



HAL
open science

Le paradigme d'Adam et Ève. Perceptions byzantines de la femme mariée

Vassa Kontouma

► **To cite this version:**

Vassa Kontouma. Le paradigme d'Adam et Ève. Perceptions byzantines de la femme mariée. J.H. Miyamoto. Contribution of Women to Con-viviality, pp.17-46, 2019. hal-03168911

HAL Id: hal-03168911

<https://hal.science/hal-03168911v1>

Submitted on 28 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le paradigme d'Adam et Ève.
Perceptions byzantines de la femme mariée¹.

Vassa Kontouma, EPHE, PSL

Dans une réflexion générale sur la perception de la femme mariée à Byzance, il est nécessaire de rappeler brièvement le cadre plus large dans lequel celle-ci se développe, à savoir l'enseignement du christianisme ancien, où s'opère, dès le 1^{er} siècle, une véritable révolution. « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme »²: à travers cette assertion paulinienne, toute distinction humaine se voit en effet abolie. Parallèlement, la promotion des concepts d'amour (ἀγάπη) et de foi (πίστις), ouvre la voie à une réelle fraternité entre hommes et femmes, au grand scandale de la société juive ou païenne de l'époque. Ainsi, au 2^e siècle, un détracteur de la nouvelle religion ne manque-t-il pas de dénoncer le caractère risible et méprisable du christianisme en le qualifiant de « religion des femmes »³.

Fait particulièrement original pour l'univers de la Méditerranée antique, les femmes se voient accorder une place remarquable, active, dans les récits des Évangiles. Le Christ ne craint pas de rompre le Sabbat pour guérir une possédée ou d'être touché par une femme impure, que « sa foi a sauvée »⁴. Il remet les péchés d'une prostituée « à cause de son grand amour » et déclare à une porteuse d'eau qu'il est le Messie, lui confiant le soin de l'annoncer aux Samaritains⁵. De nombreuses femmes le suivent en Galilée, le servent et l'accompagnent à Jérusalem, où elles assistent à sa crucifixion et participent à sa mise au tombeau⁶. Premiers témoins de la résurrection — « il apparut en premier à Marie Madeleine » —, des femmes sont aussi chargées par le Christ d'en avertir « les frères »⁷. À ce moment, l'immédiateté de leur foi et leur fidélité indéfectible font contraste avec les hésitations, l'incompréhension, l'incrédulité voire la trahison de certains disciples⁸.

Dans les Actes des Apôtres, la communauté de Jérusalem, réunie durant les jours de Pentecôte, est décrite comme composée des Onze, des femmes et de Marie Mère de Jésus⁹. L'Esprit Saint descend sur tous et chacun d'eux, selon la prophétie de Joël : le Seigneur répandra « son Esprit sur tous, fils et filles, jeunes et âgés, serviteurs et servantes »¹⁰. Ainsi deviennent-ils tous, hommes et femmes, témoins et prophètes du Seigneur. Ces fonctions dans la communauté chrétienne primitive, ainsi que le service (διακονία) de femmes telles que Phœbè, Junia ou Prisca, sont aussi mentionnées dans les lettres de Paul¹¹. L'accès des femmes aux sacrements institués

par le Christ, le Baptême et l'Eucharistie, ne reçoit aucune limitation ni distinction. En effet, selon l'apôtre Paul, « vous tous, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ »¹².

Or, si la femme se voit accorder dans le christianisme un statut ontologiquement et spirituellement égal à celui de l'homme, ce n'est pas uniquement en raison de l'esprit de tolérance, de fraternité et d'amour enseigné par le Christ. C'est aussi parce que la Vierge Marie Mère du Christ, par son *fiat* ! à l'archange Gabriel¹³, est à l'origine du pardon accordé aux premiers parents, Adam et Ève, coupables d'avoir désobéi à Dieu. En effet, sa pleine et libre acceptation des commandements de Dieu a conduit au rétablissement de « l'image et la ressemblance » en l'homme. Grâce à la foi et à la soumission volontaire d'une femme à la parole divine, Adam et Ève, jadis expulsés du paradis par l'initiative d'une femme, obtiennent de nouveau le salut. Cette rénovation de la nature déchue (*ἀνακαίνισις τοῦ κατὰ φύσιν*), opérée par le libre sacrifice du Christ, homme « né d'une femme »¹⁴, est valable pour l'humanité entière et, par conséquent, pour les deux sexes. Ainsi donc, même si l'Incarnation, la Passion et la Résurrection du Christ sont seules causes du salut de l'homme, du point de vue ontologique, la part de Marie reste primordiale. Elle indique qu'une femme a participé activement à l'Économie du salut (*οἰκονομία τῆς σωτηρίας*), et contribue à rétablir les liens d'égalité entre l'homme et la femme au sein même de la création.

En donnant naissance au Nouvel Adam, Marie a donc suscité la venue de la nouvelle Ève, c'est-à-dire de la femme « rénovée » et déchargée de la responsabilité du péché originel. Admise pleinement dans l'Église par le baptême et la communion au corps du Christ, promise à la résurrection finale comme tout être humain, la femme apparaît donc comme égale à l'homme du point de vue de l'Économie du salut. « Baptisés en Christ », homme et femme sont exactement « consubstantiels » (*ὁμοούσιοι*)¹⁵, comme Adam et Ève au premier jour de leur création, puisque « tirée de l'homme », la femme est « l'os de [ses] os et la chair de [sa] chair »¹⁶. Ils sont aussi, dans leur dualité et leur consubstantialité, à l'image de Dieu : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa »¹⁷.

Néanmoins, dans le contexte de la vie ici-bas, un déséquilibre subsiste entre les deux sexes. Ce déséquilibre apparaît explicitement dans l'enseignement de Saint Paul. Ainsi, la première *Épître aux Corinthiens* réintroduit la hiérarchie au sein du couple : « le Christ sera la tête de tout homme, l'homme sera la tête de la femme », « car l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme »¹⁸. Parvenant fort mal à dépasser la misogynie vétérotestamentaire, cette hiérarchisation reprend la condamnation « ton mari [...] dominera sur toi »¹⁹, une condamnation énoncée dans la *Genèse* à la suite de la transgression, et que les paroles du Christ avaient pourtant tue. Dans la même *Épître*, elle se voit d'ailleurs renforcée par l'injonction, elle aussi d'origine vétérotestamentaire « que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis d'y parler ; mais qu'elles soient soumises, selon que le dit aussi la loi »²⁰ — une injonction qui exclut les femmes de la sphère publique, du moins en ce qui concerne les affaires religieuses, et qui, au 7^e

siècle, prendra forme canonique dans le contexte du concile *in Trullo* : « qu'il ne soit pas permis aux femmes de parler dans le temps de la sainte liturgie »²¹.

Tel est donc le paradoxe de l'enseignement chrétien sur la femme : reconnaissant qu'elle est ontologiquement égale de l'homme depuis la création d'Adam et Ève, mais aussi qu'elle a été pleinement sauvée, avec lui, à travers la mort et la résurrection du Christ et la restauration de l'état originel, « selon la nature » (*κατὰ φύσιν*), cet enseignement n'a de cesse de rappeler que le rapport entre les deux sexes est hiérarchique. Généralement, cette hiérarchie est conçue selon les catégories de la pensée antique, préchrétienne : monarchie masculine ou paternelle au sein de la famille, domination naturelle de l'homme sur la femme, ségrégation entre l'univers public réservé aux hommes, et l'espace privé dont la femme ne devrait pas sortir. Sa rigidité se voit seulement atténuée par le devoir chrétien d'*agapè* au sein du mariage : « que chacun de vous aime sa femme comme lui-même, et que la femme respecte son mari »²². À Byzance, ce rapport prend aussi, parfois, de nouvelles formes, en trouvant des expressions plus apaisées que celui de la simple domination. Ainsi, doit-on par exemple s'interroger sur la conception d'un rapport hiérarchique « en miroir », à travers lequel l'univers des réalités féminines est perçu et compris comme le reflet de celui des réalités masculines.

