d'une part, et, d'autre part, les femmes non entraînées qui apparaissent en tant que prisonnières de guerre dans les arènes, les criminelles ou martyres. Notre propos ne concernera que la première catégorie.

Il n'existe aucun terme spécifique pour désigner une gladiatrice en latin. Malgré son utilisation par les universitaires et la culture pop, le terme *gladiatrix* est inconnu du latin classique. Les textes utilisent le terme de « gladiateur » pour les deux genres ou précisent « femme gladiateur ». Quoi qu'il en soit, cette catégorie a existé sous l'empire : il y a des traces sous Néron, Titus, Domitien et Septime Sévère, qui les interdira en 200 environ. Elles n'ont pas d'équipement connu différent des hommes. Il n'y a pas d'indices qu'il y ait eu des combats mixtes. Il est important de noter leur relative rareté. Il semblerait qu'il n'y en ait eu qu'à Rome, mais non dans les jeux locaux des municipalités. Un exemple est donné par Suétone :

(1) *Spectacula assidue magnifica et sumptuosa edidit non in amphitheatro modo, uerum et in circo; ubi praeter sollemnes bigarum quadrigarumque cursus proelium etiam duplex, equestre ac pedestre, commisit; at in amphitheatro nauale quoque.* (2) *Nam uenationes gladiatorumque et noctibus ad lychnuchos; nec uirorum modo pugnas, sed et feminarum.*

[Domitien] donna constamment des spectacles très coûteux et magnifiques, non seulement dans l'amphithéâtre, mais encore dans le cirque, où, indépendamment des courses traditionnelles de chars à deux et à quatre chevaux, il fit même livrer deux combats, l'un entre fantassins, l'autre, entre cavaliers. Dans l'amphithéâtre, il donna également une bataille navale. Je ne mentionne pas les chasses et les luttes de gladiateurs, qui avaient lieu même de nuit, aux lumières, ni les batailles que se livraient non seulement des hommes, mais aussi des femmes. Suétone, *Vie de Domitien*, IV, 1 – 2, (trad. H. Ailloud)

Dans d'autres textes, elles sont casées entre les éléphants et les nains. Il semblerait donc que ce soit un spectacle rare et exceptionnel. Le peu de littérature qui en parle montre toujours ce rapport de statut cher à l'Antiquité : quand il s'agit de femmes de l'ordre équestre ou sénatorial, il y a une forte critique de la part des auteurs qui condamnent les empereurs de laisser faire ça. Si elles ne sont pas d'un haut-rang, les femmes gladiatrices ou les chasseresses sont louées pour leur courage et leur talent.

Le pouvoir politique aux mains d'une femme

Pour finir, nous aimerions faire un détour sur les femmes qui détiennent le pouvoir. Ces dernières sont principalement des étrangères. Nous renvoyons à l'image de l'Amazone, dont on dit qu'elles se coupaient un sein pour pouvoir tirer à l'arc (ce qui montre à quel point les Grecs associent peu les femmes aux armes). Cette idée est probablement née d'une fausse étymologie : $\alpha + \mu\alpha\zeta\acute{o}\varsigma$ = sans sein a contribué probablement à l'idée qu'elle s'enlevait le sein. Les Amazones représentent la peur de l'homme face à un monde où il n'a aucune place : elles exposent les enfants mâles et gardent les filles, elles gagnent les batailles contre les hommes grecs. Petit à petit, elles représentent un double dans l'imaginaire grec : femmes et barbares, elles sont l'envers de l'hoplite athénien. Elles représentent l'ennemi perse. Les héros mis en scène face à elles se distinguent toujours : Achille, qui tue la reine des Amazones (et tombe amoureux d'elle alors qu'elle expire), Héraclès, Thésée ou Alexandre le Grand.

Pour les figures plus réelles, Cléopâtre VII, la descendante de Ptolémée bien connue des familiers d'Astérix, a trois problèmes : c'est une femme, elle n'est pas romaine, elle est dans le camp des perdants. Concrètement, l'Égypte est le grenier de Rome, ces derniers étaient bien embêtés s'ils n'avaient pas de blé, au sens littéral du terme. Après César, elle fréquente Marc-Antoine, excellent militaire, second de César, mais piètre politicien. La propagande littéraire mise en œuvre après la bataille d'Actium (en 29 avant J.-C.), véhicule une image ambiguë de la perte d'identité romaine de Marc-Antoine, qui s'orientalise et qui est rempli de mollesse face à une Cléopâtre qui porte la toge. Il y a un mélange chez les auteurs augustéens de respect et d'attaque envers elle, on oscille entre la *meretrix*, la putain, et la *regina*, la reine. Pour Properce, elle est une *femineo Marte*, une Mars féminine, et une *meretrix*⁴³. Chez Virgile, la reine d'Égypte apparaît vaincue sur le bouclier d'Énée⁴⁴. Horace la dit « reine à la tête d'un troupeau d'hommes ivres » (*regina [...] cum grege turpium morbo uirorum*). Elle est *fortis*, courageuse, qui est un terme employé ordinairement uniquement pour les hommes⁴⁵. Cependant, la vision du matériel local, comme l'étude des monnaies, a donné une autre image de Cléopâtre comme une figure politique à part entière, hors de cette prostituée corrompant Rome.

Ainsi s'achève ce trombinoscope. Il n'a été esquissé ici qu'une faible partie de toutes les figures que l'on peut rencontrer. Il aurait été judicieux de mentionner les femmes guerrières fictives, les femmes guerrières réelles⁴⁶, les impératrices, les premières chrétiennes, les cheffes de guerre, les poétesses, les prêtresses, les

⁴³ Properce, *Élégies*, III, 11.

⁴⁴ Virgile, *Énéide*, VIII, 707 – 713.

⁴⁵ Horace, *Odes*, I, 37, v. 7, 9 – 10. *Fortis* se trouve v. 26.

⁴⁶ Des guerrières ont existé : la princesse Harpalcède de Thrace (Virgile, *Énéide*, 1, 317) ; la Carthaginoise Sophonisbe, reine de Numidie (Tite-Live, *Histoire romaine*, XXX, 12) ; Télésilla, poétesse d'Argos, à la tête de la lutte contre les Lacédémoniens (Pausanias, *Description de la Grèce*, II, 20, 8 – 9) ; Phéretima, reine de Cyrène (Hérodote, *Histoires*, IV,

philosophes, les dédicantes, davantage de propriétaires de plomberie, les Pythies et leurs enfants ou petits-enfants, les maîtresses royales de l'époque hellénistique, les Gauloises à l'époque romaine, les Étrusques sous domination romaine, les Minoennes, les aristocrates romaines, les filles à soldats, les Grecques ou les Égyptiennes autrices de pétition en Égypte grecque, les captives de guerre, les esclaves d'esclaves, les martyres, les prophétesses,... mais cela fera l'objet d'une autre communication.

Bibliographie sélective

- BEAUCAMP (J.), *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècles), tome II : Les pratiques sociales*, de Boccard, Paris, 1992.
- BERNARD (N.), *Femmes et société dans la Grèce classique*, Armand Colin, Paris, 2003.
- BERTHOLET (F.), BIELMAN SANCHEZ A. et FREI-STOLBA R. (éd.), *Égypte - Grèce - Rome : les différents visages des femmes antiques. Travaux du séminaire d'épigraphie grecque et latine de l'IASA 2002-2006*, Bern, 2008.
- BOEHRINGER (S.) & SEBILLOTTE CUCHET (V.) (dir.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine, le genre : méthode et documents*, Armand Colin, Paris, 2011.
- BUDIN (S.), *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge University Press, New York/Cambridge/Melbourne, 2008.
- BUDIN (S.) & MACINTOSH TURFA (J.) (éd.), *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World. Rewriting Antiquity*, Routledge, Londres/New York, 2016.
- BRULÉ (P.), "Des osselets et des tambourins pour Artémis", in *Histoire, femmes et sociétés*, n° 4, Clio, 1996, mis en ligne: 2006, URL: <http://clio.revues.org/index429.html>.
- "Infanticide et abandon d'enfants. Pratiques grecques et comparaisons anthropologiques", in *DHA*, Vol. 18 N°2, 1992, p. 53-90 : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1992_num_18_2_2016.
- CLARK (G.), *Women in late Antiquity : Pagan and Christian life-styles*, Clarendon Press, Oxford, 1994
- DUBY (G.), PERROT M., SCHMITT PANTEL (P.) (dir.), *Histoire des femmes en Occident, I. L'antiquité*, Plon, Paris, 1991.
- FONTANILLE (M.-Th.), *Avortement et contraception dans la médecine gréco-romaine*, Laboratoire Searle, Paris, 1978
- GAGÉ (J.), *Matronalia : essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Latomus, Bruxelles, 1963.
- GERA (D.), *Warrior Women, the anonymus tractatus de mulieribus*, Brill, Leiden, 1997
- GOMME (A. W.), "The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries" in *Classical Philology*, Vol. 20, No. 1 (Jan 1925), p. 1 – 25
- GOUREVITCH (D.), RAEPSAET-CHARLIER (M.-Th.), *La femme dans la Rome antique*, Hachette littératures, Paris, 2001.
- HERFST (P.), *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Paris, 1922, rééd. 1979.
- KAPPARIS (K.), *Abortion in the Ancient World*, Duckworth, London, 2002.
- Apollodoros 'Against Neaira', W. de Gruyter, Berlin/New-York, 1999.
- KENNEDY (R.), *Immigrant Women in Athens*, Routledge, Londres/New-York, 2014.
- MACLACHLAN (B.), *Women in ancient Greece: a sourcebook*, Continuum, Londres/New York, 2012.
- MOSSE (C.), *La femme dans la Grèce antique*, Albin Michel, Paris, 1983.
- « La place de la pallakè dans la famille athénienne », in GAGARIN (M.) éd., *Symposion 1990, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte : Papers on Greek and Hellenistic legal history*, Cologne, 1991, p. 273-287.
- NAPPI (M.), *Professionnelles de l'amour, Antiques & impudiques*, coll. Signets, Les Belles Lettres, Paris, 2009.
- RAWSON (B.), *The Family in Ancient Rome : new perspectives*, Routledge, Londres, 1992.
- VERILHAC (A.-M.) & VIAL (C.), *Le mariage grec*, école française d'Athènes, Athènes & Paris, 1998, supplément 32.

162) ; la reine Zénobie de Palmyre (*Histoire auguste, Vie des trente tyrans*, XXX ; Zosime, *Histoires nouvelles*, I, XXXIX, 2 ; I, XLIV ; I, L – LXI). Cf. aussi le bref traité grec qui dresse des portraits de femmes extraordinaires, le *Tractatus de mulieribus claris in bello* (ouvrage sur lequel de plus amples informations – et une traduction – peuvent se trouver chez D. Gera, *Warrior Women, the Anonymus Tractatus de mulieribus*, Brill, Leiden, 1997).

Les Amazones dans l'Antiquité grecque sont décrites comme un peuple de femmes guerrières, et qui vivent entre elles à l'exclusion des hommes. Elles constituent donc pour les Grecs une altérité radicale, puisqu'elles ne sont pas sous la tutelle masculine, qu'elles se livrent à une activité, la guerre, qui est normalement l'apanage des hommes, et qu'elles font partie du monde barbare.

Le mythe des Amazones permet d'explorer la représentation des femmes dans le monde grec, dans la mesure où les Amazones incarnent un contre-modèle de la femme grecque et mettent en question la polarité masculin/féminin. Plusieurs textes grecs interrogent ces relations et ces inversions, ainsi Hérodote, IV, 110-114, voir les analyses de

• François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 1980, éd. revue et augmentée 2001, p.337-348 (pour une analyse d'Hérodote, IV, 110-114).

• Violaine Sébillote-Cuchet, « Femmes et guerrières, les Amazones de Scythie (Hérodote IV, 110-117) in S. Boehringer et V. Sebillote Cuchet, *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, Métis, 2013, p. 169-184.

ou les décrivent comme des structures sociales et politiques dans une représentation utopique et quelque peu fantasmée, ainsi Diodore de Sicile et la gynécocratie des Amazones (ἔθνος γυναικοκρατουμένου, *Bibliothèque historique*, II, 45).

Elles jouent également un rôle particulier dans l'imaginaire politique athénien à travers l'épisode de la guerre qu'elles livrèrent aux Athéniens, envahissant leur territoire, avant d'être finalement repoussées et vaincues par Thésée.

J'ai fait le choix de privilégier pour cette proposition de séquence des documents iconographiques qui illustrent ces deux perspectives : l'une plus anthropologique et l'autre plus politique.

Elle peut venir en complément d'un cours sur :

- les femmes dans la cité grecque
- les origines de la cité athénienne.

Cette séquence est nourrie des réflexions et analyses proposées par :

• Pauline Schmitt-Pantel et François Lissarrague, « Amazones entre peur et rêve », dans G. Leduc (éd), *Réalité et représentations des Amazones*, Lille, 2008, p. 43-64.

• Un dossier très complet de textes et d'images est également disponible sur le site Musagora (<http://www.cndp.fr/archive-musagora/amazones>)

AMAZONES ET HÉROS MYTHIQUES : ENTRE HOSTILITÉ ET SÉDUCTION

Quelques objectifs de la séquence :

- histoire de l'art grec : initiation à la peinture de vases grecs (figures noires et figures rouges)
- lecture et analyse d'images
- représentation du féminin (question technique mais aussi d'histoire des mentalités)
- enjeux anthropologiques et politiques de ces mythes

Les Amazones nous sont peut-être d'abord familières parce qu'elles interviennent dans le cycle des travaux d'Héraclès et de son épigone athénien, Thésée. Ce sont d'ailleurs ces épisodes mythiques que l'on rencontre très fréquemment sur les vases grecs. Il faut y ajouter le combat entre Achille et Penthésilée.

1. Héraclès et la ceinture de la reine des Amazones

Héraclès doit rapporter la ceinture de la reine des Amazones, cadeau d'Arès dont elle est fille, pour satisfaire à une exigence d'Eurysthée (cf. Euripide, *La folie d'Héraclès*, vers 408-415, Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, II, 46 et Ps-Apollodore, *Bibliothèque* II, 5,9).

Remarques à propos des versions textuelles :

La localisation des Amazones varie : chez Euripide, elles habitent dans la région du Palus Méotide – la Mer d'Azov-, donc au nord de la Mer Noire ; chez le pseudo-Apollodore, près du fleuve Thermodon, au sud de la Mer noire, en Cappadoce, près d'Amisos).

De même pour la chronologie des événements : expédition militaire, les combats contre l'armée des Amazones précèdent ou suivent la saisie de la reine et la prise de possession de sa ceinture.

La ceinture, un baudrier (ζωστήρ), peut être perçue à la fois comme l'insigne de sa vaillance guerrière (pièce de l'armement du guerrier et cadeau d'Arès) mais aussi comme un signe de féminité non dépourvu d'une possible dimension érotique : dénouer la ceinture d'une femme est une expression imagée pour évoquer le fait de lui ravir sa virginité¹.

Sur de nombreux vases, les peintres représentent Héraclès combattant et terrassant une Amazone. Sur les représentations les plus anciennes, les personnages sont en noir sur fond rouge (technique dite des « figures noires », en usage tout au long du VIe siècle, les silhouettes et les éléments de décor sont enduits d'un engobe qui lors de la cuisson prend une teinte noire qui les distingue du fond rouge de l'argile du vase), à partir du Ve siècle, les personnages sont plutôt en rouge sur fond noir (technique dite des « figures rouges », c'est le vase qui est enduit de l'engobe à l'exception des silhouettes et des éléments de décor)².

Ce changement de technique a des répercussions sur la représentation des femmes. En effet, les femmes sur les vases à figures noires sont peintes en blanc par contraste avec les figures masculines. Dans le cas des Amazones, cette opposition chromatique est fondamentale, car elle apparaît souvent comme le seul signe qui les distingue des hommes qu'elles affrontent. Les Amazones sont en effet représentées le plus souvent dans un espace et une activité traditionnellement réservés aux hommes, le champ de bataille et le combat, et fréquemment revêtues de la même panoplie que ces derniers³.



Ainsi sur l'hydrie attique de Vulci (ca. 530 av. J-C), conservée au Staatmuseum de Munich (à gauche). Héraclès est aisément identifiable à sa *leontè*. Les Amazones sont vêtues d'un chitôn assez court, portent comme l'hoplite figuré sur la droite de la panse du vase, un casque, une cuirasse, un bouclier, des cnémides et combattent avec les mêmes armes, lance et épée. Certes, elles sont imberbes, mais ce peut être également le cas pour de jeunes guerriers et il n'y a guère de détails

morphologiques qui permettent de les distinguer, si l'on excepte la couleur de leur peau. Elles apparaissent comme égales à des guerriers, ἀντιάειραι, ainsi que les qualifie Homère dans les deux occurrences des Amazones dans l'*Iliade* (III, 188-189 et VI, 186).

Sur des vases à figures rouges, la différence de teinte n'est plus de mise pour distinguer les femmes des hommes et le peintre doit recourir à d'autres éléments pour permettre l'identification de l'amazone dans le

¹ P. Schmitt Pantel, « Athéna apatouria et la ceinture : Les Aspects féminins des Apatouries », *Annales ESC* 32, 1977, p. 1059-1073.

² Fiche explicative très complète sur http://www.arretetonchar.fr/wpcontent/uploads/2013/IMG/pdf/ceramique_grecque.pdf.

³ Cette absence de signes distinctifs suscite la méprise de leurs adversaires sur leur sexe, voir la réaction des Sauromates affrontant les Amazones dans Hérodote, IV, 111.

guerrier représenté. Sur la kylix ci-dessous, les adversaires d'Héraclès sont tout à fait semblables à de jeunes hoplites, sans aucun trait féminin apparent.

Le schéma iconographique récurrent (Héraclès terrassant sous lui un(e) jeune guerrier(e) imberbe) et l'épisode bien connu du mythe d'Héraclès et la reine des Amazones aident le spectateur à identifier dans les adversaires du héros des Amazones. Les noms inscrits au-dessus des deux personnages centraux (qu'encadrent les deux autres Amazones) lèvent également l'ambiguïté : Héraclès et Andromachè. Son nom, « celle qui se bat comme (ou contre) un homme », est significatif de la virilité paradoxale de son statut. Héraclès dans sa nudité héroïque, vêtu de sa seule peau de lion, brandit contre l'Amazone qui essaie de dégainer son épée, sa massue, arme traditionnelle, mais qui lui confère dans cette scène une dimension plus sauvage que l'Amazone hoplitique. Sa main gauche tendue vers le bas de la cuirasse de l'Amazone fait peut-être aussi référence à la ceinture dont il veut s'emparer dans le mythe.



Coupe attribuée à Onésimos (510-500 av. J-C), British Museum

L'autre face de la coupe affiche plus clairement l'identité féminine et barbare de ces guerriers.

Dans ces trois personnages représentés, tous orientés vers la gauche et engagés dans un mouvement de course pour venir en renforts au combat contre Héraclès, celui du milieu est vêtu à la Scythe, avec, au lieu d'un casque, un bonnet phrygien, et un justaucorps à bandes verticales en place d'une cuirasse.



Dans le médaillon figurent également deux Amazones, dans le même mouvement de course, de profil et très légèrement décalées l'une par rapport à l'autre, celle de devant en tenue d'hoplite, celle de derrière en tenue scythe, comme si la quasi-superposition des deux figures permettait de révéler l'identité de l'Amazone sous la panoplie de l'hoplite.⁴

L'ambiguïté de l'épisode entre Héraclès et la reine des Amazones, confrontation guerrière et victoire érotique, est suggérée sur une amphore attique à figures noires (page suivante).

⁴https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=333482001&obje ctId=399203&partId=1.



Amphore attique (dite tyrrhénienne), peintre Timiadès (ca.560 av. J-C), Musée de Boston⁵

Sur le registre supérieur de la panse de l'amphore, Héraclès figure, à nouveau au centre, confronté à une Amazone qui tente de fuir, corps orienté vers la droite, mais tête tournée à l'inverse, vers Héraclès qu'elle regarde. Héraclès, comme sur l'hydrie attique de Vulci, est reconnaissable à sa *leontè* et porte un chiton en rehauts blancs. L'Amazone se distingue par l'élégance de son chiton brodé, avec la bande verticale ornée de lions et de griffons qui rappellent en miniature la frise de lions et de sirènes des registres inférieurs. Le peintre joue de la polychromie (noir, blanc, rouge/ocre) pour mettre en valeur des détails du vêtement ou de l'armement des personnages, dans une composition très travaillée et qui confère à la scène une qualité esthétique remarquable. Les touches colorées sont appliquées de manière inversée pour le couple que forment Héraclès et l'Amazone, comme en négatif l'un de l'autre (chiton blanc et peau noire pour Héraclès/ chiton noir et peau blanche pour l'amazone).

Héraclès brandit son épée et saisit l'Amazone par le poignet comme pour la retenir. Cependant, ainsi que le notent F. Lissarrague et P. Schmitt, le geste d'Héraclès est ambigu : prendre le poignet marque certes la supériorité au combat sur l'adversaire qui plie le genou (signe de faiblesse), mais c'est un aussi un geste rituel dans la cérémonie du mariage grec, où le mari saisit son épouse au poignet (*χείρ ἐπὶ κάρπου*). L'Amazone est l'ennemie mais aussi potentiellement une femme à conquérir. On notera que la femme n'est pas dénommée Hippolytè, comme dans la version la plus courante du mythe, mais là encore Andromachè, qui rappelle le sens de l'adjectif épique ἀντιάνερα.