Dans le but de présenter, sous différents éclairages, la perception de la femme mariée à Byzance, je m'arrêterai d'abord sur quelques dimensions sociales et juridiques du mariage, puis je considérerai le sens du couple chrétien du point de vue de la spiritualité.

I. Adam et Ève dans le Siècle.

Les dimensions sociale et juridique du mariage à Byzance.

1. Entre droit civil et droit canon, la lente évolution du statut de la femme mariée.

Héritière, du point de vue des lois, des conceptions générales touchant la famille antique, la famille byzantine prend généralement l'aspect d'une monarchie en réduction, dans laquelle la malédiction d'Adam et Ève chassés du Paradis — et condamnés, pour l'un à travailler le sol « à la sueur de son visage » et, pour l'autre, « aux peines des grossesses et des enfantements » —, ainsi que le commandement néotestamentaire « tu aimeras ton prochain comme toi-même » trouvent également leur application²³.

Sous l'influence du christianisme, soutenu par l'État et par ses lois, l'autorité paternelle devient un simple pouvoir de protection, contribuant au déclin progressif de la famille patrilinéaire. Le statut de l'épouse, de la mère, de la veuve connaît une amélioration significative ; à cet égard, l'importance des mesures prises par Justinien I^{er} (527–565) doit être soulignée. Les dispositions anciennes sont adoucies. On réaffirme les incapacités de la femme (exclusion de la sphère publique, ignorance du droit, impossibilité de tester ou d'introduire une requête en justice pour des tiers), mais on renforce aussi les mécanismes de protection (protection contre les mariages

forcés, sévérité moindre du droit pénal). La dépendance de l'épouse est confirmée, mais le rôle de la mère dans l'éducation des enfants est valorisé. En ce sens, Justinien renforce la possibilité de la tutelle maternelle, introduite sous Théodose I^{er} (379–355). La mère intervient aussi dans les choix relatifs au mariage de ses filles. L'égalisation des obligations masculines et féminines, du point de vue des bienséances et de la moralité, est amplifiée. Certaines mesures adoucissent la répression sexuelle, et donnent des droits et un statut à la concubine²⁴.

Quant aux innovations, elles vont plus clairement dans le sens d'une amélioration du statut juridique des femmes : diminution des sanctions en cas d'adultère, levée des obstacles juridiques à l'ascension sociale des femmes, limitation à l'âge de 25 ans de l'intervention des familles dans le mariage, affirmation de la liberté d'entrer en religion, protection de l'épouse face au mari. Enfin, pour la première fois, la mère reçoit des droits qui concurrencent ceux du père dans la gestion du patrimoine familial. Le régime plus général de la dot, dont la femme reste propriétaire tout au long de sa vie, constitue d'ailleurs l'un des éléments les plus déterminants dans la relative autonomie des femmes à Byzance.

La législation relative aux modes selon lesquels sont contractées les alliances matrimoniales connaît une évolution plus tardive. En effet, dans les premiers siècles de Byzance, le mariage relève plus du domaine économique et social que de celui de la morale et de la religion. Il s'agit de régler la dot, la succession, la dissolution de l'union. C'est un contrat civil, qui vise avant tout à la reproduction de la population et à la juste répartition des richesses à travers les générations. En promulguant une *Novelle* qui rétablit le divorce par simple consentement des époux, Justin II (520–578) énonce ainsi l'idée qu'un mariage malheureux fait obstacle à la procréation et doit être dissous²⁵. Dans ce contexte, confrontée à la tradition juridique romaine et aux choix politiques impériaux, l'Église peine à imposer ses propres conceptions. À aucun moment elle ne réussira à faire admettre le principe d'indissolubilité qui sous-tend la conception classique de la famille chrétienne. Elle ne parviendra qu'à limiter le nombre des divorces et des remariages. Au 4^e siècle, elle déconseille les mariages successifs et interdit, sous peine d'excommunication, les unions incestueuses, les rapports sexuels hors mariage ou l'adultère²⁶. Le concile *in Trullo* (692), qui marque un compromis entre les lois impériales et les impératifs du christianisme, introduit des nouveautés : extension des empêchements du mariage pour cause de consanguinité ou de parenté spirituelle, quasi-assimilation des fiançailles au mariage.

Aux 7^e–8^e siècles, le mariage reste encore possible sans la bénédiction de l'Église, comme dans les périodes précédentes. Ce n'est qu'au 9^e siècle, dans la *Novelle* 89 de Léon VI (886–912), que la pratique de la bénédiction et du couronnement des époux acquiert force de loi²⁷. Par cet acte impérial, l'Église obtient donc, pour la première fois, le mono-pôle sur la formation des unions matrimoniales — elle le gardera d'ailleurs, dans plusieurs pays de tradition orthodoxe, jusqu'au milieu ou la fin du 20^e siècle. Le processus se renforce en 920, par la promulgation du *Tomos d'union* (Τόμος ἐνώσεως), l'un des textes majeurs de la législation

byzantine sur le mariage²⁸. Dans un compromis entre l'Église et l'État, le nombre des mariages successifs est fixé à trois ; des délais plus longs et des pénitences relativement importantes sont toutefois prévus pour ceux qui se marient à la suite d'un premier ou d'un second divorce. Promulgué en 997, un autre texte, le *Tomos* du patriarche Sisinius II (996–998) élargit quant à lui les empêchements du mariage pour cause d'affinité²⁹. Il renforce par ce biais le contrôle des institutions impériales et ecclésiastiques sur les alliances matrimoniales, conduit à l'élargissement de l'exogamie et favorise l'établissement d'une société fondée sur le fractionnement du pouvoir des lignées familiales, le morcellement des richesses, le brassage social³⁰. Or, la mobilité impliquée par l'application stricte de ces empêchements, combinée au système de la dot et à la pratique légale du divorce, entraîne de façon collatérale l'accroissement de l'autonomie, voire du pouvoir des femmes dans la sphère familiale.

Mais le *Tomos* de Sisinius II ne fait que confirmer et renforcer une réalité déjà bien présente. En effet, au 9^e siècle, le *Code civil* compilé au 6^e siècle avait connu une révision importante dans un nouveau corpus, entièrement grec, celui des *Basiliques*³¹. Plusieurs lois héritées de la tradition romaine, païenne, en avait été expurgées, et plusieurs dispositions justiniennes modifiées ou supprimées. Constitué sous l'autorité de Léon VI, le corpus des *Basiliques* perpétue dans les siècles suivants les orientations impulsées par cet empereur. Il sera repris et adapté par Constantin VIII Porphyrogénète (1025–1028). Sur les questions matrimoniales, ses lois sont fondamentales pour la tradition byzantine ultérieure. Elles détaillent les conditions de validité des fiançailles, mariages et divorces, énumèrent les empêchements, nombreux et principalement liés aux degrés d'affinité, explicitent les procédures requises. Elles protègent les femmes dans les cas de rapt (même quand le rapt, visant au mariage, a reçu le consentement des parents de la jeune fille), d'adultère avéré de l'époux ou de contrainte sexuelle de la part de celui-ci. Elles énoncent également des mesures financièrement avantageuses pour les femmes confrontées au divorce, dans les cas où sa responsabilité ne leur incombe pas. Les mères divorcées peuvent aussi devenir tutrices de leurs enfants et gérer à ce titre des pensions alimentaires versées. Enfin, le concubinage est officiellement supprimé ; sa pratique, qui perdurera, sera toutefois assimilée au mariage non-écrit, c'est-à-dire au mariage dépourvu de contrat réglant la dot. En raison de la force des lois relatives à l'adultère, et bien entendu en raison des possibilités offertes par le divorce légal, le concubinage ne sera en aucun cas toléré comme un palliatif à la stricte monogamie³².

2. Les femmes laïques dans la société byzantine : fiancées, épouses, divorcées, veuves; impératrices.

Dans le contexte qui vient d'être brièvement décrit, le statut de la femme laïque, restreint suivant les lois à la sphère privée, se définit principalement par son rapport à un homme. Ainsi, toute femme ayant atteint l'âge légal des fiançailles ou du mariage, respectivement fixé par les *Basiliques* à 7 et 12 ans, est soit une fiancée, soit une épouse, soit une veuve, soit une divorcée. Son statut est le reflet de celui de

son mari, futur ou actuel, vivant ou mort, voire parfois divorcé d'elle puisque les titres nobiliaires obtenus par le biais du mariage sont conservés par la divorcée en cas de sa non-responsabilité dans le divorce. Fortement dépendants des représentations sociales byzantines, hiérarchiques, les choix matrimoniaux sont encadrés par des lois qui précisent les termes des unions entre personnes de classes sociales ou de niveaux de richesse différents. Ces lois stipulent que des contrats doivent obligatoirement être établis en cas de mariage socialement inégal. Elles rendent les femmes nécessairement dépendantes de la position de leurs maris. Celles-ci peuvent connaître une promotion sociale en épousant un membre de la classe supérieure, ou un déclassement en épousant un inférieur. Aboutissement logique de cette conception, les femmes peuvent légalement demander de divorcer d'un époux emprisonné, asservi ou convaincu de trahison vis-à-vis de l'empereur³³.

Tout au sommet de cette société, le statut de l'impératrice est, lui aussi, perçu comme le reflet de celui de son époux. À la différence de toutes les autres femmes, la *basilis* est toutefois la seule à accéder, par intermittences, à la sphère publique, même si ces prérogatives lui sont accordées par délégation. D'ailleurs, quelle que soit son origine familiale, son mariage avec l'empereur la conduit à partager le premier rang avec lui. Le cas le plus illustre est celui de Théodora, épouse de Justinien I^{er}, dont les origines étaient particulièrement obscures, et dont le portrait conservé à Ravenne révèle la magnificence et le prestige qui étaient les siens lors de ses apparitions publiques en tant qu'impératrice. La pratique byzantine des concours de beauté des prétendantes, organisés aux 8^e-10^e siècles pour répondre aux vœux des empereurs, est caractéristique de cette mentalité, puisque la sélection se faisait *διὰ κάλλος*, c'est-à-dire sur des critères esthétiques, et non sur une prise en considération des lignées familiales³⁴.

Inversement, lorsqu'il s'agissait de marier les filles des empereurs, le choix se portait nécessairement sur des souverains étrangers, avec lesquels on souhaitait nouer des alliances au plus haut sommet de l'État, ou sur des aristocrates de haut rang particulièrement méritoires. Ainsi Anne, fille d'Alexis I^{er} et princesse porphyrogénète de la lignée des Comnènes, fut-elle d'abord fiancée à Constantin, prince héritier de la lignée des Doukas. Celui-ci déchu et décédé, elle reçut en mariage Nicéphore Bryennios, issu d'une famille militaire, qu'il fallut élever à la dignité de *kaisar* et de *panhypersebastos* afin de ne pas déclasser la princesse. Anne conserva toutefois le nom glorieux des Comnènes, comme d'autres femmes byzantines attachées au prestige de leur lignée, celui de Bryennios ne lui offrant pas assez d'éclat³⁵. Remarquons enfin que dans les cas où l'empereur souhaitait contracter une alliance avec un souverain ou un prince étranger de rang médiocre, ou de religion différente — un musulman notamment —, il lui proposait en mariage une de ses filles adoptives ou naturelles, et certainement pas une princesse porphyrogénète³⁶.

Des sources iconographiques ou textuelles indiquent par ailleurs que la cour de l'impératrice (*σεκρέτον τῶν γυναικῶν*, parfois *γυναικονίτης*) fonctionnait dans son ensemble sur le mode de la symétrie ou du miroitement avec l'entourage

masculin de l'empereur. Ainsi, c'est parce que leur mari était *sebastokrator*, *kaisar*, *magistros* ou *patrikios* que les femmes recevaient le titre de *sebastokratorissai*, *kaisarissai*, *magistrissai* ou *patrikiai* et faisaient *ipso facto* partie de la cour de l'impératrice³⁷. Seule exception, la dignité de patricienne à ceinture (ζωστή πατρικία) était propre à une femme et ne dépendait pas du statut de son époux. Cette dignité plaçait sa détentrice devant toutes les autres femmes de la cour et conférait à celle-ci la première place après l'impératrice³⁸. Mais pour toutes les autres, seul le statut de l'époux servait de référence, et ce, même s'il s'agissait de descendantes des lignées les plus nobles, comme le remarque Frouke Schrijver³⁹. Un exemple parlant de cette réalité est rapporté par Georges Pachymères à travers le récit d'un épisode datant du 29 juin 1292. Dans celui-ci, Stratègopoulina, fille du *sebastokrator* Isaac Batatzès — le frère de l'empereur Jean III Batatzès —, mais épouse d'un homme de cour n'ayant acquis aucune dignité, fait l'objet d'une humiliation publique de la part de sa petite nièce Irène Rhaoulaina, épouse du porphyrogénète Constantin :

Comme en effet c'était la fête, qu'il devait y avoir une réunion des grands auprès de l'empereur et une audience des grandes dames auprès de l'impératrice, arrivèrent un grand nombre de dames éminentes et arriva notamment la vieille noble Stratègopoulina ; c'était la nièce de l'empereur Jean Doukas et l'épouse de Constantin Stratègopoulos, qui fut plus tard aveuglé par le fils de celui-ci, l'empereur. Comme ce n'était pas encore l'heure pour elle d'accéder auprès de l'impératrice, elle se tenait dehors, en attendant l'invitation. Mais voilà qu'arrive aussi l'épouse du porphyrogénète, avec l'opulence et le luxe voulus, avec une escorte et une compagnie très nombreuse [...]. Comme il fallait donc que la vieille dame, selon les convenances, cède son siège à celle qui approchait et qui avait la deuxième dignité après l'impératrice, Stratègopoulina ne fit aucun cas de sa petite-fille [Irène, l'épouse du porphyrogénète], à cause de sa vieillesse et sous prétexte que c'était une enfant, et ne lui céda même pas sa place, s'excusant simplement auprès d'elle et alléguant l'âge et la faiblesse de l'âge. Celle-ci se sent aussitôt offensée, et elle ne put contenir sa colère : belle fille d'empereur et épouse d'un homme placé au-dessus des despotes, elle n'obtient aucun des égards qui lui sont dus de la part *d'une femme qui était bien parente de l'empereur, mais qui était considérée comme une personne privée, parce que son mari n'avait accédé, de son vivant, à aucune dignité*⁴⁰.