Si les Amazones sont souvent représentées en hoplites, elles peuvent également, sur les vases à figures rouges, pour faciliter leur reconnaissance, être dotées d'attributs emblématiques. Leur singularité est marquée soit par leur vêtement oriental et inspiré du costume scythe, soit par des armes particulières.

C'est le cas sur une amphore conservée au British Museum (à droite)⁶, sur laquelle l'Amazone combine les deux types de marqueurs identitaires. Encadrée par deux guerriers grecs qui la menacent de leur lance, l'Amazone présente différents signes distinctifs : au lieu de la cuirasse, des cnémides et du casque de l'hoplite, elle porte une blouse à motifs serrée à la taille sur une jupe, le pantalon-collant oriental typique des Scythes (*anaxyrides*), et une sorte de toque ou turban plat sur la tête dont l'étoffe



⁵ <https://www.mfa.org/collections/object/two-handled-jar-tyrrhenian-neck-amphora-153393>.

⁶ https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=461374&partId=1&searchText=amazon&from=bc&fromDate=600&toDate=bc&toDate=300&page=3?biid=95121

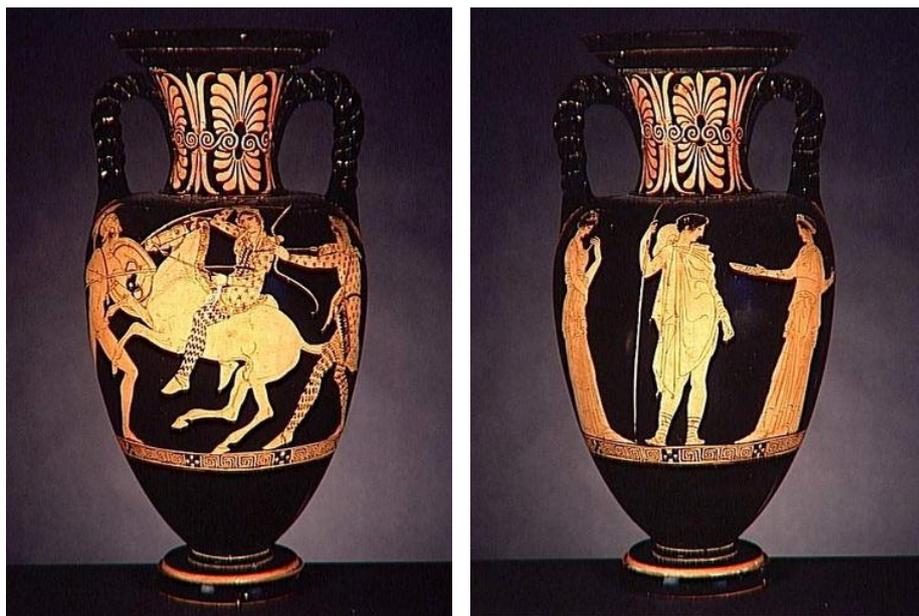
retombe sur ses cheveux ; ses armes ne sont plus la lance et l'épée mais l'arc et un genre de hache (*sagaris* cf. Hérodote, IV, 5). Les marques de sa féminité sont les cheveux longs et la jupe.

Les exemples de ce jeu d'opposition entre l'étrangeté de l'accoutrement de la guerrière amazone, qui la distingue non seulement comme femme mais aussi comme barbare, et la tenue grecque de ses adversaires masculins se rencontrent fréquemment sur les vases à figures rouges. Le peintre peut accentuer ce contraste en jouant également de l'opposition entre la scène présentée en regard sur l'autre face du vase (voir l'amphore présentée ci-après illustrant le mythe de Thésée et des Amazones).

2. Thésée et les Amazones

Pour rappel. Selon les textes, les modalités varient : Thésée enlève l'Amazone Antiope (avec ou sans son consentement), soit lors de l'expédition d'Héraclès pour s'emparer de la ceinture d'Hippolytè, soit lors d'une expédition ultérieure (pour ces variantes, voir Plutarque, *Vie de Thésée*, 26-28). Les Amazones, par représailles, organisent une expédition contre Athènes, que Thésée et les Athéniens doivent repousser. Les vases représentent ou l'enlèvement ou l'amazonomachie. Plutôt que la scène du rapt (séduction), j'ai privilégié le motif de l'amazonomachie dans la sélection des documents, en raison de sa dimension politique.

a. Amphore attique, attribuée au peintre Aison, vers 450-420 av. J-C (Musée Condé⁷)



Sur une des faces de cette amphore, deux Amazones, l'une à cheval, l'autre à pied, affrontent un guerrier grec. Elles se distinguent par leur costume scythe : anxyrides, longue tunique à manches décorée de motifs, bonnet phrygien. La cavalière est armée d'une lance, sa compagne derrière d'un arc. Leur identité est révélée par les noms inscrits, Hippolytè et Deinomachè ; leur adversaire, dont la nudité signale le statut héroïque, est Thésée. Ce dernier enfonce sa lance dans le flanc d'Hippolytè. Le nom Deinomachè, qui n'est pas attesté, me semble-t-il, dans les sources textuelles sur l'épisode, signifie « habile ou redoutable au combat » et insiste sur la valeur guerrière de l'Amazone tout comme le nom Andromachè donné sur les vases à l'adversaire d'Héraclès.

Sur l'autre face, une scène composée également d'un homme et deux femmes. Mais à la situation d'affrontement mise en scène dans l'opposition frontale entre le guerrier Thésée (tourné vers la droite) et les deux Amazones qui lui font face (tournées vers la gauche), succède une scène paisible où la figure masculine d'un

⁷ Source, base Joconde : http://www2.culture.gouv.fr/public/mistral/joconde_fr
Catalogue, recherche avancée, Thésée et musée Condé.

éphèbe est entourée de deux femmes vêtues à la grecque. Celle de droite lui tend une phiale pour procéder à une libation, celle de gauche tient de la main droite son manteau drapé autour de ses hanches et de la gauche relève un pli de son *chiton*. L'éphèbe porte une chlamyde (cape) et un pétase (chapeau) et s'appuie sur une lance. Il s'agit d'une scène de départ de l'éphèbe et d'adieux aux siens, qu'il parte pour la chasse ou pour la guerre.

Ces deux scènes en miroir donnent à voir, ainsi que le suggèrent P. Schmitt-Pantel et F. Lissarrague, deux visions du rapport hommes-femmes : l'un d'hostilité, l'autre de complémentarité. Dans la cité grecque, les femmes ont en effet pour rôle non de combattre à la guerre mais d'« enfanter des mâles qui seront des guerriers », de « leur remettre leurs armes », d'« organiser les rituels de départ et de retour dans l'espace domestique, l'*oikos*⁸ ». Des noms, là encore, sont attribués aux différentes figures : Politès pour le jeune homme, Deinomachè pour la femme tenant la phiale, Philonoè pour l'autre. Le nom de la femme est homonyme de celui de l'Amazone⁹ tandis que le nom du jeune homme Politès, signifie le citoyen. Il est tentant de voir dans ces noms une volonté du peintre d'accentuer l'opposition des rôles : dans la scène d'intérieur, Deinomachè n'a plus rien de redoutable mais prend congé d'un jeune éphèbe, Politès, qui pourrait être son fils et qui, lui, sera un futur citoyen-soldat redoutable.

Le combat de Thésée et des Amazones a été repris dans le discours politique athénien d'époque classique (Ve-IVe siècles), notamment dans les oraisons funèbres. Ces discours officiels, prononcés à l'occasion des funérailles des citoyens-soldats morts à la guerre pendant l'année, sont également des éloges de la cité athénienne et comprennent un récit des exploits d'Athènes lors des guerres précédentes, épisodes mythiques ou historiques, confondus dans un même passé glorieux. La guerre contre les Amazones offre, qui plus est, un précédent aux guerres médiques : dans les deux cas, Athènes est menacée sur son territoire par un ennemi venu d'Orient. Les résonnances politiques de cet épisode mythique sont donc très fortes à Athènes, dont Thésée, rappelons-le, était l'un des rois fondateurs de la cité comme Etat¹⁰ et dont le culte fut restauré après les guerres médiques par Cimon, le fils de Miltiade. Les murs de la *stoa poikilè* sur l'agora d'Athènes ont été ornés, peu après la victoire contre les Perses, de quatre tableaux dont une amazonomachie peinte par Micon, côtoyant un tableau de la bataille de Marathon. Mais dans les textes d'oraison funèbre, l'idéologie démocratique et collective amène à effacer les noms des rois athéniens pour privilégier l'image d'une guerre menée par le peuple athénien¹¹. La guerre contre les Amazones faisait donc partie du discours idéologique d'Athènes sur sa puissance et sur son histoire, et son souvenir était non seulement rappelé dans chaque oraison funèbre mais inscrit au cœur de l'espace politique et sacré d'Athènes, sur l'agora au portique du Pœcile, sur l'Acropole sur les métopes ouest du Parthénon¹². La popularité de ce thème se mesure à la fréquence de sa représentation sur les vases grecs à figures rouges où l'influence de la grande peinture – mais peut-être aussi de la sculpture – est parfois sensible.

b. Dinos attique (440-430 av. J-C) British Museum¹³

La représentation de l'amazonomachie court, telle une frise, sur tout le tour du dinos. L'effet de frise est accentué par la délimitation de la bande historiée par les deux bandeaux inférieur (à motifs géométriques) et supérieur.

⁸ P. Schmitt-Pantel et F. Lissarrague, p. 45.

⁹ Pour un résumé d'autres interprétations proposées, voir la notice très détaillée de la base Joconde.

¹⁰ Voir Thucydide, II, 15 (synœcisme athénien) et Plutarque, *Vie de Thésée*, 24-25.

¹¹ Voir par exemple l'oraison funèbre attribuée à Lysias, §4-6.

¹² Déjà dans les *Euménides* (vers 685-690), Eschyle rappelle le souvenir des Amazones dans le nom donné à la colline d'Arès (l'Aréopage), citadelle fortifiée par les guerrières face à la citadelle de l'Acropole. À l'époque impériale encore, Plutarque insiste sur l'inscription de cet épisode dans l'espace et le temps civique d'Athènes : il détaille les lieux où se déroulèrent les combats jusqu'au cœur de la cité, il en signale les vestiges, en note les traces dans la toponymie, en indique la mémoire dans les cultes et les fêtes (*Vie de Thésée*, 27).

¹³ https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=289951001&objectId=461496&partId=1

Sur cette photographie, on observe à gauche un héros grec qui s'apprête à transpercer de sa pique l'Amazone tombée à ses pieds, laquelle brandit pour se défendre sa hache et tient dans l'autre main son arc. Sans ces armes caractéristiques, elle serait difficile à identifier, car elle porte, telle un hoplite grec, un casque et une cuirasse sur son chiton court. Les noms inscrits et le caractère topique de la scène permettent de reconnaître Thésée et une Amazone (dénommée Andomachè).



À droite, trois cavalières viennent au galop à son secours, reconnaissables à différents détails : l'Amazone du premier plan à sa hache, son bonnet phrygien, sa tunique ou blouse à motifs et peut-être aussi ses cheveux longs ; celle du second plan arbore, fait plus rare, un signe anatomique de sa féminité puisque le peintre a marqué la courbe de sa poitrine et elle ne porte sur la tête ni le bonnet phrygien ni un casque mais sa coiffe qui couvre ses cheveux relevés en chignon évoque plutôt une coiffe grecque ; enfin l'Amazone en arrière-plan est vêtue d'une tenue plus militaire, cuirasse sur un chiton court, casque mais dont la forme aplatie rappelle plutôt une toque, elle est dénommée Hippolytè¹⁴.

Deux autres scènes d'affrontement entre héros grecs (la plupart nus à l'exception d'un seul revêtu d'un chiton court et d'une cuirasse) et Amazones sont figurés sur le reste de la frise : un duel où une Amazone s'apprête à percer la gorge d'un Grec à genou et à l'inverse une scène où l'Amazone, en difficulté, cherche à se défendre avec sa pique contre son adversaire qui la menace de son épée ; dans les deux cas, des guerriers ou une autre Amazone viennent en renfort. Le caractère continu de la frise atténue la mise en relief d'une scène par rapport aux autres et donne davantage l'impression d'un ensemble, même si sur le plan pictural, la composition fonctionne par vignettes.

La représentation du groupe des trois cavalières, remarquable dans sa composition, son effet de perspective et son habileté, n'est pas sans évoquer, je trouve, les reliefs contemporains du Parthénon (frise ou métopes).

3. Achille et Penthésilée

Je terminerai ce parcours sélectif dans la représentation des Amazones sur les vases grecs par une brève mention du mythe d'Achille et Penthésilée.

Les Amazones seraient venues en renforts des Troyens lors de la guerre contre les Achéens. À la tête de leur armée, une reine dénommée Penthésilée. L'épisode est absent de *l'Illiade* mais évoqué dans un autre poème épique, *l'Éthiopide* (cf. Proclus, *Chrestomathie* II), et repris par Quintus de Smyrne (IIIe ou IVe siècle ap. J.-C.), *Suite d'Homère* I, en particulier vers 538-674). Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, II, 46, livre un bref récit de sa mort « héroïque » sous le fer d'Achille, sans faire mention toutefois des liens amoureux qui se seraient noués entre eux au moment tragique de la mort de l'Amazone¹⁵.

Les peintres de vases à figures noires ou rouges ont représenté le moment où Achille tue Penthésilée ou bien celui où le héros emporte le corps de l'Amazone¹⁶. Je ne donne ici qu'un exemple, celui, remarquable, du médaillon de la coupe du peintre dit de Penthésilée, d'après justement cette œuvre.

¹⁴ Dans certaines versions de la guerre des Amazones contre Athènes, c'est la reine Hippolytè qui dirige l'expédition.

¹⁵ Évocation indirecte dans le résumé de Proclus de *l'Éthiopide* : « Et Achille tue Thersite qui se moquait de lui et lui reprochait l'amour qu'il portait, disait-on à Penthésilée. »

¹⁶ Voir, par exemple, sur les vases conservés au British Museum : l'amphore à figures noires attribuée à Exékias (530-520 av. J-C) où Achille frappe de sa lance Penthésilée, avec échanges de regards, et l'hydrie attique à figures noires, attribuée au groupe de Leagros (c. 510av. J-C), où Achille emporte sur son épaule le grand corps de la reine (https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/search.aspx?searchText=amazon&from=bc&fromDate=600&to=bc&toDate=300&page=3).



Coupe attique du Peintre de Penthésilée (465 av. J-C) Munich, Antikensammlung

Le peintre a inscrit au mieux dans la circularité du médaillon les personnages de la scène, avec au centre, formant un couple tragique, Penthésilée et Achille, encadrés de part et d'autre par un guerrier grec et une Amazone gisant à terre. Le peintre a alterné figure masculine grecque et figure féminine barbare ; il a également introduit des effets de miroir entre les personnages. Ainsi la fonction de marquer l'identité ethnique des personnages me semble déléguée plutôt aux deux figures secondaires : le combattant achéen porte une cuirasse grecque, sans doute un casque et tient en mains la pique et l'épée courte, tandis que l'Amazone étendue est reconnaissable à ses anaxyrides aux motifs géométriques et à sa tunique à manches longues ornée de losanges, avec par-dessus une sorte de chiton. En revanche, Penthésilée n'arbore ni les attributs de l'Amazone, ni ceux de la guerrière. Vêtue d'un double chiton resserré à la taille, ses cheveux sont coiffés et relevés par des bandeaux et elle porte même, signe de coquetterie féminine, des boucles d'oreille (si je ne m'abuse). Le peintre a choisi de la représenter comme une femme grecque et de souligner sa beauté. Elle a les genoux fléchis et tend sa main droite vers le menton d'Achille en signe de supplication. Son visage et son regard sont tournés vers le visage du héros et empreints d'émotion. Le corps d'Achille paraît immense et surplombe l'Amazone. Il est figuré dans sa belle nudité héroïque avec néanmoins les éléments de la panoplie du guerrier : cnémides, fourreau de l'épée en bandoulière, bouclier, casque à cimier. Achille est représenté au moment où il enfonce son épée dans le sein de l'Amazone, son casque ne masque pas ses yeux et son regard plonge dans celui de Penthésilée. Ce choix de composition dénote la volonté du peintre de mettre en scène le coup de foudre entre le héros et l'Amazone au moment tragique de sa mort. En gommant l'altérité de l'Amazone et son hostilité guerrière, le peintre semble abolir les différences irréductibles entre les deux personnages et souligner l'universalité de la passion amoureuse, à la fois permise et aussitôt condamnée par le destin.

Le statut social

À Rome, la femme est toujours considérée comme une mineure, elle est donc soumise à la tutelle d'un homme, son père, son époux ou un tuteur légalement désigné. Cette dépendance se perçoit dans le vocabulaire employé pour la définir, aux différentes étapes de sa vie. En effet, enfant, avant 7 ans, la petite fille, comme le garçon, est appelée *infans*. Puis, de 7 à 17 ans, tant qu'elle n'est pas mariée, elle est *virgo*. Dès son mariage, elle devient *uxor* ou *matrona*, quand elle a des enfants. Enfin, âgée, une fois qu'elle ne peut plus porter d'enfant, elle devient *anus*.

Parallèlement à son époux, le *dominus*, elle est la *domina domus*, la maîtresse de maison, celle qui en gère la bonne tenue. Si ce rôle social est important, il reste limité à la sphère de la *familia* et non à la société civile, du moins dans la période de la République. Les choses s'assouplissent tout au long de l'Empire, au grand dam de certains Romains.

La sujétion de la femme à l'homme se perçoit aussi dans la façon dont on la nomme. En effet, la femme, n'ayant pas d'existence légale autonome, n'a pas de *tria nomina*, comme les citoyens romains. Elle n'est désignée que par le nom de son père, au féminin. Ainsi, la fille de *Caius Julius Caesar* se nommera *Julia*.

L'auteur du VII^e siècle de notre ère, Isidore de Séville, dans son œuvre *Origines*, explique bien cette infériorité naturelle des femmes :

Ideo autem feminae sub viri potestate consistunt, quia levitate animi plerumque decipiuntur. Unde et aequum erat eas viri auctoritate reprimi.

Proinde et veteres voluerunt feminas innuptas, quamvis perfectae aetatis essent, propter ipsam animi levitatem in tutela consistere.

Si les femmes sont placées sous le pouvoir de l'homme, c'est parce que, la plupart du temps, elles se laissent emporter par la légèreté de leur esprit. Il était donc normal qu'elles fussent retenues par la puissance de l'homme.

En outre, les Anciens ont même voulu que les femmes non mariées, même si elles étaient majeures, fussent mises en tutelle, toujours à cause de cette légèreté de leur esprit.

Isidore de Séville, *Origines*, IX, 7, 30

Le mariage

Les jeunes filles pouvaient légalement être mariées dès 12 ans, le plus souvent avec un homme bien plus âgé qu'elle. Ces unions précoces étaient souvent la raison de la mort de ces jeunes femmes en couches.

Il existait à Rome deux formes de mariage. Le plus ancien, *cum manu*, faisait passer la femme de l'autorité de son père à celle de son époux. Avec les évolutions de la République, il tend à disparaître. Dès 445 av. J.-C., quand les plébéiens obtiennent le droit d'épouser des patriciennes, on introduit le mariage *sine manu*, où la femme reste sous l'autorité de son père, ou de son tuteur légal, choisi par ce dernier.

Au cours de l'histoire romaine, le mariage a pris différentes formes. Tout d'abord, il existe la *conferreatio*. C'est un contrat religieux et indissoluble pendant lequel les époux partageaient un gâteau de froment, *farreum*, préalablement consacré à Jupiter, devant l'autel, *cum-farreatio*. Il tombe en désuétude à la fin de la République et n'est plus pratiqué que par les *flamines*. On trouve aussi la *coemptio*. Le fiancé achète symboliquement son épouse à son père. On accomplit alors un acte de vente la *mancipatio*. L'autorité du père passe alors à l'époux. Enfin, la dernière pratique est l'*usum*. Après un an de cohabitation, homme et femme sont considérés comme mariés. A la fin de la République, apparaît une nouvelle pratique, le mariage par consentement mutuel, *nuptiae*.

Plinie le Jeune, dans sa correspondance, évoque le bonheur qu'il y a à être bien marié et à vivre en bonne

intelligence avec son épouse :

Summum est acumen summa frugalitas; amat me, quod castitatis indicium est. Accedit his studium litterarum, quod ex mei caritate concepit. Meos libellos habet lectitat ediscit etiam. Qua illa sollicitudine cum uideor acturus, quanto cum egi gaudio afficitur! Disponit qui nuntient sibi quem assensum quos clamores excitarim, quem euentum iudicii tulerim. Eadem, si quando recito, in proximo discreta uelo sedet, laudesque nostras audissimis auribus excipit.

Elle a beaucoup de finesse, beaucoup de tenue ; elle m'aime, ce qui est un gage de vertu. Elle ajoute à ces dons le goût des Belles Lettres que lui a inspiré sa tendresse à mon égard. Mes ouvrages sont entre ses mains, elle les lit et les relit, les apprend même par cœur. Que d'angoisse lorsqu'elle me voit à la veille de plaider, quelle joie lorsque c'est chose faite. Elle s'arrange pour être pendant ce temps tenue au courant des approbations, des applaudissements qui m'accueillent, du succès que j'ai eu dans l'affaire. Et quand je donne une lecture publique, elle y assiste d'un lieu voisin, derrière un rideau et épie d'une oreille avide les compliments qui me sont faits.

Pline le Jeune, *Lettres*, IV, 19, 2-3

Au contraire, Sénèque déplore l'évolution des mœurs de son époque, qui voit les femmes divorcer de façon trop légère et perdre la dignité qui leur sied :

Numquid iam ulla repudio erubescit, postquam illustres quaedam ac nobiles feminae, non consulum numero, sed maritorum, annos suos computant ? et exeunt matrimonii causa, nubunt repudii ?

Aucune femme ne pouvait rougir de rompre son mariage puisque les dames les plus illustres avaient pris l'habitude de compter leurs années, non plus par les noms des consuls mais par ceux de leurs maris. Elles divorcent pour se marier. Elles se marient pour divorcer.

Sénèque, *De beneficiis*, III, 16, 2

Le mariage, dans la société romaine, est un acte rituel, religieux, il est donc soumis à une série de rites, et suit une cérémonie cadrée qui amène la femme de la sujétion de son père à celle de son époux. La première étape est celle des fiançailles, un engagement réciproque, où le fiancé passe un anneau à l'annulaire gauche de la jeune fille. La veille du mariage, la fiancée passe une tunique blanche et se coiffe comme une vestale. Le matin du mariage, elle revêt des sandales, un voile et une **palla** safran. La cérémonie elle-même commence chez les parents de la future épousée, où l'on organise un sacrifice avant de prendre les auspices. Ensuite, une matrone lie les mains droites des époux, devant témoins, c'est la **dextrarum junctio**. Par la suite, un cortège formé par la famille et les amis conduit la jeune femme chez son mari, au son des chants d'hyménée. Une fois devant la porte, le mari ouvre à sa femme et lui demande qui elle est, elle lui répond par la phrase rituelle « **Ubi tu es Gaius, ego Gaia** ». Il lui fait alors franchir le seuil., Enfin entrée dans la maison, la femme se voit offrir l'eau et le feu par son époux, symboles de leur vie commune ainsi que les clefs de la maison. En retour, la mariée offre trois pièces, une à son époux, une aux dieux Lares, la dernière aux divinités du carrefour le plus proche.

Catulle, dans ses poèmes, nous offre un aperçu de cette cérémonie nuptiale.

I. *O Heliconii cultor, Vraniae genus, qui rapis teneram ad uirum uirginem, o Hymenaeae Hymen, o Hymen Hymenaeae;*
II. *Cinge tempora floribus suaue olentis amaraci, flammeum cape laetus, huc huc ueni, niueo gerens*
(10) *luteum pede soccum; [...]*
VIII. *Vosque item simul, integrae uirgines, quibus aduenit par dies, agite in modum dicite, o Hymenaeae Hymen,*

I. Ô habitant de l'Hélicon, fils d'Uranie, toi qui entraînes vers son époux la vierge tendre, ô Hyménée Hymen, ô Hymen Hyménée !

II. Ceins tes tempes de la marjolaine au parfum suave, prends joyeux le voile couleur de feu, viens ici, portant à ton pied de neige le jaune brodequin [...]

VIII. Et vous aussi, ensemble, vierges pures, pour qui approche un jour semblable, allez dites en cadence : " Ô Hyménée Hymen, ô Hymen Hyménée !" [...]

(40) o Hymen Hymenaeae.[...]

XI. Tu fero iuueni in manus
floridam ipse puellulam
dedis a gremio suae
matris, [...]

XXV. Tollite, o pueri, faces :
flammeum uideo uenire.

ite concinite in modum

'io Hymen Hymenaeae io,

(125) io Hymen Hymenaeae.' [...]

XXXI. nupta, tu quoque quae tuus

uir petet caue ne neges,

ni petitum aliunde eat.

io Hymen Hymenaeae io,

(155) io Hymen Hymenaeae. [...]

XXXIV. transfer omine cum bono

limen aureolos pedes,

rasilemque subi forem.

io Hymen Hymenaeae io,

(170) io Hymen Hymenaeae.

XI. C'est toi qui mets aux mains du jeune homme impatient la fiancée toute fleur, enlevée aux mains de sa mère [...]

XXV. Levez, enfants, vos flambeaux, je vois venir le voile couleur de feu. Allez, chantez ensemble en cadence : "Io Hymen Hyménée, Io Hymen Hyménée" [...]

XXXI. Épousée, toi aussi, ce que ton époux te demandera, garde-toi de le refuser, qu'il n'aille pas ailleurs le demander. Io Hymen Hyménée ! Io Hymen Hyménée ! [...]

XXXIV. Franchis le seuil sous un heureux présage, de tes pieds dorés, et passe la porte lisse. Io Hymen Hyménée ! Io Hymen Hyménée !

Catulle, *Poèmes*, 61 *passim*

La matrone

Elle est la mère de famille, l'épouse soumise et vertueuse. De ce fait, elle est la gardienne du foyer, et à ce titre exerce son pouvoir sur les servantes et les jeunes enfants qu'elle éduque et qui lui doivent le respect. Le trousseau de clefs qu'elle porte est le symbole de sa position dans la *familia*. Par ailleurs, elle passe la plus grande partie de son temps à filer et tisser la laine, activité qui incarne son devoir et sa dignité d'épouse, telle la fidèle Lucrèce.

Avec la fin de la République, les femmes gagnent une relative indépendance. Elles sont souvent mieux éduquées, plus cultivées et elles prennent, pour certaines, part à la vie mondaine, culturelle et politique de Rome. C'est ce que regrette Tite-Live dans son *Histoire Romaine*. En effet, il voit dans cette relative liberté des femmes un relâchement des mœurs. *O tempora ! O Mores*, aurait dit Cicéron...

Maiores nostri nullam, ne priuatam quidem rem agere feminas sine tutore auctore uoluerunt, in manu esse parentium, fratrum, uirorum: nos, si diis placet, iam etiam rem publicam capessere eas patimur et foro prope et contionibus et comitiis immisceri. quid enim nunc aliud per uias et compita faciunt quam rogationem tribunorum plebi suadent, quam legem abrogandam censent? date frenos impotenti naturae et indomito animali et sperate ipsas modum licentiae facturas: nisi uos facietis,

Nos ancêtres ont voulu que les femmes ne pussent conclure aucune affaire, fût-elle d'ordre privé, sans la garantie d'un tuteur ; qu'elles fussent sous la responsabilité de leurs parents, de leurs époux ; et nous, s'il plaît aux dieux, nous voilà déjà en train de tolérer qu'elles s'emparent même de la chose publique, qu'elles se mêlent aux affaires du forum, aux assemblées, aux comices. Que font-elles d'autre, en effet, maintenant, par les rues et les carrefours, que d'appuyer le projet de loi des tribuns de la plèbe, que de décider qu'il faut abroger la loi ? Relâchez les rênes à cette nature qui n'est pas maîtresse d'elle-même et à cette créature indomptée, et espérez qu'elles mettront spontanément un terme à leur licence, si ce n'est pas vous qui vous en chargez !

Tite-Live, *Histoire Romaine*, XXXIV, 2, 11 sqq

Ainsi, les Romains louent-ils les matrones exemplaires, figures vertueuses par excellence. Parmi elles, on peut citer *Cornelia*, fille de *Scipion l'Africain* et épouse de **Tiberius Sempronius Gracchus**. Elle eut douze enfants, dont seuls trois survécurent, une fille *Sempronia*, et deux fils, *Tiberius Sempronius Gracchus* et *Caius Sempronius Gracchus*, les célèbres Gracques. Elle fut vénérée par les Romains pour avoir élevé seule et dans le respect des mœurs ses deux fils dont elle affirmait qu'ils étaient « *haec ornamenta mea* » ! On peut aussi évoquer *Aurelia Cotta*, épouse de *Caius Julius Caesar*, le père du fameux... Une fois veuve en 85 av. J.-C., elle reste seule pour s'occuper de son fils, et l'on sait tous ce qu'est devenu ce fils si bien élevé...

Valère Maxime, dans ses *Faits et dits remarquables*, sous le règne de Tibère, rappelle ces exemples de vertu, sous couvert d'une leçon de morale :

Maxima ornamenta esse matronis liberos, apud Pomponium Rufum collectorum libro sic invenimus: Cornelia Gracchorum mater, cum Campana matrona, apud illam hospita, ornamenta sua pulcherrima illius saeculi ostenderet, traxit eam sermone, donec e schola redirent liberi, et: "Haec, inquit, ornamenta sunt mea." Omnia nimirum habet qui nihil concupiscit; eo quidem certius, quia dominium rerum collabi solet, bonae mentis usurpatio nullum tristioris fortunae recipit incursum. Itaque quorsum attinet aut divitias in prima felicitatis parte, aut paupertatem in ultimo miseriarum statu ponere ? cum et illarum frons hilaris multis intus amaritudinibus sit referta et huius horridior aspectus solidis et certis bonis abundet.

Dans un livre de recueil de Pomponius Rufus nous lisons que les enfants sont la plus grande parure d'une mère. Une mère de famille campanienne, reçue par Cornélie mère des Gracques, lui montrait ses parures les plus belles de cette époque. Cornélie traîna en longueur la conversation jusqu'à ce que ses enfants rentrent de l'école. "Voilà, dit-elle, mes parures." Il possède certainement tout celui qui ne désire rien. C'est d'autant plus certain que la propriété des choses, habituellement, disparaît tandis que l'usage d'un bon esprit ne subit pas les chocs d'un sort trop défavorable. Pourquoi importe-t-il de placer les richesses en premier lieu et la pauvreté comme le pire des malheurs ? Le front riant des richesses est rempli d'amertume tandis que l'aspect de la pauvreté est beaucoup plus terrible, mais il est rempli de biens solides et sûrs.

Valère-Maxime, *Faits et dits remarquables*, IV, 4

Cependant, l'histoire romaine fourmille aussi de contre-exemples, bien plus célèbres que ces matrones trop vertueuses... *Claudia* ou *Clodia Metelli*, femme de *Quintus Caecilius Metellus Celer* est une épouse notoirement infidèle. Son mari meurt dans des circonstances troubles. Cette femme sulfureuse serait la fameuse *Lesbie*, maîtresse du poète *Catulle*. *Julia Agrippina*, *Agrippine la Jeune* est descendante directe d'*Auguste*, la sœur de *Caligula*, l'épouse de *Claude* et la mère de *Néron*. Elle fera tout pour mettre son fils sur le trône, mais trop envahissante, celui-ci finira par la faire assassiner. Quand elle voit venir le soldat chargé de la tuer, elle lui aurait dit « **Feri ventrem !** »

Scénario pédagogique autour du thème de la femme à Rome

Micro séquence : Les femmes à Rome
Les femmes à travers les textes et les images

I. Quelques épitaphes

- A. Lisez ces épigraphes et complétez-les.
- B. Après traduction, déduisez-en les qualités de la femme romaine.

1. Véturia

*Hic sita sum **matrona** genus nomenque Veturia, Fortunati **conjux**, de patre Veturio, nata ter novenos et **nupta** bis octo per annos, unicuba, unijuga, quae post **sex** partus **uno** superstite obii.*

Je repose ici, **matrone** du nom de Veturia, **épouse** de Fortunatus, fille de Veturius, née il y a vingt-sept ans et **mariée** pendant seize ans ; épouse d'un seul homme, mariée une seule fois, je suis morte après avoir eu **six** enfants dont un **seul** a survécu.

Gravé sur une tombe en actuelle Hongrie, *Carmina Latina Epigraphica*

2. Claudia

CLAVDIA
FORTVNAT[.]
XII LIBERO
RVM MATER
V ANN L
HIC SITA EST

Claudia Fortunata XII liberorum mater vixit annos L hic sita est
Claudia Fortunata, **mère** de **douze** enfants repose ici ; elle a vécu **cinquante** ans.

AE 1934, 67

3. Clodia Euporia

MEMOR AETERN
CLOD EVPORIAE ANN
XXXX DIES XXVIII
CASTAE ET ABSTINENTIS BONAE
INDOLIS MATRONAE NEC ALIE
NI CVPIDA PAR OPINIONIS SVAE
SANCTA IN CONIVGE PIA QVOQ
NATAE FAMVLISQ BENIGNA
OBSEQVENTISSIMA DIGNIS HANC
OMNIS AETAS AMAVIT QVAE MV
TATA PATRIA CASV RAPTA MANE[.]

Memoriae aeternae Clodiae Euporiae, annorum XXXX dierum XXVIII, castae et abstinentis, bonae indolis matronae, nec alieni cupida, par opinionis suae, sancta in coniugem, pia quoque, natae famulisque benigna, obsequentissima dignis. Hanc omnis aetas amavit. Quae mutata patria casu rapta manet.

À la mémoire éternelle de Clodia Euporia, **40 ans** et **28 jours**, pudique et sobre, femme douée d'un heureux caractère, pas envieuse des autres, au jugement équilibré, respectueuse du lien conjugal, **pieuse** également, bienveillante pour sa fille et ses serviteurs, obéissante à ceux qui le méritaient. Tous ses contemporains l'ont aimée. Elle demeure ici, ayant changé de **patrie** et ravie par un sort funeste.

CIL 2, 7, 439

II. Quelques textes

1. Le mariage

Si sine uxore esse possemus, Quirites, omnes ea molestia careremus ; sed quoniam ita natura tradidit, ut nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo vivi possit, saluti perpetuae potius quam brevi voluptati consulendum est.

Si nous pouvions vivre sans **épouse**, Quirites, nous nous passerions tous de ce désagrément ; mais puisque la **nature** a fait en sorte qu'il n'est possible ni de vivre avec elles sans trop d'inconvénient, ni de vivre sans elles du tout, il faut songer à notre avenir à **long terme** plutôt qu'à un **plaisir** sans lendemain.

Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, I, 6

- A. Lisez le texte et complétez-le.
- B. Quelle vision des femmes et du mariage ce texte propose-t-il ?

2. Des conseils de beauté

Quam paene admonui ne trux caper iret in alas
Neve forent duris aspera crura **pilis** ! [...]
Quid, si praecipiam ne fuscet inertia **dentes**
Oraque suscepta **mane** laventur **aqua** ?
Scitis et inducta candorem quaerere creta ;
Sanguine quae vero non **rubet**, arte **rubet**. [...]

J'ai failli vous recommander d'éviter d'avoir une forte odeur de bouc sous les bras et des jambes hérissées de **poils** piquants ! [...] Que diriez-vous si je vous recommandais de ne pas laisser vos **dents** noircir par paresse et de vous laver le **visage** le **matin** avec de **l'eau** fraîche ? Vous savez aussi obtenir un teint pâle en vous mettant de la poudre ; celle qui ne **rougit** pas naturellement sait **rougir** par artifice.

Nec **pu**dor est **oculos** tenui signare favilla
Vel prope te nato, lucide Cydne, croco.
Est mihi, quo dixi vestrae medicamina formae,
Parvus, sed cura grande, libellus, opus :
Hinc quoque praesidium laesae petitote figurae.
Non est pro vestris **ars mea** rebus iners.
Non tamen expositas mensa deprendat **amator**
Pyxidas ; **ars** faciem dissimulata juvat.

Vous n'avez pas non plus de **pudeur** à souligner vos **yeux** avec de la cendre fine ou du safran qui naît près de tes rives, limpide Cydne [fleuve de Cilicie, est de la Turquie]. J'ai écrit un traité, court, mais qui m'a demandé beaucoup de travail, où je donne des recettes de beauté : cherchez-y de l'aide pour un visage abîmé. **Mon art** n'est pas impuissant pour tout ce qui vous préoccupe. Mais que votre **amant** ne découvre pas vos boîtes abandonnées sur la table : **l'art** qui embellit le visage doit rester secret.

Ovide, *L'Art d'aimer*, III, v.193-4 ; v.197-200 ; v.203-10

- A. Lisez et complétez le texte.
- B. Que pensez-vous des conseils prodigués par Ovide aux femmes ?

Découvrons quelle est la place des femmes dans la société romaine

Recherches en salle informatique

<https://prezi.com/view/wYwPOAtSHr6AMvRkBvHi/>

Par groupe, traitez au choix un des sujets suivants :

1. Le mariage
2. La matrone romaine
3. Les soins de beauté, les vêtements et la parure des femmes

- Sur chaque document, pensez à mettre le nom de chacun des participants (la note est collective), laissez une zone de correction.
- Le travail doit être clair, commencer par une petite introduction qui présentera le sujet, le plan doit apparaître clairement et finir par une petite conclusion.
- Si possible, trouvez des textes latins, ou au moins des extraits ou du vocabulaire.
- Il faut également trouver de quoi illustrer votre travail. Chaque image utilisée devra être légendée (cartel [titre, date, artiste, lieu de conservation]).
- La fin de votre travail proposera une sitographie précise.
- Votre document sera enregistré en .rft ou en .pdf uniquement, et sous la forme suivante :
« titredelexposé_nomdesparticipants_classe »

Travail proposé aux élèves de 4^e, en fin de période, avant les vacances de Pâques, sur 2 semaines.

À la mémoire de Jean-Claude

La thanatologie est une branche des sciences humaines relativement jeune. Elle doit beaucoup à deux chercheurs français au parcours atypique : Louis-Vincent Thomas et Philippe Ariès. Le premier a traité des rites funéraires et des systèmes de pensée en Afrique noire, puis de la mort, des religions et des idéologies funéraires en Afrique. Il a ensuite réalisé des études comparées sur la mort en Occident et en Afrique. Philippe Ariès étudie quant à lui le sentiment de la population face à la mort à travers l'histoire, y voyant un pilier de la construction de la société. Il montre comment la mort est passée du lieu commun au tabou entre le Moyen Âge et la période contemporaine. Il distingue deux types de rapport de l'homme avec la mort : la mort apprivoisée et la mort sauvage. Les hellénistes ne sont pas restés en reste quant à l'étude de la mort si on regarde les travaux d'un Jean-Pierre Vernant sur la « Belle Mort » ou d'une Nicole Loraux sur l'oraison funèbre. La mort est en effet un grand révélateur des sociétés et des civilisations ainsi que le moyen de les questionner. Il manque toutefois toujours une grande synthèse en langue française sur la mort en Grèce antique que l'on peut appeler de nos vœux. Le choix d'Athènes pour la présente communication s'explique par l'abondance des sources sans commune mesure avec la documentation d'une autre cité : le cadavre préparé selon la coutume est prêt à effectuer son dernier voyage dans le monde des vivants, le menant à l'issue de l'*ekphora* à son tombeau et, au-delà, à rester dans la mémoire.

1. « Les Dieux m'appellent » ou la perception de la mort

Nommer l'innommable

Ainsi que le dit Pierre Chantraine, « la mort avec le cortège de représentations menaçantes et mystérieuses qui l'accompagne ne peut pas être dénommée aisément ». Il en va de même quant à la dénomination d'Hadès, « l'invisible ». Les langues ont donc recours à de nombreuses figures, métaphores et euphémismes, afin de ne pas nommer directement l'innommable. Ainsi, au sens de *mourir*, la langue grecque utilise les verbes *katathneskô*, *apothneskô* et *thneskô*, ce dernier étant presque exclusivement poétique. Le premier est le composé le plus fréquent signifiant *mourir* issu d'un thème *thna-/than-* dont est également issu *thanatos*, « la mort ». Le préverbe souligne l'aboutissement d'un processus qui est irréversible. Le verbe simple lui-même n'est que rarement employé au présent dans l'épopée, un peu comme si le poète répugnait à dire la mort elle-même avec ce type de vocabulaire. D'ailleurs, lorsqu'un guerrier meurt au combat, le poète utilise des verbes pour décrire les coups, les blessures et les corps qui tombent, mais la mort en elle-même n'est que rarement nommée. Chez Hérodote et dans la prose en général, les verbes qui sont les plus usités au sens de *mourir* sont les verbes *apothneskô* et *apollumai* moyen intransitif du verbe *apollumi*, faire périr. On note là encore, et comme le souligne J. Humbert, que cet accomplissement correspond « soit à un *achèvement*, soit à un *anéantissement* ».

Or, dans la mythologie, la Mort était personnifiée par le dieu Thanatos. C'est une divinité relativement mineure. Chez les Grecs Thanatos est le frère jumeau d'Hypnos, le sommeil. L'association de la mort et du sommeil repose sur l'analogie entre le dormeur et le cadavre, mais elle répond à des inquiétudes profondes de l'homme et permet de les apaiser. La mort ne serait qu'un sommeil éternel, une nuit sans fin. Mais elle permet aussi de répondre aux interrogations métaphysiques de certains, anxieux de comprendre à quoi ressemble l'au-delà : le songe serait cette ouverture timide sur la réalité infernale. Il est représenté sous la forme d'un homme ou d'un génie ailé. Or l'âme humaine détachée du corps et représentée sur nombre de céramiques grecques et attiques était représentée comme une sorte d'oiseau à tête humaine.

Mort et Religion

L'épisode de Sarpédon au chant XVI de *Illiade* est révélateur de la nécessité d'une sépulture. L'attention des critiques s'est surtout portée sur les jumeaux divins, en particulier à cause de l'iconographie correspondante. Ce n'est pas cependant le plus important dans le texte lui-même, où l'idée des funérailles est centrale. Les funérailles ordonnées permettent d'écarter le spectre du cadavre laissé à pourrir sur le champ de bataille ou jeté aux chiens, comme la menace en est faite de façon de plus en plus insistante au cours du chant XVI. Jean-Pierre Vernant a montré que la « belle mort » dans la Grèce ancienne était accordée aux guerriers, souvent jeunes et morts au combat. Le « cadavre outragé », tel qu'il le décrit, est traîné, avili, abandonné aux animaux afin d'enlever cette possibilité de belle mort : « Dévoré par les chiens, les oiseaux, les poissons, morcelé dans son intégrité, ce corps est déchu de la condition humaine [...], le livrer aux bêtes, ce n'est pas seulement, en lui refusant les funérailles, lui interdire le statut de mort, c'est le dissoudre dans la confusion, le renvoyer au chaos, à une entière inhumanité ». Dans les funérailles célestes, le corps mort n'est pas abandonné, il est au cœur du rite funéraire.