Pareille symétrie entre cour de l'empereur et *sekreton tôn gynaikôn* pourrait d'ailleurs être vue sur les deux panneaux de mosaïques représentant la « cour terrestre » à Saint-Vital de Ravenne. Ces panneaux auxquels je me suis brièvement référée à propos du portrait de Théodora, datent de 547 environ et représentent d'une part l'entourage de Justinien I^{er}, d'autre part celui de l'impératrice. Abondamment décrits et commentés, ils ont cependant peu retenu l'attention du point de vue des distinctions entre hommes et femmes à la cour byzantine. De façon très intéressante, c'est Charles Barber qui a mis ces dernières en évidence. Pour lui, les panneaux de Saint-Vital révèlent le contraste entre les aspects publics et institutionnels du pouvoir masculin, et les aspects plus privés du pouvoir féminin, l'impératrice elle-même apparaissant dans l'entre-deux, grâce au jeu des tenues et des accessoires — rideaux, bijoux — représentés autour d'elle⁴¹. Reprenant l'interprétation de Barber, j'ajouterais toutefois que la position des deux panneaux, qui se font face de part et d'autre de l'abside, traduit l'effet miroir entre les univers masculin et féminin, leur séparation — réelle mais ténue — étant signifiée par les voiles soulevés figurés sur le panneau de l'impératrice⁴².

3. *Des romaines christianisées. Les femmes et l'Église.*

Entre les femmes laïques et l'Église byzantine, les relations furent aussi contradictoires que complexes. Je n'insisterai pas ici sur les canons anciens fondés sur l'impureté du sang menstruel et les prohibitions qui en découlèrent⁴³, mais rappellerai seulement le fameux interdit du concile *in Trullo* mentionné dans l'introduction : « qu'il ne soit pas permis aux femmes de parler dans le temps de la sainte liturgie »⁴⁴. Bien qu'il confine les femmes au rang de simples auditrices d'un clergé exclusivement masculin, cet interdit, combiné aux spécificités propres à la culture byzantine, fut aussi à l'origine d'un enrichissement singulier de celle-ci. Comme le soutiennent en effet des études récentes, notamment celles de Judith Herrin, le confinement de la religiosité féminine à la sphère privée eut pour effet le développement exceptionnel de la vénération des icônes⁴⁵. C'est sans doute la raison principale pour laquelle, durant les deux crises iconoclastes, les convictions iconophiles trouvèrent refuge et protection dans l'entourage des impératrices Irène et Théodora.

Grâce à elles, elles finirent par s'imposer, aussi bien en 787 qu'en 843⁴⁶. Aussi pouvons-nous dire que le christianisme byzantin, très marqué par la vénération des icônes, devint à son tour une « religion des femmes ».

Au-delà des icônes, la religiosité privée des femmes byzantines s'attachait à une multitude d'objets dévotionnels qui accompagnaient leur position d'épouse et de mère de famille. Brigitte Pitarakis⁴⁷, qui constate que de nombreux objets se transmettent d'homme à femme et de femme à homme indistinctement, n'entend pas opérer un clivage entre le sentiment religieux des uns et des autres. Pour elle, la piété est un phénomène collectif qui plonge ses racines dans la vie familiale : ainsi, de nombreux objets dévotionnels portent des inscriptions qui renvoient, ensemble, à des hommes et à des femmes — pères, mères, enfants ou frères et sœurs dans une même famille. C'est cependant dans ce même contexte familial que se développent aussi des pratiques dévotionnelles propres aux femmes. Sans surprise, et comme Pitarakis le montre bien, ces pratiques tournent autour d'une préoccupation majeure, la procréation, voire l'impossibilité de procréer qui frappait, dans leur statut même, les femmes stériles. Ainsi, des invocations inscrites sur plusieurs phylactères renvoient à des figures saintes dont la conception ou la grossesse relèvent du miracle : la Vierge Marie recevant l'Annonciation⁴⁸, saint Jean-Baptiste, en raison de la Visitation d'Élisabeth⁴⁹, sainte Anne, qui conçut Marie malgré sa stérilité⁵⁰. Plus rarement, d'autres raisons peuvent aussi être convoquées, liées par exemple à la santé ou au salut de l'âme d'un proche, époux ou enfant par exemple.

Dans une étude consacrée à la dévotion privée des femmes, Alice-Mary Talbot rappelle qu'en plus de ces pratiques matérielles, les femmes byzantines, instruites lorsqu'elles appartenaient à un milieu social élevé, avaient accès à la littérature religieuse, notamment hagiographique. Cette littérature d'édification suppléait d'ailleurs pour beaucoup aux textes classiques, qui ne faisaient pas

habituellement partie de leurs lectures⁵¹.

Âme de la piété domestique, la mère de famille « réglait et harmonisait, gouvernait et gérait la maison », selon le témoignage de Théodore Stoudite (759–826). Elle « présidait au foyer » au titre d'un « ministère de l'intérieur » et assumait en lieu et place de son mari la plus grandepart des pratiques de dévotion et d'ascèse. Il lui fallait aussi travailler au salut de l'époux et inspirer sa conduite en termes de piété, aussi bien de son vivant qu'à l'article de sa mort, veillant alors à ce qu'il puisse bénéficier de la présence d'un prêtre de « bonne communion »⁵². Ajoutons pour notre part que plus trivialement, en tant que femme d'intérieur, la byzantine se chargeait aussi du respect des jeûnes en offrant à sa famille une table toujours adaptée au calendrier liturgique⁵³.

Finissons cette partie en évoquant aussi les prolongements de cette religiosité à l'extérieur des espaces clos des maisons particulières. Mises à l'écart de la hiérarchie ecclésiastique, les femmes n'en étaient pas moins actives au sein d'institutions publiques à caractère religieux, par le biais d'œuvres pieuses, philanthropiques, ou la fondation de monastères pour celles ayant des positions sociales très élevées. Les pèlerinages, auxquelles elles participaient largement, et les déplacements dévotionnels de proximité, processions⁵⁴ ou dédicaces d'*ex voto* dans des églises, les rendaient également mobiles⁵⁵. Au niveau de ces activités, le rôle des femmes seules, veuves ou divorcées, fut particulièrement déterminant, contribuant pour une large part au florissement des institutions ecclésiastiques. Car la femme byzantine avait une dot, comme il a été dit plus haut. Elle en était propriétaire, et pouvait aussi hériter partiellement des biens de son mari. Or pour celles qui, en situation de divorce ou de veuvage, ne souhaitaient pas se remarier, l'Église offrait un soutien utile, sans nécessairement exiger d'elles d'entrer en religion. Ainsi, des femmes âgées, dépendantes, pouvaient être accueillies dans des monastères pour y mener une vie pieuse, tout en étant assistées par d'autres femmes. Elles leur laissaient en échange leurs biens. L'institution ecclésiastique devenait ainsi le relais social du mari perdu, offrant la possibilité aux femmes seules de poursuivre leur vie chrétiennement, comme supposément elles l'avaient fait auparavant au sein de leurs familles.