Les funérailles athéniennes se construisent au contraire autour d'une ambiguïté vis-à-vis du corps. Dans le discours, tout d'abord, où n'apparaît aucun « beau mort », mais seulement et toujours la belle mort, c'est-à-dire la mort glorieuse : toute valeur esthétique a disparu. Ainsi s'est opéré un double déplacement, du mort vers la mort, à savoir de l'individu exemplaire vers un modèle formel de conduite civique, du beau comme qualité du corps au beau comme qualité de l'acte. Le cadavre est soumis à l'angoisse des vivants qui structurent son devenir. Mais le cadavre n'est pas un corps comme les autres, car il devient un corps extérieur et inerte dans la relation avec les vivants : vivant il éprouvait tout vivant, mort il est éprouvé dans les rites. Mais, peu à peu, il est, en fait, amené à disparaître du quotidien des vivants. C'est la souillure entraînée par la présence d'un cadavre, le miasme et son éradication qui sont en fait au centre des rites funéraires de la Cité antique et plus précisément de la cité d'Athènes. Ceux qui perdent un proche forment un groupe touché par la souillure létale et il est intéressant de voir que les parents désignés comme *miasmatoi* sont les mêmes que ceux qui forment cette parenté étroite constituée des prétendants à l'héritage. Le *miasma* est éloigné par l'usage de l'eau, meilleure substance apotropaïque, prélevée dans la mer de préférence. La souillure ne provient pas exclusivement de la mort en soi mais aussi de la façon dont la mort est arrivée ; dans le cas des mises à mort violentes et des actes sacrilèges, la souillure, poussée à l'extrême, devient un paramètre pouvant modifier l'emplacement de la sépulture même du coupable. Ainsi dans le cas des Alcméonides, leur geste funeste contre les partisans de Cylon, massacrés sur l'Acropole, suppliants bafoués d'Athéna, a entraîné un des pires affronts pour un Athénien : l'impossibilité d'être enterré sur la terre poliaide, et même l'expulsion des ossements de leurs ascendants, car ceux-ci ont contracté au même titre que les meurtriers une souillure qui les empêche de demeurer sur le territoire de la cité.

Mort et société

Car depuis Durkheim, on sait combien les funérailles sont le moment d'une forte sociabilisation : la disparition d'un membre de la famille resserre les liens familiaux, entre les survivants. Parallèlement celle d'un « chef » entraîne des funérailles nationales qui ont le même effet. Ainsi, les rites funéraires nous permettent de saisir quelques-unes des structures qui étayaient la société grecque, dont l'autochtonie qui se traduit par la volonté partagée des citoyens d'être enterrés dans la terre-patrie. Les rites funéraires sont ainsi l'objet de nombreuses mises au point législatives et entrent en ligne de compte dans le traitement de coupables. C'est une spécificité grecque classique que l'intervention de la cité dans le déroulement des funérailles, au moment où elle souhaite par des lois somptuaires endiguer les débordements ostentatoires auxquels les cérémonies du deuil pourraient donner lieu. La loi de référence est celle de Solon, qui a inspiré la législation d'autres cités et dont il nous reste les traces épigraphiques. Ces réglementations répondent au triple souci d'hygiène, d'économie et de décence. On trouve cependant mention chez Démosthène d'un emprunt de dix mines, soit mille drachmes, pour des funérailles, ce qui traduit la présence d'abus ; d'où, à Athènes, la réactualisation des prescriptions soloniennes par Démétrios de Phalère qui remédie ainsi au développement du luxe funéraire nuisant à la concorde civique. Globalement, les législations se préoccupent surtout des rites qui se déroulent en dehors de la demeure, le convoi, les expressions publiques de douleur et l'érection des monuments funéraires qui peuvent traduire une exaltation moins du mort que de la puissance de sa famille.

À côté de ces restrictions concernant le déroulement des funérailles, il existe des indications précises concernant tel ou tel type de cadavre. Ainsi le corps du suicidé est traité de façon originale à Athènes : en accord avec la théorie selon laquelle la victime ne doit pas être enterrée sur le même territoire que son bourreau, une main est prélevée sur le cadavre et est mise en terre à part. Chez Platon, les tombes des suicidés sont isolées et anonymes. La sépulture d'un citoyen tué par un esclave devient le lieu de la mise à mort de ce dernier, qui y est fouetté sans relâche. Le corps du sacrilège est expulsé hors des frontières de la patrie, ce qui constitue, comme on l'a vu, une marque particulière d'infamie. L'impie est ainsi rejeté dans la mort hors de la terre de la cité, car son cadavre est détestable aux dieux qu'il a offensés par ses actes. Les dieux ont un rôle majeur dans l'appréhension des rites funéraires ; c'est aussi pour eux que l'on enterre les morts. La cité platonicienne est d'ailleurs intraitable avec les proches d'une victime qui aurait osé l'homicide : mis à mort, le parricide, le matricide, le fratricide, l'infanticide est jeté nu à un carrefour hors de la cité, et son cadavre est tué une deuxième fois, lapidé à la tête par les magistrats. Il demeure à jamais sans sépulture, *ataphos*.

2. Les Vertiges du cadavre : Les rites funéraires

Les funérailles grecques se déroulent selon un triptyque bien connu, exposition (*prothesis*), cortège (*ekphora*) et inhumation-crémation. Une répartition des rôles Femme/Homme intervient aussi clairement.

Les rites de préparation

C'est la famille, dont la participation aux funérailles est parfaitement réglementée, qui prend en charge les rites de préparation : aucun recours pensable à des « techniques d'évitement » consistant à déléguer à une entreprise de pompes funèbres les gestes *post mortem*. Ce sont les femmes de la maison qui lavent, parent, couronnent le cadavre ; apprêts indispensables pour un voyage réussi et assuré dans l'au-delà. Cependant, Œdipe, sentant proche l'ultime instant de sa tragique destinée, se charge lui-même, avec l'aide de ses filles, de sa purification. L'hygiène actuelle est un équivalent rationalisé de cette purification nécessaire, dans l'Antiquité, à l'éradication de la souillure. L'exposition du corps est soumise à la législation solonienne qui prescrit un délai maximal d'un jour entre le début de la *prothesis* et le départ du convoi. Dans la mentalité grecque, il s'agit d'un moment essentiel, dans lequel le statut social du défunt est établi, une fois pour toutes, par les honneurs funèbres qui lui sont réservés. Cette mise en scène concerne un groupe restreint, auquel il était demandé de transmettre le *kleos* du personnage dans l'espace et le temps. À une époque de transformations sociales, la classe aristocratique ressent le besoin de fixer l'image de ce qui doit être fait pour le défunt, rendant ainsi ses rites visibles pour un corps social plus ample. Cette « performance » est réservée à un groupe relativement restreint, celui des familiers et des membres du *génos* du défunt. Le rappel de ce moment du rituel funéraire, diffusé dans l'espace et le temps, assure au défunt son *kleos*, en proportion à ses *gesta*, au terme de sa vie sur terre.

Intervenait aussi des lamentations rituelles. Cette tradition était connue depuis les temps archaïques : disposées autour de la dépouille, la mère ou l'épouse du mort ouvrait les lamentations. Dans la *prothesis* d'Hector, au chant XXIV de *l'Illiade*, Homère décrit les chanteurs professionnels masculins et le chœur de femmes. L'iconographie des vases nous livre des détails intéressants sur la disposition des plaignants lors d'un enterrement : les hommes se situent à droite et les femmes à gauche. Tandis que les premiers lèvent les mains par-dessus leurs têtes, les autres se frappent la gorge et la tête, s'arrachent les cheveux, se lacèrent le visage et déchirent leurs vêtements. Entre autres manifestations ostentatoires, la loi de Solon s'efforçait de limiter les *lamentations funèbres* qui avaient lieu auprès du lit durant la *prothesis*, mais elle interdisait surtout les *thrènes* composés à l'avance pour lesquels la famille faisait sans doute appel à un poète (tel Pindare) ou à des pleureuses professionnelles. Platon prône aussi la mesure des effusions, surtout celles des femmes : les *Lois* interdisent les lamentations et les cris hors de la maison, pendant le cortège. Cette modération est relayée par les paroles des protagonistes tragiques. Ainsi le messenger qui a appris à Eurydice la mort d'Hémon, son fils, espère qu'elle contiendra sa douleur et gardera ses lamentations pour un deuil privé.

Le troisième jour

Après la *prothesis*, le corps était emmené en grande pompe vers sa dernière demeure. Le moyen de transport utilisé depuis la maison mortuaire jusqu'au cimetière pouvait aller du simple brancard porté à dos d'homme au char luxueux tiré par deux ou quatre chevaux, le tout formant le cortège funéraire (*ekphora*). Le convoi devait s'ébranler avant l'aube, hommes de la famille en tête, femmes restant à l'arrière, et rejoint le lieu où l'on dépose définitivement le mort. Crémation ou inhumation ? Les deux pratiques se retrouvent entre le VIII^e siècle et le IV^e siècle, mais elles n'ont pas la même popularité selon les âges : le monde homérique connaît quasi exclusivement la crémation. L'époque classique ne semble en revanche pas avoir choisi entre les deux pratiques, mais a apporté des nuances topographiques. En effet, à partir de la fin du VI^e siècle, au moment où la cité se construit, l'inhumation des adultes se fait désormais exclusivement hors des murs de la *polis*, à l'exception de la crémation tolérée des enfants et de l'inhumation des urnes à l'intérieur des murailles. Ce qui est alors en cause, c'est la plus ou moins grande capacité de souillure du cadavre, moindre dans le cas d'un mort en bas âge.

Mais il y a plus : en tant que pratique funéraire, la crémation relève du symbolique et peut en elle-même faire l'objet d'un choix. Symbolique est en effet la répartition qui, à Marathon où les combattants ont été enterrés sur place, sépare les Citoyens, pour qui l'on eut recours à la crémation, des Platéens et des esclaves qui furent simplement inhumés à quelque distance. Pour interpréter ce partage, on peut observer que la crémation, pratique plus coûteuse, était réservée à ceux que la Cité voulait honorer hautement. Il faut sans doute ajouter que les citoyens athéniens sont tout naturellement du côté du cuit alors que Platéens et esclaves se trouvent, comme les enfants des tombes princières d'Erétrie fouillées par Claude Bérard, du côté du cru — on rappellera que l'oraison funèbre présente volontiers les citoyens tombés au combat comme enfin et définitivement sortis de l'enfance.

Les rites de sortie

Dans la Grèce antique les morts sont enterrés avec des offrandes – végétaux inclus – et sacrifices sanglants. Comme aujourd'hui, les morts sont enterrés avec leurs biens préférés, des miroirs, raclours, jouets et autres biens personnels. À partir de la fin du VI^e siècle, on se met à placer entre ses dents l'obole destinée à payer le nocher Charon et, à ses côtés, le gâteau de miel qui devait apaiser les crocs de Cerbère. Le mort recevait aussi de quoi se nourrir et se désaltérer dans l'au-delà. Les funérailles impliquaient des sacrifices différents, et une série de rites funéraires consacrés par la coutume : des offrandes de cheveux, des libations, des sacrifices sanglants, des lamentations, des danses, des éloges (paroles de louanges/discours commémoratifs) et des chants. Le défunt était aussi fourni des offrandes correspondant à son statut dans la vie terrestre. On faisait aussi des sacrifices destructifs motivés par le deuil du délaissé mais aussi par d'autres raisons, comme des sacrifices consacrés aux défunts d'une manière parallèle aux sacrifices aux autres divinités *chthoniennes* à l'image de l'holocauste d'un bœuf qu'interdisait Solon, mais que la loi de Céos autorisa « selon la coutume des ancêtres ».

Toutes les funérailles incluaient un banquet qui clôturait les funérailles, le *perideipnon*. La cohésion familiale, que la cérémonie funèbre revitalise au moment où elle est le plus menacée, trouvait dans ce repas l'occasion de s'affirmer pleinement : la réunion des membres de la famille au retour du cimetière est *le moment fort* des funérailles. Ici encore, les ethnologues nous décrivent de véritables festins copieusement arrosés. Le repas est en effet l'acte de communion par excellence. Il « réalise entre convives une identité d'être, une sorte de consanguinité », selon l'expression de J.-P. Vernant qui mentionne en outre que les membres de l'*oikos* sont quelquefois désignés comme « semblables » : ils partagent le même pain et mangent à la même table ; de plus souvent ils partageront les mêmes tombeaux familiaux. Dans de nombreuses sociétés archaïques, le mort est censé prendre part au repas. En Grèce aussi, et en Attique depuis 400 av. J.-C., des bas-reliefs représentent le mort accoudé sur une *klinè* et partageant un repas avec ses proches, mais cette scène conventionnelle, baptisée par les archéologues sous le nom de *Totenmahl*, n'a très vraisemblablement rien à voir avec le *perideipnon* qui suit les funérailles et qui, dès Homère, se déroulait à la maison, autour du foyer. Les rites funéraires se terminaient par la purification de la maison, encore une fois avec de l'eau de mer, et le grand nettoyage. Enfin on sacrifiait à Hestia, la déesse du foyer. Au troisième et au neuvième jour on portait de nouveau de la nourriture sur la tombe. Au trentième jour, on célébrait une fête collective pour marquer la fin de la durée du deuil officiel.

3. « Passant arrête ton pas ... » : tombeaux et mémoires

Tombes et Tombeaux

Les habitants de la cité avaient besoin d'une place particulière pour commémorer ce que la personne morte ou sa mémoire signifiait pour eux. La tombe en général était marquée par une pierre commémorative qui revêtait deux fonctions : souligner les gloires qu'avaient obtenues le défunt dans la vie tout en le protégeant dans la mort. Des lions ou des sphinx sont souvent des signes qui surmontent les tombes. La tombe protégeait donc aussi les vivants. À partir du dernier quart du V^e siècle avant notre ère, la coutume d'établir des tombes familiales se répand à côté et en dehors des funérailles publiques célébrées en l'honneur de ceux qui sont tombés au combat patriotique et où l'individualité de chaque défunt est comme noyée dans la gloire commune de la cité. Selon J.-P. Vernant, les stèles funéraires associent morts et vivants de la maisonnée. Les épitaphes célèbrent les sentiments personnels d'affection, de regret, d'estime entre mari et femme, parents et enfants. Mais les luttes des législateurs contre les dépenses et les lamentations des femmes indiquent que le culte des morts dans la sphère familiale était important autrefois aussi. Les tragédies et les peintures sur vases indiquent la même chose, et un changement dans la législation ne signifie pas nécessairement un changement dans la foi. La grande famille grecque, qui était si importante dans la structure politique et sociale de la cité, pouvait montrer sa cohésion et identité par un domaine funéraire commun sur la terre des ancêtres.

La tombe se prête d'autant mieux à cet emploi qu'elle est construite avec des matériaux durables et se dresse le long des routes ou dans les cimetières où épitaphe et ornements apostrophent les passants. On ne s'étonnera pas que la loi athénienne ait tenté à plusieurs reprises de contrôler la tendance à la monumentalité de l'architecture funéraire : la loi de Solon fut suivie d'une seconde restriction (datée entre 510 et 480) et, en 317/6, de celle de Démétrios de Phalère. La loi interdisait de consacrer à la construction du tombeau plus que le travail de dix hommes pendant trois jours. Platon, dans ses *Lois*, défendait quant à lui que le monticule de terre dépassât la hauteur que peut atteindre le travail de cinq hommes en cinq jours. Démétrios de Phalère limita leur hauteur à trois coudées. Ces restrictions en disent long sur le faste que devaient s'autoriser les riches, car même l'élévation d'un monument en marbre par dix hommes en trois jours pouvait rester, somme toute, assez chère. C'est surtout le type des tombeaux familiaux que ces législateurs visaient : en effet, ils étaient les plus monumentaux et donc les plus coûteux. En élevant de tels monuments, la famille exaltait moins la gloire du mort que sa propre puissance. En somme, même la mort ne résorbe pas les inégalités sociales, même la mort a une « histoire sociale » qui se lit dans les cimetières.

Les cérémonies publiques

Aux soldats morts au combat, la cité organisait à ses frais des funérailles collectives qui diffèrent des funérailles individuelles par leur solennité et par leur dimension politique et civique. Les restes des morts au combat étaient rapatriés à Athènes et non pas ensevelis sur le champ de bataille comme c'est l'usage ailleurs en Grèce (cette pratique est une règle qui n'a connu qu'une exception, les morts de Marathon ensevelis sur place). Ces restes étaient recueillis dans des cercueils en cyprés, dont le bois est considéré comme inaltérable, imputrescible et est associé à l'immortalité de la mémoire ; il y avait dix cercueils, un par tribu ; la *prothesis*, sur l'Agora, était plus longue que pour les funérailles privées et durait deux jours. Les cercueils étaient ensuite portés sur des chars en un cortège solennel jusqu'au cimetière du Céramique. Les monuments étaient constitués pour l'essentiel de stèles sur lesquelles étaient gravés les noms des morts. Au début du Dromos, une place carrée de quarante mètres de côté permettait aux Athéniens de se rassembler pour célébrer leurs morts avec jeux funèbres et beaux discours. C'est là que Périclès, en 430 avant Jésus-Christ, prononça sa célèbre oraison funèbre sur le premier soldat mort de la Guerre du Péloponnèse.

À la tribune du Céramique était alors prononcée l'oraison funèbre, particularité d'Athènes. Un orateur dont la qualité doit répondre à l'héroïsme des morts, était désigné officiellement par la cité : ce discours était un éloge collectif, aucun homme n'étant cité individuellement, qui sert autant à consoler les parents endeuillés qu'à exhorter la jeunesse à faire preuve du même courage. Il était aussi exaltation et célébration des valeurs de la Cité. En 1981, Nicole Loraux a publié une étude révolutionnaire sur ce type de discours : elle a démontré qu'il jouait un rôle central dans la manière dont se percevaient les Athéniens. Chaque oraison donnait une image similaire : les

Athéniens étaient toujours victorieux et capables de repousser les envahisseurs étrangers, parce qu'ils étaient plus braves que tous les autres Grecs, et leurs guerres, toujours justifiées, n'apportaient que des avantages.

Souvenirs et cultes des Ancêtres

Comme aujourd'hui, on célébrait également l'anniversaire de la mort ou les fêtes commémoratives annuelles, mais on faisait aussi d'autres visites moins formelles sur la tombe, pour réconcilier les âmes des morts. En Grèce ancienne, une des obligations parmi les plus importantes et les plus sacrées était ordonnée aux descendants : prendre particulièrement soin des tombeaux familiaux. L'importance d'observer le culte sur la tombe dans la société athénienne est révélée par le fait qu'avant qu'un citoyen ne puisse passer l'examen pour obtenir une fonction publique, il devait prouver qu'il avait accompli ses devoirs envers ses ancêtres, c'est-à-dire rendu honneur aux tombes familiales. Même si ce devoir était ordonné aux descendants mâles, en pratique les femmes étaient les personnes qui prenaient soin des morts. Nous le savons par les peintures sur les vases funéraires où ce sont principalement les femmes qui accomplissaient les rites. Les vases montrent des visiteurs sacrifiant des boucles de cheveux, des libations, et des branches de fleurs. Les femmes sur les vases en terre cuite confirment leur rôle important en surveillant et soignant la tombe du défunt comme quand Hélène envoie sa fille pour accomplir les libations rituelles sur la tombe de sa sœur.

Après les rites au trentième jour, la célébration officielle du défunt était incorporée dans les fêtes annuelles civiques que toutes les cités consacraient à leurs morts : le jour des morts s'appelle *Nekysia* où l'on célébrait le jour des ancêtres, les *Genesisia*, c'est-à-dire la fête générale des morts. Pendant ces fêtes commémoratives les parents étaient réunis aux repas funéraires sur les tombes et les plus proches parents appelaient leurs morts par leur nom. On distribuait également des mets aux autres participants. En pareils jours, on décorait les tombes, sacrifiait et mangeait un mets particulier funéraire. Selon une inscription, on doit chaque année couronner les tombes, et pendant les fêtes annuelles en l'honneur du mort, on nettoyait la pierre tombale ou la stèle et l'enroulait d'un ruban. Le rite est représenté sur les vases aux libations de l'huile. Puis, on répandait des libations, du gruau au lait, du lait, du miel, souvent du vin et de l'huile et du sang des victimes. Il y avait aussi des libations d'eau, alors on parlait d'un bain pour le défunt. Solon voulut réduire les dépenses et par conséquent priver les femmes des clans d'une occasion où elles pourraient exhiber leurs richesses, ce qui était leur coutume à l'occasion du deuil. C'est pourquoi il a transformé les *Genesisia* d'une fête célébrée à l'anniversaire de la mort d'un chef en une fête officielle pour les morts aux frais de l'État, une commémoration des ancêtres du peuple, à laquelle participaient tous les citoyens. Il est possible de regarder cette transformation comme faisant partie du processus de démocratisation dans un sens plus large.

Les rites funéraires de la Grèce ancienne s'inscrivent donc bien autant dans le règlement concret des rapports sociaux que dans un champ symbolique. Celui-ci, peuplé de divinités, de croyances et de gestes visait à assurer la paix des vivants, mais aussi celle des morts. C'est de cet équilibre à la fois social, moral et religieux que dépendait la survie de la Cité dont les morts constituaient, à leur manière, une composante essentielle.