II. Adam et Ève tirés de l'Hadès.

La dimension spirituelle du *mystèrion* du mariage.

1. Rétablis dans le kata physin par le Christ, puis sauvés par le mariage : l'enseignement sur le « lit immaculé ».

Dans l'iconographie de la Résurrection, le Christ descendu dans l'Hadès et revenu parmi les vivants, entraîne avec lui les premiers parents pour les sauver du royaume de la mort. Comme il a été relevé par Anna Kartsonis, cette thématique s'exprime à travers quatre types différents qui connaissent une évolution sur le temps long : dans le premier, le Christ se penche sur Adam pour le tirer de la tombe ; dans

le second, le Christ, en marche, fait sortir de la tombe Adam, suivi d'Ève; le troisième est frontal, et le Christ, encadré d'Adam et d'Ève saisit la main d'Adam; le quatrième type combine les deux premiers, le Christ saisissant en même temps — et de façon symétrique — la main d'Adam et celle d'Ève⁵⁶. Postérieur au 11^e siècle, ce dernier type est magnifiquement illustré par l'imposante fresque du *pareklèsion* de Saint-Sauveur de Chôra (1315–1321), largement imitée⁵⁷.

L'enseignement délivré par cette iconographie est parlant : c'est le couple des premiers parents (προπάτορες), et non un homme seul dont l'« être selon la nature » (κατὰ φύσιν) a été restauré par la descente dans les enfers et la Résurrection. On est ainsi renvoyé au moment de la création de l'humanité tel que décrit dans la *Genèse* : « Il créa l'homme et la femme (ἄρσεν καὶ θῆλυ), il les bénit, et il les appela du nom d'homme (Ἀδὰμ, hébreu 'ā-dām), lorsqu'ils furent créés » ; « Dieu créa l'homme (ἄνθρωπον), il le créa à l'image de Dieu (κατ'εἰκόνα θεοῦ), il créa l'homme et la femme (ἄρσεν καὶ θῆλυ) »⁵⁸. Premiers à avoir transgressé les commandements de Dieu, Adam et Ève sont aussi les premiers à être rétablis au moment de la Résurrection. Rendus à leur première dignité, ils redeviennent un modèle pour l'humanité. Mais à côté d'Adam et Ève, un autre couple, lui aussi impliqué dans l'histoire du salut, est donné comme modèle, voire comme pendant typologique du couple originel. Il s'agit de Joachim et Anne, qualifiés de « grands parents du Seigneur » (προπάτορες τοῦ Κυρίου) ou même de « grands parents de Dieu » (Θεοπάτορες), car leurs prières ont abouti à la conception et à la naissance miraculeuse de Marie, elle-même Mère de Dieu (Θεοτόκος). Ainsi, dans l'année liturgique byzantine, l'hymnographie de la fête de la Nativité de la Vierge (9 septembre) effectue explicitement ce parallélisme : « Par ta naissance, [Vierge] Toute-Pure, Joachim et Anne ont été libérés de la honte de la stérilité, et Adam et Ève de la corruption de la mort »⁵⁹. L'iconographie lui emboîte le pas, en reprenant des éléments rappelant Adam et Ève sortis du tombeau pour figurer la « salutation » (ἀσπασμός) de Joachim et Anne, comme par exemple dans l'enluminure du *Ménologe de Basile II* illustrant la fête de la conception d'Anne (9 décembre)⁶⁰.

Adam et Ève tirés de l'Hadès, Joachim et Anne gratifiés de la naissance de la Mère de Dieu. Voici deux thèmes abondamment traités à Byzance pour suggérer une même conception du couple et de la famille — une conception d'ailleurs explicitée par l'*Épître aux Hébreux* : « que le mariage soit honoré de tous et le lit nuptial sans souillure »⁶¹. Car après le rétablissement de l'état « selon la nature », le couple chrétien peut, à travers la pureté de son union, retrouver la place d'Adam et Ève au Paradis. À ce stade, il est intéressant de noter que nous sommes face à une perception du salut bien distincte des voies prônées par l'ascétisme des Pères du désert ou du monachisme. Loin d'être niée, la possibilité d'accéder au Paradis à travers le mariage est valorisée, et ses conditions explicitées. Et cet accès est également ouvert aux deux sexes, homme et femme, époux et épouse.

Expression rare de cette conception byzantine du couple marié, un texte du canoniste Théodore Balsamon (ca 1140–ca 1195) expose en termes théologiques cette possibilité⁶²:

À ses disciples qui lui demandaient s'il est possible qu'un homme *répudie* sa femme, Notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ répondit : « N'avez-vous pas lu que celui qui [les a créés] au commencement, les a créés mâle et femelle ? Et c'est la raison pour laquelle l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront deux en une seule chair »⁶³. Ainsi, nous ne croyons ni ne confessons qu'ils sont deux [chairs], mais une seule chair ; par le mariage, les conjoints sont *un être humain presque de même âme*, considéré *dans deux hypostases* (ἓνα σχεδὸν ὁμόφυλον ἄνθρωπον ἐν δυσὶ θεωρουμένων ὑποστάσεσι)⁶⁴.

Et il poursuit, en soulignant la dimension salutaire du « lit immaculé »⁶⁵:

La condescendance incompréhensible du Fils Unique de Dieu qui dispense le salut au genre humain, est magnifiée par de nombreux autres *mystères*, et non moins *glorifiée par les paroles sacrées du mariage* (τῆς γαμικῆς ἱερολογίας). En effet, l'union [sexuelle] dans le péché s'étant répandue dans toute la pâte humaine (εἰς ἅπαν τῶν ἀνθρώπων φύραμα) par l'envie du serpent et la transgression du commandement divin [...], Dieu ami des hommes s'est soucié de *notre renaissance et de notre création* (παλιγγενεσίας καὶ ἀναπλάσεως). Ainsi le Fils Unique de Dieu, devenu homme selon nous et pour nous [...] afin que nous recevions l'ancienne béatitude, a aussi béni le mariage de Cana en Galilée, et transformé l'eau du désespoir en vin de la véritable connaissance de Dieu (εἰς οἶνον ἀληθοῦς θεογνωσίας)⁶⁶. Par là, il a fait savoir à l'humanité que les femmes n'engendreraient plus dans les peines, et que ceux qui seraient nés de l'union matrimoniale (οἱ ἐκ γαμικῆς συναφείας τικτόμενοι) [ne seraient plus soumis] à cette parole antérieure « Ma mère m'a porté dans les péchés »⁶⁷. Mais respectant les commandements de Dieu, comme notre premier parent [Adam] les a respectés avant la transgression, *ils seraient rendus dignes du même honneur et de la même gloire que les premiers parents avant la désobéissance*. « Car le mariage est honorable et le lit immaculé »⁶⁸, parce qu'il procure honorablement le salut.