Bibliographie

- N. Loraux, *L'Invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, 1993.
L.-V. Thomas, *Rites de mort, pour la paix des vivants*, Paris, 1985.
J.-P. Vernant, « La belle mort et le cadavre outragé », dans *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, G. Gnoli et J.-P. Vernant dir., Cambridge, 1982, p. 45-77.

Sainte Catherine d'Alexandrie comme revanche d'Hypatie ?

Dominique MANCHON,
Chargé de Recherches, Laboratoire de Mathématiques Blaise Pascal,
CNRS - Université Clermont Auvergne

Nous examinons les liens entre l'histoire d'Hypatie et la légende de Sainte Catherine d'Alexandrie à la lumière de travaux récents concernant l'une et l'autre de ces figures majeures.

Hypatie, mathématicienne et philosophe néo-platonicienne, fut assassinée à Alexandrie par un commando de chrétiens fanatiques, dans les premières années du pontificat du patriarche Cyrille. La réalité de ces événements, relatés par plusieurs sources indépendantes, ne fait aucun doute. La plupart des historiens s'accordent pour situer la fin tragique d'Hypatie en Mars 415. Nous disposons par ailleurs d'un portrait vivant de cette femme d'exception, grâce à une épigramme de Palladas, et surtout grâce aux lettres de Synésios de Cyrène, un de ses disciples disparu vraisemblablement un peu avant elle¹.

Sainte Catherine est une jeune chrétienne martyrisée à l'âge de 18 ans en l'an 305 dans cette même métropole d'Alexandrie, mise à mort sur ordre de l'empereur après avoir tenu tête à cinquante des meilleurs philosophes de son temps qui tentaient de lui faire abjurer sa foi... du moins si on en croit la légende dont la plus ancienne trace remonte à la fin du huitième siècle, quasiment un demi-millénaire après les faits supposés. Elle fut l'une des saintes les plus vénérées au Moyen Age et au début de l'époque moderne, avant que son historicité ne soit mise en doute dès le XVIIème siècle.

Des ressemblances frappantes entre les deux récits ont amené certains auteurs à faire le rapprochement : la légende de Sainte Catherine ne serait-elle qu'une version embellie et christianisée de l'histoire d'Hypatie² ? Il est naturel de se demander s'il est possible de démontrer cette conjecture séduisante. La tâche est sans aucun doute extrêmement ardue et peut-être hors de portée : un de ses prérequis les plus intimidants consiste à se frayer un chemin tout au long de deux bons siècles d'âge sombre byzantin et d'iconoclasme, précisément de 564 à 787 comme nous le verrons. Nous montrerons néanmoins que les récentes avancées de la recherche sur la période tardo-antique ne rentrent pas en conflit avec cette hypothèse, et pourraient bien même lui donner quelque consistance.

Au début du cinquième siècle, Alexandrie dispute à Constantinople la place de phare culturel de l'Empire romain, depuis peu séparé en ses deux parties, occidentale et orientale. Rome est quant à elle aux prises avec les invasions barbares, et mise à sac par les troupes d'Alaric en 410. Les débuts du patriarche Cyrille, promu à l'épiscopat trois jours après le décès de son prédécesseur et oncle Théophile en Octobre 412, sont tumultueux : son accession au trône provoque une émeute entre ses partisans et ceux de son adversaire Timothée. Il éradique le courant schismatique des novatiens en faisant fermer tous leurs lieux de culte et en confisquant les biens de leur évêque Théopemptos. En 414 éclatent de graves heurts avec la nombreuse communauté juive, qui se soldent par

¹ On dispose de trois bons ouvrages récents sur Hypatie :

- Maria Dzielska, *Hypatie d'Alexandrie*, ed. Des Femmes, préface de Monique Trédé, trad. de l'anglais par Marion Koeltz, 2010 (édition anglaise 1995, original polonais 1993),
- Michael Deakin, *Hypatia of Alexandria: Mathematician and Martyr*, Prometheus Books, New-York (2007),
- Edward Watts, *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*, Oxford University Press (2017).

² La première à avoir formulé cette hypothèse, à notre connaissance, est Mrs Anna Jameson dans *Sacred and Legendary Art*, Volume II, London (1848).

l'expulsion de tous les juifs de la cité à l'initiative du patriarche³. Le préfet Oreste tente de s'interposer, ce qui lui vaut de recevoir une pierre en plein visage lancée par le moine Ammonius, surgi du désert de Nitrie⁴ avec une troupe de ses semblables pour prêter main-forte à Cyrille. Le préfet réplique en faisant torturer à mort le coupable. Cyrille entend bien en faire un martyr, mais son entourage parvient à l'en dissuader. Ces événements nous sont connus grâce à Socrate le Scholastique, un sympathisant des novatiens qui écrivait vers 439-440 à Constantinople. L'assassinat d'Hypatie intervient alors dans ce contexte délétère. Nous laissons la parole à Socrate lui-même⁵ :

Il y avait une femme à Alexandrie, du nom d'Hypatie. C'était la fille du philosophe Théon, et elle avait à ce point développé sa culture qu'elle surpassait les philosophes de son temps : elle avait reçu la succession de l'école platonicienne issue de Plotin et elle exposait à ceux qui le voulaient tous les enseignements philosophiques. Aussi accouraient ceux qui, de partout, voulaient s'instruire dans la philosophie. À cause de la noble liberté de parole qu'elle tenait de son éducation, elle allait en toute modestie en présence des gouverneurs et il n'y avait aucune honte à ce qu'elle se trouve au milieu d'hommes, car tous la respectaient et l'admiraient en raison de son extrême chasteté. C'est contre elle que l'envie prit alors les armes. Parce qu'elle rencontrait assez fréquemment Oreste, cela provoqua contre elle, de la part du peuple de l'Église, l'accusation que c'était elle qui ne permettait pas qu'Oreste se réconcilie avec l'évêque. Des hommes à l'esprit échauffé dirigés par un certain Pierre, lecteur, après s'être entendus entre eux, guettent la femme qui rentrait chez elle de quelque part ; l'ayant tirée de son char, ils la traînèrent à l'église qu'on appelle Kaisarion, et après l'avoir dépouillée de ses vêtements, ils la tuèrent avec des tessons. Puis après l'avoir mise en pièces, ils détruisirent par le feu ses membres qu'ils avaient emportés à l'endroit qu'on appelle le Kinaron. Cela valut un blâme considérable à Cyrille, et à l'église des Alexandrins⁶, car meurtres, combats et pratiques semblables sont tout à fait étrangers à ceux qui sont du parti du Christ. Cela eut lieu la quatrième année de l'épiscopat de Cyrille, sous le dixième consulat d'Honorius et le sixième de Théodose, en mars, pendant la période des jeûnes.

Ce récit est pour l'essentiel confirmé par les autres sources disponibles : Philostorge (historien d'obédience arienne cité par Photios), Jean Malalas, Hésychios de Milet et Damascios (ces deux derniers par l'intermédiaire de la Souda, vaste compilation datée du X^e siècle), et enfin Jean de Nikiou, évêque copte de la fin du VII^e siècle. Ce dernier reprend largement le texte de Socrate en prenant le parti des lyncheurs : Pierre le Lecteur se voit promu au rang de magistrat et qualifié de « parfait serviteur de Jésus-Christ ». La construction du récit de Jean de Nikiou présente Hypatie comme responsable de tous les événements relatés par Socrate, et conclut son texte ainsi : *tout le peuple entourait le patriarche Cyrille et le nommait « le nouveau Théophile », parce qu'il avait délivré la ville des derniers restes de l'idolâtrie.*

La question de la responsabilité de Cyrille a toujours été un passage obligé pour quiconque s'avise d'écrire sur le sujet. Damascios, philosophe païen du VI^e siècle, n'hésite pas à le désigner comme commanditaire de l'assassinat, expliquant le manque de réaction du pouvoir impérial par la subornation de quelques personnes haut placées à la Cour de Constantinople. Son animosité à l'égard du christianisme triomphant⁷ transparait dans son texte, qui est de plus écrit un bon siècle après les faits relatés. Cela dit, la phrase de conclusion de Jean de Nikiou

³ La communauté juive, installée depuis la fondation de la cité par Alexandre le Grand, se comptait au moins en dizaines de milliers. Le récit de Socrate exagère peut-être donc, mais donne au moins une idée du climat de tension extrême qui régnait.

⁴ À deux ou trois jours de marche d'Alexandrie.

⁵ Socrate le Scholastique, *Histoire Ecclésiastique livre VII*, Chapitre XV (texte grec édité par G. C. Hansen, traduction Pierre Périchon et Pierre Maraval, Coll. Sources Chrétiennes No 506, Ed. Cerf, 2007). Les repères chronologiques de la fin du texte concernant les empereurs correspondent bien à Mars 415, celui concernant Cyrille donnerait plutôt Mars 416. Certains auteurs n'excluent pas cette date un peu plus tardive, voir par exemple P. Evieux, dans l'introduction générale aux Lettres Festales de Cyrille d'Alexandrie, collection Sources Chrétiennes, Vol. 372, Ed. du Cerf, Paris (1991).

⁶ Τοῦτο οὐ μικρὸν μῶμον Κυρίλλῳ καὶ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ εἰργάσατο.

⁷ Damascios a dû s'exiler en Perse, puis à Alexandrie, après la fermeture de l'école philosophique d'Athènes par l'empereur Justinien en 529.

est elle aussi accablante pour Cyrille⁸, même si elle est écrite, faut-il le rappeler, à presque trois siècles de distance. Jean Malalas, qui écrit autour de 565, est en très peu de mots⁹ presque aussi incisif que Damascios. Faisant abstraction autant que possible de la polémique tricentenaire qui s'étend de John Toland à nos jours, l'examen des sources anciennes révèle un point commun¹⁰ : aucune d'entre elles ne disculpe le patriarche. Tout au plus relève-t-on certains passages de la Souda attribuant le meurtre au caractère violent et querelleur des Alexandrins en général¹¹. Le témoin le plus fiable, Socrate, pourtant pas tendre avec Cyrille, se garde bien de l'accuser directement. Les nombreux défenseurs du patriarche n'ont pas manqué de souligner ce fait : si Cyrille était responsable du forfait, Socrate ne l'aurait-il pas écrit explicitement ? Un élément capital doit être pris en compte ici : notre auteur écrit vers 439-440, c'est-à-dire du vivant d'un patriarche Cyrille qui vivra jusqu'en 444, au sommet de sa puissance après sa victoire théologique sur Nestorius au Concile d'Éphèse (431) et sa réconciliation, au moins de façade, avec les évêques orientaux (symbole d'union de 433). Il écrivait sur commande de l'évêque novatien de la capitale de l'Empire d'Orient, qui était en pourparlers avec le patriarcat pour rapprocher son courant schismatique de l'Église officielle¹². Autant dire que s'il était de bon ton de dénigrer Alexandrie depuis Constantinople, Socrate était malgré tout tenu à un minimum de diplomatie, d'autant que Cyrille avait certainement ses antennes, voire ses hommes de main dans la capitale.

La raison de la mort tragique d'Hypatie apparaît plus politique que religieuse, même si cette dernière dimension apparaît dans la version des faits présentée par Jean de Nikiou, ainsi que dans le fanatisme des tueurs et dans le caractère hautement symbolique de plusieurs détails rapportés : mise à mort dans le lieu le plus sacré de la ville, le Césaréon (équivalent de la cathédrale en d'autres lieux en des temps un peu plus proches de nous), et purification par le feu notamment¹³. Hypatie était incontestablement une femme de pouvoir, comme l'attestent

⁸ *On désespère de savoir un jour la vérité, mais avec un avocat pareil, avons-nous encore besoin de témoins ?* Cette remarque malicieuse (c'est moi qui traduis) est due à Michael Deakin, in *Hypatia of Alexandria : Mathematician and Martyr* (op. cit.).

⁹ Κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν παρρησίαν λαβόντες ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου οἱ Ἀλεξανδρεῖς ἔκαυσαν φρυγάνοις ἀθθεντήσαντες Ὑπάτιαν τὴν περιβόητον φιλόσοφον, περὶ ἧς μεγάλα ἐφέρετο· ἦν δὲ παλαιὰ γυνή.
Traduction : à cette époque, encouragés par leur évêque, les Alexandrins assassinèrent et brûlèrent avec des broussailles Hypatie, la célèbre philosophe, sur laquelle on rapportait beaucoup de choses : c'était une femme âgée (*Chronographie*, p. 359, l. 12sq. Dindorf Traduction anglaise par E. Jeffreys, M. Jeffreys et R. Scott dans *Byzantina Australiensia* 4, 1986). On invoque souvent ce texte pour placer la naissance d'Hypatie vers 355 (lui donnant donc environ soixante ans à sa mort) plutôt que vers 370.

¹⁰ Pour une recension approfondie de toutes les sources disponibles, voir Henriette Harich-Schwarzbauer, *Hypatia, die Spätantiken Quellen : Eingeleitet, kommentiert und interpretiert*, Sapheneia, Beiträge für Klassischen Philologie 16, Peter Lang Ed., Bern (2011). La plupart sont accessibles en ligne, par exemple sur le site de Chaerephon : <http://chaerephon.e-monsie.com/medias/files/philofemmes.htm#hypatie>.

¹¹ Pour être tout à fait exact, Théophane le Confesseur, qui écrit entre 813 et sa mort en 818, dédouane totalement Cyrille grâce à une formulation lapidaire et imprécise (*Cette année-là, certaines personnes tuèrent violemment la philosophe Hypatie, fille du philosophe Théon*), et surtout en plaçant l'assassinat d'Hypatie avant l'accession de Cyrille à l'épiscopat ! En ce début de seconde période iconoclaste, la résistance iconophile, dont Théophane est l'un des piliers, ne peut se permettre la moindre critique envers les Pères de l'Église, en particulier Cyrille. Mettre le décès tragique d'Hypatie sur le dos du sulfureux Théophile était certainement moins embarrassant. Voir *The Chronicle of Theophanes Confessor*, trad. Cyril Mango et Roger Scott, avec l'assistance de Geoffrey Greatrex, Clarendon Press, Oxford (1997).

¹² L'évêque novatien de Constantinople se convertira au courant majoritaire dans la deuxième moitié du Vème siècle, après le Concile de Chalcédoine. Voir M. Walraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates, Untersuchungen zur Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 18, Vandenhoeck & Ruprecht éd., Göttingen (1997), et le long compte-rendu de cet ouvrage par Philippe Blaudeau, *Socrate de Constantinople redécouvert*, *Medierraneo Antico* 2-2, pp 429-445 (1999).

¹³ *Les mêmes péchés deviennent plus graves en fonction du lieu et du moment. Par exemple, le meurtre est ignoble, mais quand on ose le commettre dans un lieu saint, il est plus ignoble encore ; quand en outre il se passe pendant un jour saint, c'est le comble de l'ignominie. Voilà pourquoi, quoique terrible en lui-même, la condition supplémentaire du lieu et du moment le rend plus important et plus grave.* On ne sait pas si cette lettre d'Isidore de Péluze à Nil (lettre numéro 1898, traduction Pierre Evieux, Coll. Sources Chrétiennes) fait directement référence à l'assassinat d'Hypatie, mais on fait irrés-

les lettres de Synésios ainsi que les brillantes carrières de ses anciens élèves dans l'épiscopat ou au sein de la haute administration impériale. S'étant ralliée du côté du préfet Oreste, elle fit les frais du conflit entre ce dernier et le patriarche. Cyrille considérait certainement cette alliance comme un obstacle majeur à son pouvoir récemment conquis de haute lutte, et encore mal assuré comme l'atteste le récit de l'enchaînement des événements par Socrate. Il a pu sentir ce pouvoir directement menacé¹⁴. La disparition d'Hypatie, bien que coûteuse pour lui en termes d'image, l'a amplement servi en ce sens qu'elle marque l'inauguration d'un pouvoir sans partage : on perd la trace du préfet Oreste après l'assassinat de sa supportrice. Une timide réaction du pouvoir impérial tentera de limiter les pouvoirs de Cyrille, mais elle fera long feu¹⁵. Un successeur d'Oreste, le préfet Callistus, périt en 422 assassiné par ses propres serviteurs¹⁶. La formidable querelle théologique à propos de la Théotokos (Mère de Dieu), dont Cyrille sortit victorieux contre Nestorius à l'issue du Concile d'Éphèse en 431, achèvera de le rendre intouchable. Cyrille a-t-il directement commandité l'assassinat ? Personne ne peut l'affirmer ni d'ailleurs l'exclure, mais sa grande part de responsabilité dans l'installation du climat délétère qui l'a rendu possible n'est guère contestable.

Contrairement à la mathématicienne et philosophe Hypatie, le personnage de Sainte Catherine d'Alexandrie n'est attesté nulle part si ce n'est dans de nombreux récits légendaires proches les uns des autres, ainsi que dans la liturgie sous forme d'hymne, ou encore de mémoire dans les synaxaires. Le prénom même de Catherine (en grec Αἰκατερίνη, en latin Ecatarine), d'origine inconnue, apparaît en même temps que le personnage et s'entoure d'un épais mystère¹⁷. Les sources tant grecques que latines antérieures à la fin du X^e siècle sont extrêmement rares. La plus ancienne trace connue est latine : la table des matières d'un manuscrit bavarois¹⁸ mentionne une « Passio Ecatarine Virginis Dei » qui ne figure malheureusement pas dans le corps du texte. Les études récentes distinguent trois phases dans la composition de ce manuscrit. La table des matières en constitue la partie la plus ancienne qui daterait de la fin du VIII^e siècle, peu avant 788. Les bouleversements politiques liés à l'emprise du pouvoir de Charlemagne sur la Bavière après cette date, au détriment du duc Tassilon III, amèneront les promoteurs du manuscrit à changer le contenu initialement prévu^{19 20}.

sistiblement le rapprochement. Isidore, moine établi près de Péluse à l'Est du delta du Nil, avait acquis une grande autorité spirituelle. On dispose d'un corpus de 2000 lettres qui lui sont attribuées, dont plusieurs à Cyrille d'où il ressort qu'il faisait partie des rares personnes ayant quelque ascendant sur le patriarche. Le moine Nil destinataire de la lettre était un ami proche d'Isidore. Le lecteur peut se référer à l'importante monographie de Pierre Evieux sur Isidore (Ed. Beauchesne, 1995) ainsi qu'aux trois volumes de lettres traduites en français par ce même auteur (coll. Sources Chrétiennes, Ed. du Cerf).

¹⁴ Maria Dzielska, *op. cit.*

¹⁵ Le pouvoir impérial est entre les mains d'une adolescente ! En effet Pulchérie, soeur aînée de l'empereur Théodose II, est proclamée Augusta en 414 à l'âge de 16 ans et assure dès lors la régence, à la suite du Préfet du Prétoire Anthémios, au nom de son frère plus jeune de deux ans. Elle fait vœu solennel de virginité et pousse ses deux soeurs cadettes à faire de même, afin de ne pas introduire de concurrence masculine au pouvoir de l'empereur (cf. Kenneth Holum, *Theodosian Empresses: Women and Impérial Dominion in the late Antiquity*, University of California Press, 276 pages, 1982). Cette nouvelle donne au sommet de l'Etat a pu déstabiliser le préfet Oreste, qui jusqu'alors recevait ses ordres d'Anthémios, dont on perd la trace après avril 414. Sur les relations entre le patriarche Cyrille et Pulchérie, voir l'intéressante étude de Walter F. Beers, *The Murder of Hypatia between Alexandria and Constantinople*, Princeton University (2015).

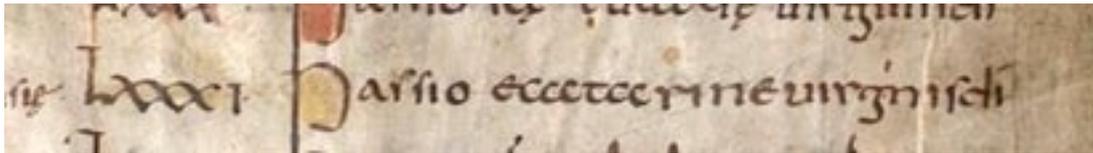
¹⁶ *The Chronicle of Theophanes Confessor, op. cit.*

¹⁷ Le rapprochement avec αει-καθαρος, « toujours pur », n'explique pas comment le θ se serait changé en τ. Le rapprochement avec la déesse chthonienne Hécate a été également proposé. À ce propos, il est troublant de constater que la fin du mot évoque les Érinyes, autres divinités du monde souterrain (le y était très vraisemblablement prononcé, au moins en latin, comme un i et non comme un u à l'époque qui nous occupe, tandis que le η, prononcé ê du temps d'Aristophane, avait lui aussi glissé vers la prononciation i qu'il a toujours en grec moderne).

¹⁸ Parchemin Clm 4554 conservé à la Staatsbibliothek de Munich. Cet ouvrage de toute beauté est consultable en ligne.

¹⁹ Voir Maximilian Diesenberger, *Le manuscrit Bayerische Staatsbibliothek CLM 4554, témoin de lectures*, in *Les manuscrits médiévaux témoins de lectures*, Études recueillies par Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner, Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle (2015).