2. Le couple chrétien, « petite Église » et expression d'un « profond mystère ».

L'enseignement relatif au salut obtenu à travers la vie maritale trouve ses développements les plus connus grâce à une mise en parallèle des mots du Seigneur rapportés par l'Évangile de Matthieu, « car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux », avec une parole de Saint Paul aux Romains, « saluez aussi l'Église qui est dans leur maison (τὴν κατ'οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν) »⁶⁹. Le rapprochement permet de dégager les thématiques du sacerdoce laïc et du Christ présent dans le foyer, thématiques qui ont été traitées dès les premiers temps du christianisme par Clément d'Alexandrie (ca 150–ca 215) :

Mais qui sont ces « deux ou trois personnes assemblées au nom du Christ » et au milieu desquelles « habite le Seigneur »⁷⁰? Ne parle-t-il pas de l'homme, de la femme et de l'enfant né de cette alliance ? Car la femme est unie à l'homme par l'intermédiaire de Dieu (ἀνδρὶ γυνὴ διὰ Θεοῦ ἀρμόζεται). [...] Or Dieu, par son fils, est avec les hommes tempérants qui s'unissent par le mariage et procréent, aussi bien qu'avec ceux qui pratiquent une continence par le biais de la raison.⁷¹

Elles vont de pair avec les développements liés à la parole paulinienne « ce mystère est grand ; je dis cela par rapport à Christ et à l'Église » énoncée dans l'*Épître aux Éphésiens*⁷² à propos de l'amour conjugal, compris par référence à l'affirmation de la *Genèse*, « l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair »⁷³. Une telle réflexion est menée, par exemple, par Jean Chrysostome :

Oui, c'est un mystère, un grand mystère, qu'on oublie son père, l'auteur de ses jours [...]

celle par qui on a été enfanté dans la souffrance, [...] pour s'unir à une femme que l'on n'a jamais vue, avec laquelle on n'a rien de commun, et de la préférer à tout. [...] Oui, c'est un grand mystère, rempli d'ineffable sagesse. Dès les temps anciens, Moïse l'avait révélé par la prophétie ; et voici que Paul, à son tour, s'écrie : « dans le Christ et dans l'Église »⁷⁴. Cependant, cela n'est pas dit seulement à cet égard, mais encore pour la femme, afin que [l'homme] ait soin d'elle comme de sa propre chair, comme le Christ [a soin] de l'Église. « Mais que la femme craigne son mari »⁷⁵. La femme est le second principe (ἀρχὴ δευτέρα). Qu'elle n'exige pas une égale dignité (ἰσοτιμία) : elle est au-dessous de la tête. Mais que [l'homme] ne la méprise point comme soumise à lui. Elle est le corps, et si la tête vient à mépriser le corps, elle se perd elle-même. Comme pendant (ἀντίρροπον) à l'obéissance, que l'on fasse donc place à l'amour (ἀγάπη)⁷⁶.

À notre avis, de tels textes ouvrent la voie à une réflexion sur l'union de l'homme et de la femme qui fait apparaître le mariage non plus comme une institution sociale (θεσμός), mais comme un mystère (μυστήριον) dans le sens de *sacramentum*. Parvenant au terme de cette réflexion quelque mille cinq-cents ans plus tard, Nicodème l'Hagiorite (1749–1809) la résumera comme suit :

Pour combien de raisons dit-on que le mariage est un sacrement ? [...] Pour trois raisons. Premièrement, parce qu'il s'agit de l'union amoureuse des âmes de l'homme et de la femme. Deuxièmement, parce que le mariage est à l'image de l'union spirituelle du Christ avec l'Église, comme dit Paul : « Ce mystère est grand : je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église »⁷⁷. Troisièmement, parce que le mariage contient une grâce divine, tout comme les autres sacrements. C'est pourquoi il affranchit l'homme et la femme du péché de fornication, tout comme la pénitence et la sainte onction libèrent l'homme du péché en général.⁷⁸

Les textes qui viennent d'être mentionnés — Clément, Chrysostome, Nicodème — se situent historiquement en amont et en aval de la tradition législative byzantine sur le mariage : les deux premiers sont antérieurs au *Code civil* de Justinien I^{er}, et le troisième bien postérieur aux compilations et commentaires nomocanoniques qui firent florès jusque tard dans l'époque post-byzantine. S'ils expriment les grandes lignes thématiques à travers lesquelles les dimensions spirituelles du mariage pouvaient être conçues à Byzance, leur rareté sur une période longuement rappelle aussi que peu d'auteurs byzantins les repriront et les exploitèrent dans leurs propres écrits. Voyons maintenant, et pour finir, sous quelles expressions le mariage fut considéré comme un sacrement dans la théorie et la pratique religieuse byzantine.

3. *Le mariage comme sacrement.*

Nous avons vu plus haut que l'Église ne prit pleinement le contrôle sur les unions matrimoniales qu'à partir de 10^e siècle. À cette époque-là encore, le mariage était plus perçu comme une institution civile encadrée et bénie par l'autorité ecclésiastique, que comme un sacrement. De fait, le mariage ne fit son apparition dans le septenaire sacramentel qu'au 13^e siècle, dans un opuscule cité par l'empereur Michel VIII Paléologue (1261–1282) au concile de Lyon II, et attribué à Job Hamartolos⁷⁹.

Que nous dit cet opuscule sur le « mariage honorable » (τίμιος γάμος) ? Cinquième sacrement, celui-ci a un caractère particulier (ἴδιον) comme le

sacerdoce, étant dispensé à des personnes particulières, non de façon nécessaire, mais par une démarche libre et volontaire de celles-ci⁸⁰. Il procède d'une célébration (τελετή) et de la prière (εὐχή) d'un prêtre, ainsi que de la synergie humaine (ἀνθρωπίνης συνεργείας) avec la grâce divine⁸¹. Son but est la procréation (παιδοποιΐα)⁸². Ce sacrement est à la fois surnaturel (ὑπερφυσίς) par la grâce et la puissance d'en haut qui rend le lit du mariage immaculé, et naturel par son but⁸³. Il est dispensé aussi bien aux hommes qu'aux femmes, mais non de façon simultanée à plusieurs couples par le même prêtre⁸⁴. Enfin, il peut être réitéré plusieurs fois en raison de son caractère naturel (διὰ τὸ φυσικώτερον) et pour répondre aux impératifs de la jeunesse auprès de la plupart des gens (τοῖς πλείοσι βίαν τῆς νεότητος)⁸⁵.

Jusqu'au 18^e siècle, c'est de façon fort limitée que les théologiens orthodoxes reprennent ces thématiques. Suivant principalement les éléments énoncés par Job Hamartolos, ils ne procèdent pas à un véritable approfondissement. Ainsi, Chrysanthé de Jérusalem (1707–1731) qui donne la première édition de ce texte, ne va pas au-delà : il laisse de côté des questions qui seront débattues plus tardivement, comme celles de la célébration du mariage dans le contexte de la liturgie dominicale ou de l'accès du couple à l'Eucharistie en lieu et place de la coupe commune (κοινὸν ποτήριον). En effet, tout au long de cette période, c'est au plus près du quotidien des hommes et des femmes que le message spirituel relatif au mariage est dispensé. Il trouve une expression plus riche et plus profonde dans les offices des fiançailles et du couronnement (τοῦ στεφανώματος), qui mettent en œuvre un rituel à la symbolique sophistiquée. Le moine Job s'y référait déjà : « le mode [selon lequel est dispensé ce sacrement], c'est la prière de l'office matrimonial, avec les couronnes, le baiser, la coupe commune, etc. »⁸⁶.