²⁰ Christine Walsh évoque dans sa thèse (*The Early Development of the Cult of St Katherine of Alexandria with particular reference to England*, Queen Mary College, London, 2003) une litanie syriaque du VIII^e siècle dans laquelle une *Catharina* est invoquée. Cette datation est fortement contestée, en particulier par Tina Chronopoulos (*The Passion of St Katherine of Alexandria: Studies in its Texts and Tradition*, thèse, King's College, London, 2006). Je suis enclin à suivre cette



Première mention de Sainte Catherine

Détail de la table des matières du manuscrit Clm 4554, Staatsbibliothek, Munich

Il est temps de résumer à grands traits la légende de Sainte Catherine, par exemple en puisant dans la version de la Légende Dorée de Jacques de Voragine, qui lui-même l'a empruntée à Syméon le Métaphraste (fin du X^{ème} siècle) : Catherine, fille du roi Costus, avait été instruite dans l'étude de tous les arts libéraux. Comme elle reprochait à l'empereur Maxence²¹ de sacrifier aux idoles, celui-ci, à bout d'arguments, convoque cinquante orateurs pour la ramener à la raison. Ceux-ci, confondus par l'intelligence de Catherine et convertis par elle à la foi chrétienne, périssent en martyrs sur les bûchers préparés par l'empereur, qui lui fait alors miroiter une vie de luxe dans son palais. Face à son refus il la fait alors fouetter et emprisonner. La Reine vient secrètement la réconforter dans son cachot accompagnée du général des armées Porphyre. Catherine en profite pour les convertir, avec deux cents soldats de Porphyre pour faire bonne mesure. L'empereur, sur le conseil d'un de ses généraux (nommé Chursadem ou Cursates dans certaines versions), entend alors broyer Catherine dans une machine de torture composée de quatre roues garnies de pointes et de lames acérées. Un ange du Seigneur frappe la machine infernale et « en disperse les morceaux avec tant de force que quatre mille Gentils (comprendre quatre mille païens) en furent tués ». L'empereur fait martyriser la Reine, Porphyre et ses soldats convertis, puis tranche la tête de Catherine après avoir tenté une dernière fois de la séduire. Du lait s'écoule de tout son corps au lieu du sang. Enfin, des anges du Seigneur emportent son corps pour l'enterrer au mont Sinaï²². Le culte connaîtra une fortune extraordinaire dans l'empire byzantin puis en Italie à partir X^{ème} siècle, et en Occident à partir du XI^{ème} siècle, d'abord à Rouen, puis en Angleterre après la conquête normande de 1066. Sainte Catherine sera, avec Sainte Marguerite, une des voix de Jeanne d'Arc. Un passage curieux de la Légende Dorée, placé immédiatement après le récit proprement dit, mérite d'être cité :

On rapporte encore qu'un homme fort dévot à sainte Catherine qu'il invoquait fréquemment à son aide, se relâcha par la suite et perdit toute dévotion du cœur, en sorte qu'il cessa d'invoquer la martyre. Un jour qu'il était en prières, il vit passer devant lui une multitude de vierges dont l'une paraissait plus resplendissante que les autres. Quand elle approcha de lui, elle se couvrit le visage et passa ainsi. Or, comme il admirait extrêmement son éclat et demandait qui elle était, l'une d'elles lui répondit : « C'est Catherine que tu aimais à connaître autrefois ; aujourd'hui que tu parais ne plus t'en souvenir, elle a passé devant toi, la figure voilée, comme si elle était pour toi une inconnue. »

N'est-ce pas une manière poétique de suggérer que, dès le XIII^{ème} siècle, certains avaient des doutes par rapport à ce récit hagiographique totalement extravagant ? La mise en doute se fera plus précise au XVII^{ème} siècle avec le cardinal Baronius, puis Gilles Ménage (dont nous reparlerons) et Le Nain de Tillemont à la fin du siècle. Sainte Catherine sera même effacée du calendrier de l'Église Catholique en 1969, avant que le pape Jean-Paul II ne la

dernière : le manuscrit Vat. Syr. 77 d'où nous vient cette litanie ne date que du XV^{ème} siècle et, même si la litanie datait d'une période aussi reculée que le VII^{ème} siècle, on imagine que l'ajout d'un saint ou d'une sainte supplémentaire devait se produire de temps à autre. La forme Catharina ne semble d'ailleurs pas très archaïque.

²¹ ou Maximin, ou encore Maximien, on ne sait pas trop. L'important est que l'action se déroule dans les derniers temps des grandes persécutions anti-chrétiennes, juste avant l'intronisation de Constantin suivie de l'Édit de Milan établissant la liberté de culte en 313.

²² Jacques de Voragine se garde bien de mentionner le vœu de Catherine selon lequel son corps devait demeurer intact : le culte des reliques de la Sainte s'était répandu depuis au moins le début du XI^{ème} siècle après être né au monastère du Sinaï peu de temps auparavant.

rétablit en 2001, à la suite de son pèlerinage au monastère du Sinaï en février 2000. Ce qui retiendra notre attention ici est la présence d'éléments reconnaissables de la vie d'Hypatie, en premier lieu l'intelligence supérieure de Catherine et sa capacité à surclasser tous les philosophes de son temps, en second lieu sa mort violente, et enfin la machine infernale à quatre roues qui évoque de loin le char dans lequel Hypatie se déplaçait. Le martyre de Catherine étant censé se dérouler un bon siècle avant le lynchage de cette dernière, la victime est chrétienne et les païens persécuteurs.

Gilles Ménage (1613-1692) écrit vers la fin de sa vie l'ouvrage *Historia Mulierum Philosopharum*, le fait publier à Lyon en 1690 et le dédie à Anne Dacier (1645-1720), femme de lettres et traductrice²³ de nombreux auteurs de la Grèce antique, en particulier Homère. Une traduction française sera par la suite éditée en 1758 par Schneider à Amsterdam. Hypatie et Sainte Catherine figurent toutes les deux en bonne place parmi la cinquantaine de femmes philosophes évoquées dans le livre, bien qu'aucun parallèle n'y soit établi entre elles. L'article consacré à Sainte Catherine s'étend essentiellement sur l'absence complète d'historicité du personnage. L'article consacré à Hypatie se distingue par la présence d'un très curieux document qui avait été édité quelques années plus tôt par Ch. De Wulf (alias Lupus), puis par Etienne Baluze²⁴. Il s'agit du chapitre 216 du *Synodicon Adversus Tragediam Irenæi* du diacre Rusticus²⁵, écrit vraisemblablement vers 564. Nous en donnons à la page suivante le texte latin, d'après l'édition critique d'E. Schwartz²⁶, avec la traduction de Schneider en regard.

Ce texte, dont le ton ironique et grinçant fait le charme, ne peut se comprendre qu'à la lumière des controverses théologiques déclenchées un bon siècle plus tôt par l'affrontement entre Cyrille et Nestorius. Étienne Baluze a vite repéré l'incohérence manifeste d'une lettre soi-disant écrite à Cyrille par Hypatie, faisant allusion à la déposition de Nestorius en 431 soit seize ans après son assassinat, sans parler de l'exil de Nestorius qui eut lieu en 436²⁷ !²⁸ Philippe Blaudeau (*Hypatie convertie au Nestorianisme ? Enquête sur la fabrication d'un faux anti-cyrrilien, op. cit.*) parvient à la fourchette 555-564 pour la datation de ce texte, soit très peu de temps avant sa compilation par Rusticus. Sa méthode mérite d'être brièvement décrite ici, d'autant qu'elle nous fournit un résultat annexe d'une très grande importance : le personnage d'Hypatie a été effectivement christianisé dans un but missionnaire au milieu du sixième siècle ! La fausse lettre d'Hypatie est comparée à un texte syriaque du pseudo-Zacharie le

²³ Ce mot de la langue française aurait été spécialement forgé à son intention.

²⁴ Ce texte a récemment fait l'objet d'une analyse détaillée par Philippe Blaudeau, *Hypatie convertie au Nestorianisme ? Enquête sur la fabrication d'un faux anti-cyrrilien*, in *Libera Curiositas, Mélanges d'histoire romaine et d'Antiquité tardive offerts à Jean-Michel Carrié*, Brepols (2016). La suite du présent article doit beaucoup à ce travail, auquel nous renvoyons le lecteur.

²⁵ On ignore sa date de naissance ainsi que celle de sa mort. Neveu du Pape Vigile, il n'hésita pas à s'opposer à lui lors de la querelle des Trois Chapitres, qui fit l'objet d'un concile à Constantinople en 553. L'enjeu pour l'empereur Justinien était d'obtenir la condamnation de trois écrits théologiques du siècle précédent, dus à Ibas d'Edesse, Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr, afin de se rallier le puissant parti monophysite. Rusticus reproche à son oncle d'avoir cédé à l'empereur sur ce point. Cette opposition lui vaudra l'exil en Égypte. La sentence ayant été levée, on le retrouve à Constantinople en 564, un an avant la mort de Justinien. Rusticus séjourne au couvent des Acémètes, une congrégation religieuse déjà vénérable et dotée d'une riche bibliothèque dont il fera largement usage pour l'élaboration de son *Synodicon*, traduisant en latin de nombreuses pièces originales grecques issues des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. En gros, Rusticus et les Acémètes semblent se retrouver sur une ligne de défense sourcilleuse du concile de Chalcédoine, résolument opposée au monophysisme au point de trahir des sympathies nestoriennes. Deux moines Acémètes, Cyros et Eulogios, ont même encouru les foudres excommunicatrices du pape Jean II en 534 pour cette raison.

²⁶ E. Schwartz, *Acta conciliorum œcumenicorum. I. Concilium universale Ephesinum. 4. Collectionis Casinensis sive synodici a Rustico diacono compositi pars altera*, Berlin/Leipzig, 1922-23, 307 et 307 a, p. 240.

²⁷ D'abord à Petra, puis à Oasis en Haute-Égypte, sur le territoire du patriarcat de Cyrille et sous la surveillance du sinistre Schnoudi d'Atripé. Nestorius survivra jusqu'en 451, peu avant le Concile de Chalcédoine.

²⁸ Commentaire de Gilles Ménage (Trad. Schneider) : *Mais comme il paroît par l'histoire de Socrate, que la mort d'Hypatie arriva la IV. année de l'Épiscopat de Cyrille, sous le consulat d'Honorius X. et de Théodose VI. c'est-à-dire l'année de notre Seigneur, 415. et que l'exil de Nestorius, dont il est parlé dans cette même lettre, arriva l'an 436, comme il paroît par l'histoire d'Evagre, Etienne Baluze croit que cette lettre d'Hypatie à Cyrille est fausse et supposée, et je me range à son sentiment.*

Rhéteur, daté de 569, qui met en scène une femme nommée Hypatie qui se convertit après avoir reçu miraculeusement à Camuliana, en Cappadoce, une image acheiropoïète (c'est-à-dire non faite de main d'homme) du visage du Christ²⁹. Sa conversion est précédée d'une joute théologique avec un mentor inconnu, dans laquelle les objections qu'elle formule sont très proches de celles prétendument avancées par notre mathématicienne dans sa fausse lettre à Cyrille. On conclut à l'identité des deux Hypatie. La datation s'appuie sur le fait, également rapporté dans le texte du pseudo-Zacharie, que le voile de Camuliana a été utilisé comme bannière de ralliement par le pouvoir impérial en 554-555 afin de récolter des fonds pour la reconstruction du village de Diobulon ravagé par des barbares, ce qui lui a donné une notoriété suffisante dans la capitale.

Rusticus, *Synodicon Adversus Tragœdiam Irenæi*, 216

[Exemplar scripti ab Ypatia, quae philosophiam docebat in Alexandria, ad beatum Cyrillum archiepiscopum in diptychis.] Legens historias temporum, repperi factam Christi præsentiam ante annos centum quadraginta. Fuerunt uero discipulis ejus, qui postea apostolis nominati sunt, qui et post assumptionem eius in cælo Christianam prædicauere doctrinam, qui simplicius quidem et absque omni curiositate superflua docuerunt, ita ut inuenirent locum plerique gentilium male intellegentes atque sapientes hanc accusandi doctrinam et instabilem nominandi. Quod enim dixit euangelista, *Deum nemo uidit unquam*, quomodo ergo, inquit [dicitis] Deum fuisse crucifixum ? Et aiunt : *Qui uisus non est, quomodo affixus est cruci ? Quomodo mortuus atque sepultus est ?* Nestorius igitur, qui modo in exilio constitutus est, apostolorum prædicationes exposuit. Nam discens ego ante longa pridem tempora quod ille ipse duas naturas Christum sit confessus existere, ad eum qui hæc dixerat, inquam : *Solutæ sunt gentilium quæstiones*. Dico igitur sanctitatem tuam male fecisse illi contraria sapiendo, synodum congregare et absque conflictu deiectionem fieri præparasse. Ego uero adhuc paucis diebus eiusdem uiri expositiones inspiciens, et apostolorum prædicationibus conferens, atque intra memet ipsam cogitans quod bonum mihi sit fieri Christianam, digna effici spero dominici generatione baptis-matis.

[D'Hypatie, qui enseignait la philosophie à Alexandrie, au bienheureux archevêque Cyrille, dans les diptyques.] En lisant les histoires j'ai trouvé que le Christ est apparu, il y a passé cent quarante ans. Il eut pour disciples ceux qui furent ensuite nommés Apôtres, et qui après son assumption dans le ciel ont prêché la doctrine chrétienne, et ont enseigné des choses fort simples, et où il n'entroit point de vaine curiosité, ce qui donna l'occasion à la plupart des Gentils de blâmer cette doctrine, et de l'appeler peu solide ; car sur ce que dit l'Évangéliste, que personne n'a jamais vu Dieu, ils faisoient cette difficulté. Comment donc dites-vous que Dieu a été crucifié ? Ils ajoutaient, celui qu'on n'a jamais vu, comment a-t-il été attaché à la croix ? Comment est-il mort, et a-t-il pu être enseveli ? Or Nestorius qui vient d'être envoyé en exil, a rétabli la doctrine des Apôtres ; car comme je l'appris il y a déjà long-tems, qu'il établissoit deux natures dans le Christ, je répondis à celui qui m'instruisit de cela, *Voilà les difficultés des Gentils levées*. Je dis donc que votre sainteté a mal fait de penser autrement que lui, d'assembler un synode et de travailler à sa déposition sans dispute préalable. Pour moi, relisant ses explications, il y a encore peu de jours, et les comparant avec la doctrine des Apôtres, j'ai fait réflexion que ce serait un bonheur pour moi, de devenir chrétienne, et j'espère être digne de la régénération du baptême du Seigneur.

²⁹ C'est la première image acheiropoïète attestée du Christ. Plusieurs d'entre elles deviendront l'objet d'une intense vénération : mandylion d'Edesse, voile de Véronique, saint Suaire de Turin,... Le texte syriaque et sa traduction anglaise figurent dans Pseudo-Zacharie, *Chronique XII-4*, G. Greatrex et al., Liverpool, p. 425-427 (2011). Une traduction française figure dans Ph. Blaudeau, *Hypatie convertie au nestorianisme ?*, op. cit.

Revenant à la fausse lettre d'Hypatie, on peut noter que son caractère satirique n'a pas échappé à Eduard Schwartz même s'il ne semble le goûter que modérément. Il commente à propos des énigmatiques cent quarante ans³⁰ du début du texte : *Quid sub his nugis lateat, nescio* (Que se cache-t-il sous ces bouffonneries, je ne sais pas). Je risque ici une hypothèse personnelle : ce texte est un faux assumé comme tel tant par ses auteurs que par ses lecteurs potentiels, satirique de bout en bout. Cette *idolopée* fait parler une Hypatie morte... depuis « plus de cent quarante ans », s'adressant à un Cyrille bien mort lui aussi. Sans être un spécialiste du latin, la traduction alternative « en lisant les histoires j'ai compris, il y a plus de cent quarante ans, la réalité de la présence du Christ » me paraît recevable. La fourchette 555-564 serait alors indiquée dans le texte lui-même ! D'autres incohérences (par exemple la phrase dans laquelle Hypatie dit qu'elle a appris « il y a longtemps » que Nestorius établissait deux natures dans le Christ) s'expliquent aussi de cette manière.

Le voile de Camuliana sera ramené à Constantinople en 574, et servira d'étendard lors de batailles, notamment lors du siège avaro-perse de 626³¹. Il sera sans doute détruit pendant la première période iconoclaste (726-787), à moins qu'il ne fasse qu'un avec le voile de Manoppello, auquel cas il aurait subsisté jusqu'à nos jours³². Le VII^{ème} siècle constitue le paroxysme de l'âge sombre byzantin³³, pendant lequel l'empire à la population décimée verra son existence même menacée tant par de nombreux ennemis extérieurs (Perses, Avars, Bulgares, Arabes, Lombards en Italie...) que par les dissensions internes. La religion, dernier refuge d'une population désespérée, domine de plus en plus tous les aspects de la vie. Le culte des images se développe fortement, jusqu'à la brutale réaction iconoclaste amorcée en 726 sous le règne de Léon III l'Isaurien. Le monastère des Acémètes fait encore parler de lui vers 580 lorsque Jean, l'un de ses moines, est promu au patriarcat de Jérusalem, ce qui montre au passage que les soupçons de nestorianisme qui pesaient sur cette communauté se sont éloignés. A ma connaissance, il faudra attendre le concile de 787 actant la fin de la première période iconoclaste pour retrouver leur trace, sans surprise du côté iconophile³⁴.

Par un hasard remarquable, la fin de la première période iconoclaste est contemporaine de la première trace connue de Sainte Catherine. Sa légende a-t-elle pris corps lors de cet âge sombre byzantin, à partir d'éléments de la vie d'une Hypatie devenue chrétienne et porte-étendard de la foi du peuple, pendant que s'effaçaient chez le plus grand nombre les derniers souvenirs de la mathématicienne et philosophe néo-platonicienne ? La substitution a-t-elle été commise délibérément par un obscur hagiographe du septième ou huitième siècle ? Si oui quel but poursuivait-il, ou à quelle commande répondait-il ? Peut-on situer géographiquement l'origine de la légende ? À Constantinople, Alexandrie, la Palestine, le mont Sinaï, Rome ou ailleurs ? Autant de questions sans réponses, et peut-être même prématurées : il faut avouer que nous voudrions croire au magnifique scénario d'une Hypatie prenant une éclatante revanche posthume comme sainte la plus vénérée du Moyen-Âge³⁵. La vérité historique fait

³⁰ Que De Wulf a cru bon de corriger en quatre cent quarante ans, ce que Baluze lui reproche vertement. Cf. Ph. Blau-deau, op. cit.

³¹ Cf. E. Von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig (1899), et aussi E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 8, pp. 83–150 (1954).

³² Quelle que soit la vraisemblance d'une telle assertion (que nous ne discuterons pas ici), on a ici un bel exemple de légende réinventée périodiquement jusqu'à nos jours, dont l'origine remonte donc à Hypatie, sous la forme christianisée que nous venons d'évoquer !

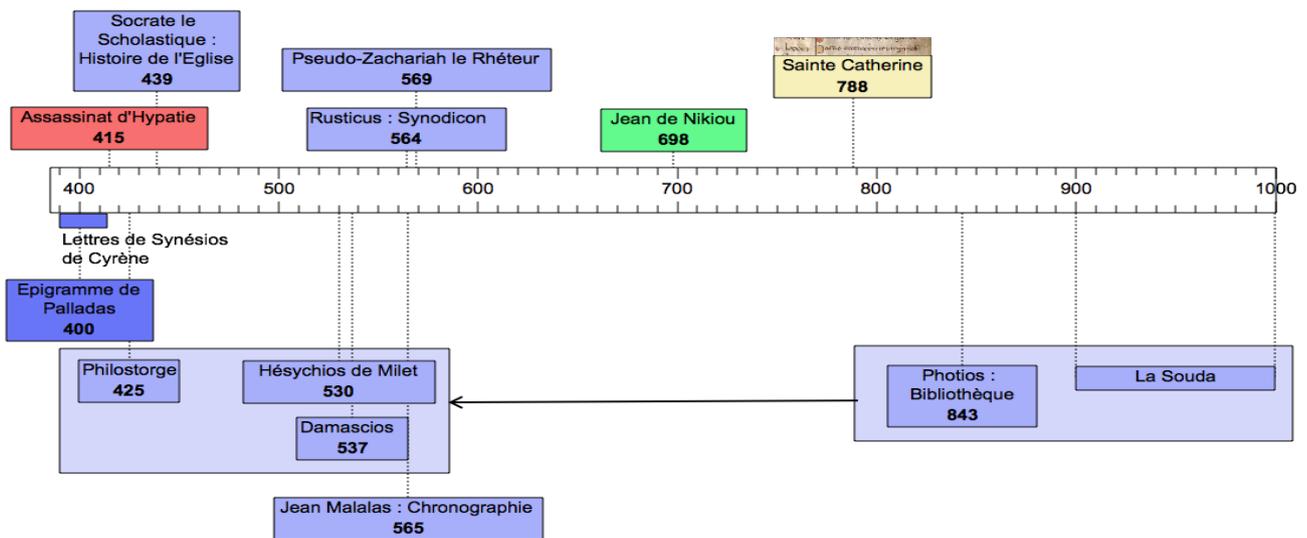
³³ On peut faire commencer l'âge sombre à la terrible épidémie de peste de 542, voire aux graves dérèglements climatiques des années précédentes, qui seraient dues à deux énormes éruptions volcaniques. On ne sait pas si les deux calamités sont liées. L'avènement de Léon III en 717 marque le début d'une lente remontée.

³⁴ Cf. J.-M. Baguenard, *Les moines Acémètes, vie des saints Jean, Marcel et Jean Calybite*, Coll. Bellefontaine, Ed. Cerf (2010). Celui-ci donne 583-593 comme dates du patriarcat de Jean à Jérusalem, alors que S. Vailhé (*Jean Mosch, Revue des Études Byzantines* 5-2 pp. 107-116, 1901), donne 575-593. Voir Evagre, *Histoire ecclésiastique*, livre V chapitre XVI et livre VI chapitre XXIV.