Si le salut est possible dans et par le mariage dispensé par l'Église et érigé au rang de sacrement, si donc le salut est possible pour la femme mariée aussi bien que pour l'homme marié, il n'en reste pas moins que la chasteté — et particulièrement la chasteté monastique — est la voie royale pour s'assurer une bonne place dans la Jérusalem céleste. Il est ainsi intéressant de noter que Job Hamartolos consacre quelques paragraphes à la tonsure qui, selon lui, confère une seconde virginité après le mariage, voire parfois grâce au mariage qui permet de préserver la jeunesse de violents égarements :

Il faut par ailleurs savoir que si quelqu'un s'approche sincèrement du saint schème (τῷ ἀγίῳ Σχήματι), même après [avoir connu] le mariage honorable — que son épouse soit morte ou qu'elle soit vivante et qu'il se soit séparé d'elle par consentement mutuel —, et qu'il s'efforce de rester parfaitement pur et humble jusqu'à la fin, Dieu luttant avec lui selon sa grande philanthropie, il prend place dans le chœur des Vierges, ayant choisi l'état le meilleur et le plus parfait à la fin de son existence, ayant avec reconnaissance « rendu à César ce qui est à César, et sincèrement à Dieu ce qui est à Dieu »⁸⁸, et étant devenu à ce point « le sage et fidèle intendant »⁸⁹ de lui-même. Car l'hiver, lorsque le temps est à l'orage et à la tempête, il l'a passé dans un port sûr, ne s'exposant à aucun danger ; et l'été, lorsqu'il a

compris que les vents étaient propices, il a pris aisément le large avec le bateau de son âme (τὴν τῆς ψυχῆς ὀλκάδα).⁹⁰

Par cette image très rare, où la jeunesse est comparée à l'hiver de l'âme et la vieillesse à l'été, Job souligne la nécessité du mariage chez le plus grand nombre, comme préparation à la sagesse et au regain de la virginité. Devenu sacrement, le mariage sauve les descendants d'Adam et Ève rétablis dans l'état antérieur au péché ; rendant possible la présence du Christ auprès du couple, en même temps que la perpétuation du genre humain, il ne constitue toutefois qu'une étape dans le processus individuel du salut, qui peut être parachevé dans le cadre de l'institution ecclésiastique. Ici, seuls les hommes sont mentionnés. Mais comme nous l'avons vu précédemment, cet enseignement trouvait également un écho favorable auprès des nombreuses femmes restées seules, veuves ou divorcées, qui décidaient de finir leurs jours dans un monastère. D'ailleurs, n'étaient-ce pas elles qui, pour tout ce qui relevait de la piété domestique, avaient tout au long de leur vie matrimoniale « présidé au foyer »⁹¹?

Conclusion

Ontologiquement consubstantielle à l'homme, mais autorité seconde dans sa famille, la femme mariée byzantine est socialement déterminée par le statut de son mari. C'est par rapport à lui, au sein de son couple, que son existence et son salut sont conçus. Ce modèle est encouragé et validé au fil du temps par la législation matrimoniale. Il se reproduit aussi au niveau social, notamment dans l'aristocratie où la titulature et les fonctions de la cour le rendent particulièrement visible. Toutefois l'Église, qui écarte strictement les femmes de sa hiérarchie et les considère comme de simples auditrices, voire comme des dispensatrices de bonnes œuvres, a tendance à se substituer institutionnellement aux maris lorsqu'elles se retrouvent veuves ou divorcées. L'idéal religieux reste donc premier dans la société byzantine, que ce soit pour les hommes, qui peuvent tôt s'engager dans les ordres sacerdotaux, ou pour les femmes qui, pour la plupart, n'accèdent tout au plus qu'à l'état monastique après avoir mené la plus grande partie de leur vie au foyer.

En abordant sous ces différents aspects le paradigme d'Adam et Ève « dans le Siècle » et « tirés de l'Hadès », j'espère avoir montré à quel point les perceptions byzantines au sujet de la femme se sont construites par référence à l'*alter ego* dont elle a dépendu : époux, famille, institution ecclésiastique. Au lendemain de la chute, Ève « conçut et enfanta »⁹². En disant « j'ai formé un homme avec l'aide de Dieu (ἐκτεθράμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ Θεοῦ) »⁹³, c'est d'abord en sa qualité d'épouse et de mère qu'elle a décrit la part qui fut la sienne dans l'Économie du salut. Puissante, cette part l'a mise en contact direct avec la divinité qui, à travers le devoir mais aussi le privilège de l'enfantement, lui a accordé un rôle capital pour le devenir de l'humanité. Sa foi, immédiate et charnelle, a d'ailleurs été

à l'image de cette mission. « C'est par l'enfantement qu'elle sera sauvée », a dit Saint Paul de la femme chrétienne. Assignée à la corporéité, à la matérialité, à la sphère privée, la byzantine a avancé dans ce sillage. L'Ève qui lui a servi de modèle et de référence est bien la femme adulte de *Genèse* 4, 1, l'épouse légitime d'Adam, la mère de Caïn et Abel. L'autre Ève, celle qui suscita la transgression d'Adam en *Genèse* 3, 6⁹⁴, fut pour elle bien loin.

-
1. La présente contribution constitue la synthèse de deux communications et des discussions qu'elles ont suscité avec de nombreux collègues de la *Japanese Society for Patristic Studies* : « Between Theology and Law. The Status of Married Women in Byzantium » (Sophia University, Tokyo, 28 octobre 2018) ; « The Paradigm of Adam and Eve. Married Women in Byzantium and Beyond » (Okayama University, 30 octobre 2018). Je tiens à remercier tout spécialement M. Hisao Miyamoto, Professeur émérite de l'Université de Tokyo, M. Kazuhiko Demura, Doyen de l'Université d'Okayama, M. Hidemi Takahashi, Professeur de l'Université de Tokyo, ainsi que Mme Rei Hakamada, Professeur assistante à l'Université d'Okayama, pour leur invitation et leur chaleureux accueil tout au long de mon séjour au Japon. – Le sujet traité ayant fait l'objet d'une bibliographie abondante et variée, seules quelques références particulières sont données dans les notes. Plus généralement, on consultera la Bibliography on Gender in Byzantium sur le site de la Dumbarton Oaks Research Library and Collection, en remarquant toutefois qu'elle s'arrête en 2014 : <https://www.doaks.org/>
 2. Ga 3, 28.
 3. Origène, *Contre Celse* III, 49, éd. et trad. fr. Marcel Borret (Sources chrétiennes 136), Paris 1968, p. 117 : « Il est également faux que les maîtres de la divine doctrine Sources ne veuillent convaincre que les gens niais, vulgaires, stupides : esclaves, bonnes femmes et jeunes enfants. Même eux, le Logos les appelle pour les améliorer ; mais il appelle aussi ceux qui leur sont bien supérieurs : car le Christ est 'Sauveur de tous les hommes, et surtout des croyants' (1Tm 4, 10), qu'ils soient intelligents ou simples ».
 4. Lc 13, 10–17 et Mc 5, 25–34.
 5. Lc 7, 36–50 et Jn 4, 25–26.
 6. Mc 15, 40–41 et Mc 15, 47.
 7. Mc 16, 9 ; Jn 20, 16–18 et Mt 28, 10 ; Mc 16, 7.
 8. Cf. Jn 20, 16 et Mc 14, 37 ; 45 ; 68 ; Lc 24, 11.
 9. Ac 1, 14.
 10. Jl 3, 1–2 cité par Ac 2, 16–18 ; cf. également, Ac 2, 3–4.
 11. 1 Co 11, 5 ; Rm 16, 1 ; 3 ; 7.
 12. Ga 3, 27.
 13. Cf. Lc 1, 38.
 14. Ga 4, 4.
 15. L'idée de la consubstantialité de l'homme et de la femme est introduite par Jean Chrysostome, dans l'Homélie XXVI, 2, *Sur la Première Épître aux Corinthiens*, éd. *Patrologia graeca* 61, col. 214, en développement du fameux verset 1 Co 11, 3 : « Si l'homme est la tête de la femme, et si la tête est consubstantielle au corps [...] » (Εἰ γὰρ κεφαλὴ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, ὁμοούσιος δὲ ἡ κεφαλὴ τῷ σώματι). Elle sera considérée à nouveau dans la théologie orthodoxe contemporaine. Voir ainsi Paul Evdokimov, *Le mariage sacrement de l'amour*, Lyon 1944 ; id., *La femme et le salut du monde*, Paris 1996 ; G. Patrônos, *Θεολογία καὶ ἐμπειρία τοῦ Γάμου*, Athènes 1992.
 16. Gn 2, 23.
 17. Gn 1, 27.