³⁵ L'ouvrage de Basiléios Myrsilidès, faisant état d'un culte à « Sainte Hypatie Catherine » à Denizli près de Laodicée dans l'actuelle Turquie en 1897, en est une belle illustration (*Biographie der hellenischen Philosophin Hypatia : exzerpiert aus*

rarement bon ménage avec des rêves tels que celui-ci. Nous avons cependant tenté de montrer ici que les découvertes récentes ne le heurtent pas frontalement, ce qui lui permet de continuer à jouer son rôle d'aiguillon pour la recherche, jusqu'à ce que d'autres découvertes ne le confortent, ou au contraire ne le remettent radicalement en cause.

Principales sources mentionnant Hypatie
La légende de Sainte Catherine apparaît vers la fin du VIIIème siècle.



L'auteur n'est ni historien ni spécialiste des langues anciennes, mais mathématicien : il a simplement voulu en savoir plus sur une illustre collègue injustement assassinée il y a plus de seize siècles, ce qui l'a mené depuis un an de découvertes en découvertes sur un monde dont il ignorait tout jusqu'alors. Un grand merci à Sandrine Dubel pour ses lumières sur les figures de rhétorique dans l'Antiquité, à Philippe Blaudeau pour l'envoi de ses articles sur Socrate et sur le « faux nestorien » ainsi que pour ses nombreuses remarques pertinentes, et enfin à Maximilian Diesemberger pour l'envoi de la version française de son article sur le manuscrit Clm 4554.

Cet article est le texte d'une première conférence sur Hypatie, présentée à l'UFR des Lettres le 23 mai 2018. Une seconde, consacrée plus spécifiquement à la mort d'Hypatie, a été donnée le 4 février 2019, dans le cadre du Printemps de l'Antiquité 2019, sous le titre Hypatie d'Alexandrie : un assassinat politique.

On pourra consulter les diaporamas des deux conférences sur le site personnel de Dominique Manchon : <http://math.univ-bpclermont.fr/~manchon/>

ältesten christlichen historischen Quellen und der Überlieferung in den Trümmern klein-Asiens vor der Katastrophe und dem Gemetzel von 1922, texte grec original de 1926 avec traduction allemande par Annemarie Maeger, A. Maeger Verlag, 2002). Son témoignage est troublant mais unique et corroboré nulle part ailleurs à ma connaissance. De nombreuses invraisemblances, comme de supposées réponses d'Hypatie à Synésios de Cyrène, invitent à la plus grande prudence. Ici encore la légende se mêle à l'histoire.

Agnès GUILLAUMONT
Agrégee d'arts plastiques,
Docteur en histoire de l'art médiéval

Jean Adhémar

En 1939, Jean Adhémar publie un volume intitulé *Influence antique dans l'art du Moyen Âge français*. C'était le résultat d'une thèse de doctorat qui n'avait pas été unanimement appréciée et défendue. Plusieurs raisons à cela : elle n'était pas assez académique et entraînait en concurrence avec les travaux d'Henri Focillon qui étudiait le même sujet mais sur un plan plus formel. On est à la veille de la guerre et son travail va être oublié en France. Quand il est réédité en 1996, il apparaît comme le témoignage d'un point de vue original et précurseur par rapport au formalisme des études successives. L'auteur avait déjà envisagé l'art du Moyen Âge comme une création artistique qui ne peut être dissociée de son contexte culturel, politique, social, religieux, philosophique ou littéraire. Mais son étude, couvrant toute la période du Moyen Âge ne consacre que peu de chapitres à la période romane. Pour lui, deux voies ont permis l'influence de l'Antiquité : les études littéraires des clercs et la rencontre avec les ruines romaines présentes sur le territoire.

Les études littéraires prennent une importance considérable à partir de la fin du X^e siècle dans les écoles monastiques ou les écoles cathédrales. Elles commencent par la grammaire qui est la science de bien parler et de bien écrire et l'art de commenter les poètes et les historiens. Les clercs lisent les textes antiques et les expliquent, ils y cherchent des leçons de langage et des citations. Ils étudient en premier lieu Virgile et les fabulistes, y prennent un grand plaisir et sont très assidus. Au point que les théologiens vont s'inquiéter. Par exemple, Hildebert de Lavardin, au début du XI^e siècle, leur rappelle qu'ils ne sont pas des disciples de Minerve ou de Vénus mais des enfants du Christ. Mais en même temps lui aussi est un grand lecteur des anciens¹.

Les élèves vont imiter les auteurs antiques, les citer partout, leurs textes vont être farcis de citations². Les réformateurs de Cîteaux, au milieu de XII^e siècle, vont s'élever avec véhémence contre les études classiques, ils veulent revenir à la simplicité chrétienne primitive et à la lecture des Écritures. Cela va amener à la réforme des études au XIII^e siècle et au déclin de l'humanisme.

La seconde voie d'influence de l'Antiquité passe par les vestiges romains encore en place, et l'Auvergne n'est pas en reste : pierres, colonnes et chapiteaux, en particulier des anciens thermes romains³, ou bien sarcophages récupérés dans les églises. Jean Adhémar pense, par exemple, que *l'imago clipeata* des sarcophages est à l'origine de la mandorle.

Il passe en revue les sujets qu'il pense d'origine antique : la grammaire décorative, le chapiteau corinthien, les griffons au vase, les figures dans les médaillons, les personnages sous arcades, le sacrifice antique, le centaure, les sirènes, les atlantes, les vents, les saisons, la terre, etc.

Zigmunt Swiechowski

En 1973, Zigmunt Swiechowski publie son ouvrage intitulé *Sculpture romane d'Auvergne*. Il compose deux chapitres différents : sujets antiques, sujets médiévaux. Sa liste des sujets antiques est très différente : le chapiteau corinthien à têtes et à bustes ; les atlantes, les jongleurs, les athlètes ; les génies et les victoires, les porteurs de brebis ; le sacrifice païen ; les hybrides, les sirènes, les centaures et les minotaures ; les aigles, les lièvres, les poissons et les tortues ; les griffons gardant un vase.

¹ Cité p. 18.

² Voir, par exemple, l'ouvrage de Pierre Courcelle, « Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de *l'Énéide*. Réminiscences et nouveautés », dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles lettres*, tome IV, Paris, 1984.

³ Le Mont-Dore (63) et Nérès-les-Bains (03) en particulier.

Un choix difficile

En lisant seulement ces deux ouvrages, espacés dans le temps et apportant chacun un point de vue différent, on a l'impression que, mis à part les illustrations des épisodes bibliques, la source principale des sculptures romanes est l'Antiquité.

Devant cette multitude de sujets possibles, notre choix s'est porté sur cinq exemples très différents qui vont permettre de comprendre les différentes transformations ou récupérations des thèmes antiques : la terre-mère, l'âne à la lyre, le centaure, le Minotaure et le zodiaque.

La terre-mère

Jean Adhémar, pour revenir aux premières études, pensait que l'image de la Terre-Mère antique, telle que celle de l'*Ara Pacis* à Rome (**Fig. 1**), avait été détournée à l'époque romane pour devenir le symbole de la Luxure (**Fig. 2**). Cette analyse va être reprise sans cesse jusqu'à maintenant mais sans que soient avancés de vrais arguments convaincants. Il faut donc repartir à la base du problème.



Fig. 1 : La Terre-mère, relief de l'Ara Pacis, Rome

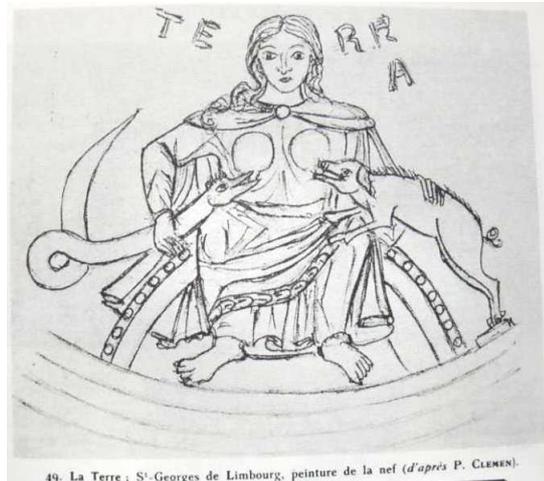


Fig. 2 : J. Adhémar, planche XV

Sur de nombreux sarcophages romains, sous l'*imago clipeata* tenue par deux personnages en plein vol, sont couchées deux figures allégoriques : la Terre et l'Océan. La femme représentant la Terre tient une corne d'abondance et l'homme représentant l'Océan une rame ou bien est accompagné d'un poisson. Ils sont là pour situer le monde terrestre sous le monde céleste et montrer que le défunt est dans le ciel.

La période carolingienne va reprendre le dispositif et, sur certaines enluminures⁴, sous le Christ dans sa mandorle, la Terre-Mère tient une corne d'abondance et nourrit des enfants, alors que l'Océan est accompagné d'un poisson et verse l'eau d'une cruche. Les ivoires des plats de reliure de la même période vont reprendre cette même iconographie pour donner une dimension cosmologique aux crucifixions⁵. C'est alors qu'apparaît pour la première fois (sauf méconnaissance de ma part) le serpent qui s'allait au sein du personnage féminin⁶.

Pour la période romane, l'évolution se fait dans deux directions différentes : la reprise de l'organisation générale (eau et terre en bas, Christ, lune et soleil ou ciel en haut), la transformation des deux personnages. Quelques exemples permettent de le constater, même si les dispositifs sont très variés.

⁴ Par exemple dans le Sacramentaire de Charles le Chauve (823-877), vers 870, BNF, ms. lat. 1141, f. 6.

⁵ Évangiles de Metz, BNF, ms latin 9383.

⁶ Livre des péricopes d'Henri II, Munich, Bayerische Staatsbibl., cod. Lat. 4452, vers 870

Sur la façade de la chapelle de Saint-Michel d'Aiguilhe au Puy-en-Velay (43), en haut, Dieu le Père, la Vierge et les saints sont représentés sous arcades ; à mi-hauteur sont installés l'agneau pascal, les prêtres et les évangélistes, donc l'Église ; en bas, sur le linteau, le monde terrestre est figuré par une femme-serpent pour la terre et une femme-poisson pour l'eau (**Fig. 3**).



Fig. 3 : Saint-Michel d'Aiguilhe (43) : Ancien linteau et linteau actuel

Sur le portail de l'église Notre-Dame de Chassignolles (43), en haut, le ciel est figuré par le grand arc à chevrons (qui sur d'autres portails sont ponctués d'étoiles), il est soutenu par deux chapiteaux dont l'un représente une femme-poisson, l'autre une femme allaitant deux serpents (**Fig. 4**).



Fig. 4 : Notre-Dame de Chassignolles (43) : portail ouest, chapiteaux du premier ébrasement

La persistance de la représentation du couple terre-eau est visible sur de nombreuses façades, mais il faut constater qu'il a évolué, les deux personnages semblent avoir changé de statut. Pourquoi maintenant la femme figurant la Terre allaite-t-elle des serpents ?



Fig. 5 : Dessin d'après BMIU, ms 1, p. 452

Une enluminure de la Bible de Clermont⁷ permet d'apporter une première réponse (**Fig. 5**). Il s'agit d'une partie de Bible dans la version de la Vulgate, datée du XII^e siècle, avec des préfaces de saint Jérôme. C'est en tête de la préface concernant la première épître aux Corinthiens que se trouve l'image qui nous intéresse : une femme allaitant un personnage et un dragon. On peut traduire ainsi le texte qui l'accompagne (Co. III, 1-2) :

Les Corinthiens sont des Achéens : ceux-ci ont entendu comme les autres la parole de vérité de la part des apôtres, mais ils ont souvent été séduits par ceux qui avaient de fausses aptitudes. Les uns ont été trompés par l'éloquence verbeuse de la philosophie, les autres par la doctrine de la loi juive. L'apôtre les rappelle à la vraie

⁷ BMIU, ms 1, p. 452.

sagesse de l'Évangile [...]. L'épître elle-même qui suit dit : « [...] je n'ai pu moi-même vous parler comme à des hommes spirituels mais comme à des hommes charnels, comme à des petits enfants en Jésus-Christ. Je vous ai abreuvés de lait et ne vous ai point donné à manger, parce que vous ne le pouviez pas encore. »

Il semble donc que les Corinthiens soient comparés à de petits enfants qui se nourrissent encore de lait. C'est un peuple charnel, attaché à ce qui est terrestre. Sur l'image, l'enfant qui tète et qui, curieusement, est représenté avec des proportions d'adulte, les représenterait. Il est mis sur le même plan que le dragon qui n'est pas une bête anodine, il véhicule des connotations semblables au serpent, liées à l'idée de mal. On le retrouve, par exemple, très souvent, foulé aux pieds par des saints ou des prophètes et en particulier dans cette même bible.

Le deuxième exemple est un chapiteau du chevet de Saint-Pierre de Blesles (43) (Fig. 6). Cette fois-ci c'est une sculpture romane qui vient confirmer la lecture : il représente une femme, plantureuse, souriante, qui nourrit un serpent et un crapaud. Le serpent sort de la bouche d'un avare, reconnaissable à sa bourse ; le crapaud sort de la bouche d'un autre personnage qui pourrait représenter la médisance. La Terre-Mère nourrit donc les péchés. La même iconographie se trouve sur un chapiteau du cloître de Saint-André de Lavaudieu (43). La sculpture est très dégradée mais l'ensemble reste lisible : un serpent sortant de la bouche d'un avare se nourrit au sein d'un personnage qui le maintient contre lui, comme à Blesles.



Fig. 6 : Saint-Pierre de Blesles (43)

Ces deux exemples permettent déjà de conclure que la Terre semble nourrir le mal ou les péchés, ce qui renvoie aux fondamentaux de la pensée chrétienne de l'époque : la terre, c'est le domaine du diable qui s'oppose sans cesse au ciel, domaine de Dieu.

Une autre image permet d'approfondir le sujet, c'est une enluminure qui introduit un sermon de saint Augustin sur le psaume 36⁸. L'image montre une femme allaitant deux personnages adultes. Le psaume (XXXVI, 29) dit : « Les justes hériteront de la terre et ils y habiteront dans les siècles des siècles. » Et le sermon explique : « Autre doit être la terre où nous habiterons dans les siècles des siècles, puisque la terre et le ciel passeront. » Il y a donc un parallèle fait entre la terre d'ici-bas et la terre future, dans l'au-delà. L'image, représentant la terre nourricière, pour des hommes encore enfants (spirituellement évidemment) est donc une image choc, une image repoussoir, pour laisser imaginer la terre du futur qui, idéale, infinie, seulement imaginable, ne peut qu'être rêvée.

Les conclusions auxquelles nous sommes arrivées sont bien loin de la simple injonction considérant la femme allaitant des serpents comme une allégorie de la luxure. Le propos est plus subtil. Cette femme est bien restée une image de la Terre-Mère, mais c'est son statut qui a changé : pour un chrétien, elle est une mauvaise mère, celle qui nourrit le mal, elle s'oppose au ciel comme le mal s'oppose au bien, le diable au Christ. Les images sont ambiguës, elles représentent l'aspect spirituel des choses : l'enfant c'est l'homme non évolué sur le plan spirituel, l'animal c'est le péché, le serpent c'est le mal, etc. Pour comprendre la portée des images il faut sans cesse revenir aux fondamentaux : la patrie de l'homme c'est le ciel, sur terre il est seulement de passage, la terre c'est le domaine du diable. D'ailleurs dans l'*Elucidarium*⁹ (qui peut être considéré comme l'ancêtre du catéchisme) la terre est considérée comme le premier enfer¹⁰.

⁸ Mazarine, ms 597, fol. 87v.

⁹ XII^e siècle, sans doute Honorius.

¹⁰ LEFÈVRE, Yves, *L'Elucidarium et les lucidaires*, thèse Paris, 1954, III, 13, p. 169 : « Il y a deux enfers. L'enfer supérieur est ce bas monde, qui est plein de tourments [...] ». »

L'Âne à la lyre (Fig. 7 et 8)

Ce sujet a donné lieu à de nombreux commentaires, chacun se demandant la raison de sa présence dans une église : péché, luxure, bêtise, tout y est passé. Mais tous les auteurs sont d'accord pour dire que son origine se trouve dans une fable de Phèdre¹¹, *L'âne à la lyre* :

L'âne voyant une lyre abandonnée par terre dans une prairie, s'approcha et essaya les cordes avec son sabot ; elles résonnèrent dès qu'il les toucha : « Joli instrument parbleu, mais c'est mal tomber, dit l'âne, car je ne sais pas en jouer. Si quelqu'un de plus savant l'avait trouvé, il eût charmé les oreilles par de divines mélodies. » Ainsi, souvent, les talents périssent, victimes de quelque mésaventure.¹²

Mais tous les historiens pensent que les clercs, à l'époque romane, connaissaient cette fable par l'intermédiaire de Boèce¹³ dont ils avaient commenté, lors de leurs études, le texte le plus célèbre, *De la consolation de Philosophie*. Voici le passage qui nous intéresse :

La Philosophie s'approcha de lui, elle tenait dans une main une pile de livres et un sceptre de l'autre. Puis elle s'assit à côté de lui, au bord du lit, et lui dit : [...] « Vois, maintenant comment tu t'es réduit ! [...] Et pourquoi te tais-tu ? Pourquoi restes-tu là comme un âne qui écoute une lyre ? Est-ce la honte ou l'hébétude qui t'angoisse ? »

L'auteur de la traduction précise que c'était devenu proverbial pour désigner un lourdaud. Mais bêtise ou hébétude ne sont pas des péchés, la signification religieuse n'est pas évidente et sa présence dans une église non plus. Il y a bien un texte de Pierre le Vénérable qui, dans son traité contre les juifs, texte extrêmement virulent, compare les juifs à des ânes¹⁴ mais il n'est pas ici question de musique.



Fig. 7 : Saint-Nectaire (63) : chapiteau de la nef



Fig. 8 : Saint-Julien de Meillers (03) : chapiteau du portail ouest

¹¹ Auteur grec du I^{er} siècle.

¹² BRENOT, Alice, *Phèdre, fables*, Les belles lettres, Paris, 2003 (réédition de 1924), p. 97.

¹³ Homme politique, philosophe et poète latin (vers 480-524).

¹⁴ Il n'était pas le premier. Pour Ambroise de Milan (IV^e siècle) l'âne représente les païens et Raban Maur (vers 800) dit la même chose.

C'est dans un sermon de Julien de Vézelay (XII^e siècle)¹⁵ *De la perfection du Juste*, qu'une solution peut être apportée. En l'espace de deux pages il trouve le moyen de citer Cicéron, Socrate et Macrobe, puis fait référence à Aristote et, dans une longue tirade, affirme avec lui :

Alors que la nature nous a dotés de cinq sens que nous avons en commun avec les animaux, l'âme humaine tire de ces cinq sens des sensations agréables, mais deux seulement procurent plaisirs aux animaux : le goût et le toucher ; la vue, l'ouïe et l'odorat ne leur fournissent aucune jouissance. Par exemple, si l'on place devant les narines ou les yeux d'un animal un lis ou quelque autre fleur parfumée et belle à voir, il n'en éprouvera aucun plaisir de la vue ou de l'odorat ; ou encore : c'est un délice d'entendre chanter, mais lui, **âne qui joue de la lyre**, n'éprouve aucun plaisir aux poèmes lyriques. Donc, deux sens seulement, le goût et le toucher, procurent à l'animal des sensations agréables. Dans notre demeure céleste, ces deux sens animaux verront s'éteindre, non pas leur faculté, mais la jouissance qui s'y rattache ; les délices procurés par les trois autres dureront toujours, et de merveilleuse façon. Notre œil verra [...] notre homme extérieur verra [...] Et pour les oreilles, qui pourrait, je ne dis pas décrire, mais seulement imaginer le ravissement ? D'un côté on entendra les chœurs angéliques chantant des hymnes, de l'autre les justes [...] chanteront ensemble la miséricorde et le jugement. Là-haut, on ne sera plus victime d'enrouement, aucune fausse note ne viendra plus jeter le désordre dans les douces et mélodieuses cantilènes [...].

Comme d'habitude, les animaux servent à expliquer les défauts des hommes : sur terre l'homme est comme un animal, il ne sera vraiment un homme que dans le monde futur. L'âne musicien représente donc l'homme qui, sur terre, s'évertue à jouer de la musique, y prend plaisir, mais ne comprend pas que ce ne sont que fausses notes et bruits désagréables par rapport à la vraie musique réservée aux justes dans l'au-delà.

L'âne n'est donc qu'un animal parmi les autres, choisi à cause de la notoriété de la citation classique. Ce qui explique la présence d'autres animaux musiciens qui, par leurs activités diverses se rapportent aux autres sens et complètent l'idée. D'ailleurs, dans l'église Sainte-Madeleine de Vézelay, se trouvait un chapiteau (actuellement au musée lapidaire) sur lequel un lion joue de la musique et un âne semble manger un livre¹⁶.

L'origine antique du sujet était évidente dès le départ, mais un texte contemporain des sculptures a permis d'approcher la pensée sous-jacente. Ce qui est extrêmement rare. On constate que l'esprit des fables a été conservé (l'animal est une représentation de l'homme, met en évidence ses défauts), mais qu'une pensée plus religieuse s'est insinuée, renvoyant encore à l'opposition terre-ciel.

Les centaures

Dans l'Antiquité les centaures sont des êtres dangereux, alors que les centaures chrétiens semblent inoffensifs, disposés, en général, de chaque côté d'une plante dont ils tiennent une branche ou un fruit (**Fig. 9**).



Fig. 9 : Saint-Pierre de Mozac (63) : deux chapiteaux avec centaures

¹⁵ Auteur dont on ne sait rien, mis à part les renseignements glanés dans ses textes.

¹⁶ Citons d'autres exemples : un chapiteau de l'ancienne crypte de la cathédrale de Cantorbury, une sculpture sur une ouverture latérale de la cathédrale de Chartres, un chapiteau de la crypte de Paryse-le-Châtel (58), etc.

La première mention de centaure dans un texte chrétien est celle du *Physiologus*¹⁷. Il s'agit d'une zoologie spirituelle qui a eu une très grande popularité jusqu'au XIII^e siècle et dont sont conservés d'innombrables manuscrits. D'ailleurs Hildebert de Lavardin (1056-1133) en fait une nouvelle version¹⁸. La description de chaque animal est précédée d'une citation biblique et suivie d'une morale. Pour le centaure qui, selon les versions est un hippocentaure ou un onocentaure, la citation est celle d'Isaïe (XIII, 21-22) : « Les démons, les sirènes et les onocentaures danseront dans Babylone. » Puis vient la description : « Les onocentaures ont une moitié de corps humain et l'autre moitié est celle d'un âne. » La morale suit :

Ainsi en est-il de tout homme à l'âme partagée, fluctuant dans toutes ses démarches. Certains hommes se rendent dans l'église avec les apparences de la piété, mais en reniant ce qui en fait la force. Dans l'église ils sont comme des hommes mais, lorsqu'ils la quittent, ils se transforment en bêtes. Leurs dispositions sont contradictoires et leurs choix des impostures.¹⁹

Le centaure représenterait donc un homme partagé entre le bien et le mal, entre humanité et animalité d'où, visuellement, la partition de son corps. Rien à voir donc avec les centaures antiques, c'est leur aspect extérieur qui a donné prétexte à récupération.

Les centaures chasseurs

Dans l'église de Saint-Austremoine d'Issoire, un chapiteau représente deux centaures chassant des lapins (ou des lièvres) (**Fig. 10**). Tous les chercheurs ont bien repéré la ressemblance avec les représentations de la constellation du Centaure, mais n'en ont pas tiré de conclusion satisfaisante, montrant leur perplexité. Jean Sez nec²⁰, dans son ouvrage sur *La survivance des dieux antiques* donne l'exemple d'une illustration du traité d'Aratos²¹ sur laquelle le centaure tient d'une main un bâton auquel est suspendu un lapin et, de l'autre, un autre lapin par les pattes. Le texte qui accompagne l'image dit : « On dit que le centaure fut Chiron et qu'il habitait dans une étable et qu'il cherchait la justice et parce qu'il nourrit Asclépios et Achille, il fut placé dans les astres. »



Fig. 10 : Saint-Austremoine d'Issoire (63) : les centaures-chasseurs

Si la ressemblance est évidente, on peut se poser la question de la présence d'une constellation, donc d'une image païenne dans une église. Pour essayer de comprendre quelle peut être l'idée qui a dicté cette incursion, il faut décomposer l'image.

On a vu que, du point de vue chrétien, le centaure représente un homme fourbe, celui qui fait le contraire de ce qu'il dit. L'épée, à l'époque romane, est employée de façon récurrente, même dans le courrier, pour représenter la parole, à cause de l'épée à double tranchant qui représente la parole du Christ dans le texte de l'Apocalypse (I, 16) : « de sa bouche sortait une épée à double tranchant. » Quant au lapin ou au lièvre, il est

¹⁷ Que l'on peut traduire par *Discours sur la nature*. Écrit en grec, sans doute composé au II^e siècle, dans la mouvance de Clément d'Alexandrie.

¹⁸ P. L. 171, 1218. (P. L. = Patrologie latine).

¹⁹ ZUCKER, Arnaud, *Physiologos : le bestiaire des bestiaires*, édit. Jérôme Million, Grenoble, 2004, p. 116.

²⁰ SEZNEC, Jean, *La survivance des dieux antiques : Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Thèse, Londres, 1939, 372 p. (réédition Champs, Flammarion, Paris, 1980).

²¹ Göttweig, Stifsbibl., ms. 7, f 15v.

traditionnellement l'image du bas-peuple, ce que confirme encore Raban Maur à l'époque carolingienne : « le lièvre désigne le peuple de l'Église. »²²

Suite à ces différents éléments, une hypothèse peut être avancée : l'image serait une satire à usage clérical. Les centaures représenteraient les prédicateurs qui, par leurs discours (l'épée) essaient d'attraper les hommes du peuple (les lièvres), mais ils sont fourbes (représentés par des centaures) et font le contraire de ce qu'ils prêchent (critique du clergé et réforme grégorienne).

Une plaisanterie à usage clérical ? Cela pose à nouveau la question de la destination des sculptures : par qui sont-elles vues et surtout comprises ? Le personnage de l'Antiquité a été totalement détourné de sa signification et ne peut être compris que dans le milieu restreint du clergé instruit, comme un clin d'œil entre personnes d'une même culture.

Les minotaures

Il existe dans la région des représentations d'hybrides qui ressemblent à des centaures²³ (tête et corps humain sur un corps animal), mais sur deux d'entre eux il est précisé que ce sont des minotaures : à Saint-André de Besse-en-Chandesse il est écrit *MINOTAURUS* sur le torse d'un des deux personnages et à Saint-Étienne de Maringues *MEDIOTAURI*. On remarque qu'ils se distinguent des centaures par l'ajout d'oreilles animales et de cornes (**Fig. 11**).

Dans l'Antiquité les représentations du Minotaure montrent un hybride à corps d'homme et tête de taureau. D'autre part, il est rarement seul et c'est Thésée qui est mis en valeur : le héros, c'est lui, parce qu'il a vaincu le Minotaure, le monstre sanguinaire²⁴. Le labyrinthe y est parfois associé²⁵.



Fig. 11 Les minotaures :
Saint-Étienne de Maringues (63), Saint-André de Besse-en-Chandesse (63), Saint-Myon (63)

À l'époque romane le propos est très différent, les éléments ont été inversés : tête humaine et corps de taureau, et seules les cornes et les oreilles animalisent un peu la tête. Quant au labyrinthe, il a évolué à part. Il a aussi été récupéré dans les églises chrétiennes. Tout le monde connaît les grands labyrinthes inscrits sur le sol des cathédrales, comme celui de Chartres par exemple, qui permettent de parcourir les méandres à la façon d'un pèlerinage en miniature.

Le plus ancien se trouve à Orléansville, en Algérie. Au centre sont inscrits les mots *SANCTA ECCLESIA*, donc l'Église sainte, c'est-à-dire la Jérusalem céleste. Le labyrinthe mènerait donc à la vie future, au paradis. Mais celui

²² P. L. 111, 777.

²³ Besse (63), Maringues (63), St-Myon (63), Veyrières (15).

²⁴ Par exemple, la mosaïque de la maison du labyrinthe à Pompéi, datée du I^{er} siècle av. J.C., sur laquelle Thésée combat le Minotaure.

²⁵ Par exemple, la mosaïque d'Aix-en-Provence, conservée au musée Granet (provient de l'enclos des chartreux) qui, d'après un relevé d'époque, se trouvait au centre d'un méandre de swastikas évoquant un labyrinthe. Ou encore la mosaïque de Salzbourg représentant un grand labyrinthe avec Thésée combattant le Minotaure en son centre.

de Saint-Savin de Plaisance, en Italie²⁶, est particulièrement intéressant, car il est accompagné d'une inscription que l'on peut traduire ainsi :

Ce labyrinthe représente symboliquement le monde présent. Il est large (facile) pour celui qui y entre, mais bien compliqué pour celui qui veut en sortir. Ainsi, celui qui est prisonnier du monde, agréablement alourdi par les vices, a beaucoup de peine à revenir à la sagesse chrétienne de la vie.

On ne pouvait rêver d'explication plus claire : le labyrinthe représente la vie sur terre, avec ses détours, ses dangers, ses égarements. Le Minotaure serait l'homme enfermé dans le monde présent, et son parcours se termine par la mort et le monde futur. Lors de son séjour sur terre, l'homme est affublé d'un corps animal ayant rapport avec le péché et sa double nature. Comme on l'a déjà vu pour le centaure, c'est la conception chrétienne de l'homme qui a dicté l'inversion des éléments par rapport au Minotaure antique : pour le chrétien du Moyen Âge, la tête est le siège traditionnel de l'esprit, la partie noble, faite à l'image de Dieu, elle est donc forcément placée en haut, près du ciel qui est la véritable patrie de l'homme.

On peut conclure en remarquant que, cette fois, le personnage antique a été modifié et sa signification a totalement changé. Au-delà du personnage, c'est le labyrinthe qui est primordial et permet de comprendre le propos. C'est d'ailleurs cet élément qui a perduré dans le temps : aucune trace de minotaures dans les cathédrales gothiques. Ici, il n'y a pas vraiment de morale, mais plutôt un état de fait, une image destinée à rappeler à l'homme sa condition et sa destinée : son parcours sur terre est compliqué, semé d'embûches, mais il doit aboutir au paradis (la Jérusalem céleste).

Le zodiaque



Fig. 12 :
Chevet de Saint Austremoine
d'Issouire (63)

À Saint-Austremoine d'Issouire, les douze signes du zodiaque sont représentés sur les chapelles rayonnantes du chevet (**Fig. 12**). Au-dessus, sur la partie correspondant au sanctuaire, le décor est composé d'un bandeau de rosaces.

L'origine antique du zodiaque n'est plus à démontrer même si les discussions ont été nombreuses pour identifier les plus anciens et son origine. Citons par exemple, les recherches de Letronne qui, en 1837, dans une période de grand intérêt pour le sujet, examine tous les éléments historiques pouvant prouver que le zodiaque est d'origine grecque et non orientale ou égyptienne, comme beaucoup le pensaient à cause des zodiaques des temples égyptiens²⁷.

Il n'est pas nécessaire ici de refaire toute l'histoire, mais il s'agit plutôt de rechercher les raisons de leur présence sur les églises.

La première référence est la Bible. Le texte de la Genèse sur la création des étoiles dit (Ge. I, 14) : « Qu'il soit fait des luminaires dans le firmament du ciel et qu'ils séparent le jour et la nuit et qu'ils servent de signes pour marquer les temps, les jours et les années. » Ils sont donc très utiles pour repérer les fêtes religieuses et en particulier Pâques. En général, sur les églises, les signes du zodiaque sont représentés sur les portails et alternent souvent avec les travaux des mois.

La solution rencontrée à Issouire est rare. Citons des restes de métopes sur le chevet de la cathédrale de Jaca en Espagne, qui font penser qu'un zodiaque était disposé en bandeau autour du chevet ; il y a aussi le sol en mosaïque du déambulatoire de Saint-Philibert de Tournus. Déjà donc l'emplacement est rare, mais les signes eux-mêmes aussi : de nombreux personnages chevauchent les animaux qui, d'habitude, évoluent seuls.

Mais le plus intrigant est la mise en valeur de deux signes sur la chapelle axiale : la Vierge et la Balance. Ce sont les seuls à être accompagnés d'une inscription les identifiant (*VIRGO* et *LIBRA*), et d'une rosace très semblable à celles du sanctuaire (**Fig. 13**).

²⁶ CABROL Fernand, LECLERCQ Henri, avec de nombreux collaborateurs, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzet et Ané, Paris, 1903-1953, tome 8, col. 974.

²⁷ *Ibid.* col. 978.

Le signe de la Vierge est représenté par une femme assise, vêtue, tenant une palme d'une main et l'autre ouverte vers le haut à la manière des orants. Le personnage de la balance est représenté par un personnage ailé, à demi-nu, féminin (un sein dénudé). et en position dynamique.

Pour les textes antiques, il faut d'abord citer Aratos, auteur grec de la période hellénistique qui compose *Les phénomènes*, petit ouvrage sur les manifestations célestes, pour les besoins pratiques des navigateurs et des cultivateurs. S'appuyant sur les connaissances de l'astronome Eudoxe de Cnide (IV^e siècle av. J. C.) il décrit les constellations, énumère les planètes et les signes météorologiques. Son texte va être repris par de très nombreux auteurs. Citons Avienus (sans doute IV^e siècle) et ses *Phénomènes d'Aratos*. Pour lui, le signe de la Vierge fait référence à Cérès (tenant un épi) avec la double signification de la terre et de la justice, reprenant d'ailleurs les conclusions d'Aratos. Mais aucun des deux ne mentionne la Balance, signe qui n'existait pas alors, le Scorpion occupant la place de deux signes.



Fig. 13 : Saint-Autremoine d'Issoire (63) : la Vierge et la Balance

Si, au contraire, on regarde ces signes avec les yeux d'un chrétien, les réflexes seraient sans doute de voir dans le personnage de la Vierge une allusion aux élus portant la palme de la victoire et assis « à la droite de Dieu », expression qui revient souvent dans la Bible pour désigner les élus ; et dans le personnage de la Balance une allusion au jugement dernier, même si l'image traditionnelle de saint Michel tenant la balance a été remplacée par une figure allégorique.

D'autre part, ces rosaces sont-elles de simples décors ou bien figurent-elles des étoiles ? Dans ce contexte, ce serait plus logique. Pour trouver des arguments il faut examiner la représentation des étoiles dans les scènes où il n'y a pas de doute possible comme, par exemple, l'adoration des mages. À Neuilly-en-Donjon l'étoile ressemble à une grosse fleur de dahlias, mais à Chauvigny et à Rozier-Côte-d'Aurec ce sont des rosaces très semblables à celles d'Issoire, de même que sur le tympan de Coques, autour du Christ, ce qui renforce notre hypothèse.

Il est alors tentant de comprendre que le temps terrestre, représenté par le zodiaque, a une fin, contient la fin des temps, c'est-à-dire le jugement dernier (représenté par les deux signes placés en son centre). Les deux rosaces, dans ce contexte, feraient la relation visuelle avec le bandeau de rosaces du sanctuaire, juste au-dessus qui, par la répétition régulière, représenterait le temps infini du monde futur. Donc, superposés sur le chevet le temps terrestre et le temps céleste ; le temps actuel et le temps futur. D'ailleurs, dans l'*Elucidarium*²⁸ il y a trois sortes de ciel : « le ciel corporel visible, le ciel spirituel habité par les anges et le ciel intellectuel dans lequel la Trinité se montre directement aux bienheureux. » De plus, les rosaces possèdent huit branches, chiffre qui est traditionnellement associé à l'infini et à la résurrection.

Il est intéressant de terminer par une citation de Bède le Vénérable (673-736) qui apparaît comme une confirmation de cette hypothèse :

Le Soleil de Justice remplira tout le temps de notre histoire et toutes les parties de notre terre de sa lumière, comme le fait le soleil de notre univers qui parcourt le cercle du zodiaque et contourne le monde entier en l'espace de douze mois [...]. Dans l'Écriture, l'année complète représente le temps de notre salut, au cours duquel nous peinons pour obtenir la récompense éternelle.²⁹

²⁸ LEFÈVRE, Yves, *L'Elucidarium et les lucidaires*, thèse Paris, 1954, I, 11, p. 362.

²⁹ S. C. 475, p. 475. (S. C. = collection Sources chrétiennes)

Le zodiaque représente donc le temps humain, mais aussi le temps de la vie d'un homme, qui a une fin et conduit à la récompense éternelle, c'est-à-dire à la vie éternelle. La représentation du zodiaque a donc été « truquée » pour exprimer la pensée chrétienne du temps. Le zodiaque d'Issoire n'est pas le seul à avoir été détourné, celui de la cathédrale de Plaisance, en Italie, semble porter la même idée : en son centre la main de Dieu est encadrée par le soleil, la lune et des étoiles, eux-mêmes encadrés par deux sonneurs de trompes qui, généralement, apparaissent dans les représentations du retour du Christ ou des jugements derniers pour annoncer la fin des temps. Mais le plus connu et le plus intéressant est celui du tympan de Sainte-Madeleine de Vézelay.

Le tympan de Sainte-Madeleine de Vézelay



Fig. 14 : Tympan de l'église Sainte-Madeleine de Vézelay (89)

Le tympan représente la Pentecôte (**Fig. 14**) : le Christ envoie ses apôtres aux quatre coins du monde. La scène est entourée d'un premier registre représentant les peuples de la terre puis, encadrant l'ensemble, les signes du zodiaque alternant avec les travaux des jours. Ils sont interrompus en leur centre, au-dessus de la tête du Christ, par trois médaillons qui semblent hors sujet : un chien dont le museau rejoint son derrière ; un homme dont la tête rejoint ses pieds ; une femme-poisson dont la tête rejoint sa queue. Que viennent faire ici ces trois êtres ? Eux aussi, comme les signes du zodiaque, sont inscrits dans un cercle. Font-ils aussi allusion au temps ? (**Fig. 15**).

L'hypothèse est de voir dans ces trois médaillons la représentation du temps chrétien inscrit dans le temps laïc. En effet, ce temps est traditionnellement divisé en trois périodes : *Ante legem, sub lege, sub gratia*. C'est-à-dire avant la venue du Christ (l'Ancien Testament), à partir de la venue du Christ (Nouveau Testament et vie actuelle), vie future. Citons quelques arguments pouvant étayer cette thèse.

Pour le chien : chaque fois qu'un exégète rencontre le mot « chien » dans la Bible, il le comprend comme faisant allusion aux Juifs ou aux Gentils (les non-croyants). Les deux passages les plus souvent utilisés sont les juifs condamnant Jésus, dont les cris sont comparés aux aboiements des chiens, mais surtout le verset du psaume (LVIII, 7) : « Ils reviendront vers le soir, et ils seront affamés comme des chiens, et ils tourneront autour de la ville. » qui a été compris comme une allusion aux juifs qui tournent autour de l'Église et désirent y entrer. Le premier médaillon, celui de gauche, représentant un chien, ferait donc référence aux Juifs et aux Gentils, c'est-à-dire à l'Ancien Testament.

La femme-poisson représenterait les baptisés, le poisson étant toujours une référence au Christ à cause de l'acrostiche célèbre : poisson en grec se dit IKHTUS, c'est-à-dire IESU KHRISTOS THEOU UIOS SOTER (Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur). Le premier à en parler est Clément d'Alexandrie³⁰. Depuis Tertullien (env. 155-200) et son *Traité du baptême*,³¹ les chrétiens sont les petits poissons du grand poisson qu'est le Christ : « Mais nous, petits poissons qui tenons notre nom de notre « ikhtus » Jésus-Christ, nous, nous naissons dans l'eau et ce n'est qu'en y

³⁰ *Paedog.* 1. IIIc2.

³¹ S. C. 35, I, 1, p. 65.

demeurant que nous serons sauvés. » Le baptême est considéré comme une deuxième naissance en tant que chrétien. Ceci explique aussi que l'on trouve, sur les chapiteaux romans, des hommes-poissons³². Ce deuxième médaillon, celui de droite, ferait donc allusion à la deuxième période, celle du Nouveau Testament et du temps contemporain, celle des baptisés, après la venue du Christ.



Fig. 15 : Sainte-Madeleine de Vézelay : les trois médaillons supplémentaires

Le médaillon central représente un humain. Il serait trop long ici de reprendre tous les arguments et les exemples, mais l'homme est vraiment homme (créé à l'image de Dieu) seulement avant le péché originel ou dans le monde futur, au paradis. Tant qu'il est sur terre il est imparfait ou possède quelque chose d'animal. C'est Origène qui est le clair. Selon lui il y a l'homme intérieur et l'homme extérieur (en fait l'âme et le corps) :

Le premier est celui qui se renouvelle de jour en jour selon l'image de son créateur ; le second est l'homme visible qui se détruit [...] L'homme extérieur [...] ne peut rien avoir qui soit digne de Dieu [...] l'homme intérieur [...] c'est en lui que s'opère le renouvellement de l'image de Dieu. Quand il a recouvré la forme que Dieu lui avait donnée au commencement [...] c'est alors qu'on l'appellera, au lieu d'homme tout court, *homme-homme*.³³

Il y a donc bien à Vézelay comme à Issoire une volonté de s'approprier le zodiaque, d'y inscrire la vision chrétienne du temps. Ce dernier sujet montre la complexité des idées mais aussi leur redondance.

Conclusion

L'image romane cultive l'ambiguïté : son origine antique est reconnaissable, mais un second niveau de lecture a été introduit. Pour celui qui possède une culture classique, elle fait référence à des textes ou des images connus, mais pose alors le problème des raisons de sa présence dans une église ; pour les clercs, ou les chrétiens cultivés, elles parlent de sujets chrétiens. Il semble que l'on ait affaire à un double langage, à une complicité entre personnes savantes qui possèdent des références communes, les autres restent à l'extérieur : ils ne voient, dans le meilleur des cas, qu'images insolites ou amusantes. De plus, il semble bien que ce langage pour initiés utilise les références antiques pour signifier ce qui est ancien, comme image-repoussoir pour faire imaginer le nouveau, c'est-à-dire la vie future dans l'au-delà, qui est leur but unique et leur principale préoccupation : la Terre-Mère s'oppose à la terre nouvelle promise dans l'au-delà, la musique terrestre à la musique idéale que l'on ne peut qu'imaginer, le temps terrestre s'oppose, par sa finitude au temps infini promis à la fin des temps.

³² Par exemple, à Lempdes-sur-Allagnon (43).

³³ S. C. 29, *Homélie sur les Nombres*, hom. XXIV, p. 462.