18. 1 Co 11, 3–12.
19. Gn 3, 16.
20. 1Co 14, 34.
21. Concile in Trullo, canon 70, éd. et trad. fr. Périclès-Pierre Joannou, *Fonti IX. Discipline générale antique (II^e–IX^e s.)*, Grottaferrata 1962, p. 208. Le canon complet reprend 1 Co 14, 34 : « Qu'il ne soit pas permis aux femmes de parler dans le temps de la sainte liturgie, mais selon la parole de l'apôtre Paul, 'qu'elles se taisent ; il ne leur a pas été donné, en effet, de parler, mais de se soumettre, comme le dit aussi la loi. Si cependant elles veulent savoir quelque chose, qu'elles interrogent leurs maris, chez elles' ». La raison de cet interdit trouve sa justification dans 1 Tm 2, 11–15 : s'étant laissée séduire par le serpent et ayant entraîné Adam dans sa chute par ses instructions délétères, Ève aurait perdu le droit d'enseigner.
22. Ep 5, 33.
23. Gn 3, 19 ; Gn 3, 16 ; Mt 22, 39.
24. Sur le statut de la femme dans le *Code civil* de Justinien I^{er}, on se référera à Judith Evans Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce, and Widowhood*, London, New York 2002. Pour une période allant jusqu'au 7^e s., on consultera Joëlle Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (IV^e–VII^e siècles)*, I. *Le droit impérial* ; II. *Les pratiques sociales* (Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 5–6), Paris 1990–1992.
25. *Novelle* 140 (a. 566), éd. Karl Eduard Zachariæ von Lingenthal, *Novellæ Constitutiones imperatorum post Justinianum*, Leipzig 1857, p. 6–7.
26. Tel est le contenu d'une grande partie des *Canons de saint Basile*, cf. éd. et trad. fr. Périclès-Pierre Joannou, *Fonti IX, Discipline générale antique (IV^e–IX^e s.)*, II, Grottaferrata 1963, p. 92–199.
27. Éd. Zachariæ von Lingenthal, *Novellæ Constitutiones imperatorum* (cf. n. 25), p. 185.
28. Éd. Geōrgios Rallès, Michaël Potlès, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, V. Ἀποφάσεις συνοδικαὶ καὶ διατάξεις τῶν Κωνσταντινουπόλεως Ἀρχιεπισκόπων καὶ Πατριαρχῶν, ἔτι δε Νεαρὰ Διατάξεις [...]*, Athènes 1855, p. 3–10.
29. *Ibid.*, p. 11–20.
30. Sur les effets de ces deux textes capitaux sur la législation matrimoniale, voir Angeliki Laiou, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI^e–XIII^e siècles* (Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 7), Paris 1992.
31. Éd. Karl Heimbach, Charles Fabrot, *Basilicorum libri LX*, Leipzig 1883. Sur la réglementation matrimoniale des *Basiliques*, voir en dernier lieu Géōrgios Diamantopoulos, *Τὸ δίκαιο τῆς μνηστείας καὶ τοῦ γάμου στὰ Βασιλικά. Νομοκανονικὴ θεώρηση*, Athènes 2013, dont je reprends les principales conclusions dans la présente partie.
32. Sur le concubinage dans ce contexte, voir Nicolas Oikonomides, « Leo VI's Legislation of 907 Forbidding Fourth Marriages. An Interpolation in the *Procheiros Nomos* (IV, 25–27) », *Dumbarton Oaks Papers* 30, 1976, p. 173–193.
33. Ainsi Diamantopoulos, *Τὸ δίκαιο τῆς μνηστείας* (cf. n. 31), p. 287–292, qui relève notamment, p. 287, n. 22, le principe selon lequel « l'inégalité de destin n'autorise pas le maintien de l'égalité issue des mariages » (ἡ τῆς τύχης ἀνισότης τὴν ἐκ τῶν γάμων ἰσότητα μὲνειν οὐ συγχωρεῖ).
34. Sur les concours de beauté à Byzance, voir en dernier lieu Warren Treadgold, « The Historicity of Imperial Bride-Shows », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 54, 2004, p. 39–52.
35. Cf. Dion C. Smythe, « Middle Byzantine Family Values and Anna Komnene's *Alexiad* », dans Lynda Garland (éd.), *Byzantine Women: Varieties of Experience, 800–1200* (Centre for Hellenic Studies, King's College London, Publications 8), Londres 2006, p. 125–139. Également, Jean-Claude Cheynet, *La société byzantine. L'apport des sceaux* 1 (Bilans de recherche 3.1), Paris 2008, ch. 5, p. 163–173 : « La patricienne à ceinture : une femme de qualité », notamment p. 163.
36. Ces filles « d'apparence remarquable » (τὴν ὄψιν διαπρεπεῖς), mais « d'origine insignifiante » (ἐξ ἀσήμων γενῶν), sont « élevées dans les logements impériaux » comme les « propres filles » des empereurs (ἐν τοῖς βασιλείοις ἐκτρέφοντες, ὡς θυγατέρας ἑαυτῶν) : cf. Jean Cantacuzène, *Histoire*, I, 39, éd. L. Schopen, I (Corpus scriptorum historiae byzantinae 20), Bonn 1828, p. 188, relevé par Frouke Schijjver, « The Court of Women in Early Palaiologan Byzantium (ca. 1260–1350) », *Byzantine and Modern Greek Studies* 42, 2018, p. 219–236, ici p. 225–226.

37. Voir en dernier lieu Judith Herrin, *Unrivalled Influence. Women and Empire in Byzantium*, Princeton, NJ, 2013, ch. 7, p. 161–193 : « The Imperial Feminine in Byzantium » ; ch. 10, p. 219–237 : « The Many Empresses of the Byzantine Court (and All Their Attendants) » ; Schrijver, « The Court of Women » (cf. n. 36). Sur la titulature des femmes, voir Cheynet, *La société byzantine*, ch. 6, p. 175–195 : « Le rôle des femmes de l'aristocratie d'après les sceaux ». Relevons d'ailleurs dans cette contribution une remarque fort suggestive pour notre point de vue, p. 175 : « D'autre part, la charge de *basileus* pouvait être assumée par une femme, au titre de régente [...], ou encore comme impératrice *autokratorissa* exerçant la plénitude du pouvoir [...]. Cette charge d'*autokratorissa* se distingue du titre de *basilissa*, conféré aux épouses des *basileis*, simple reflet de la fonction de leur époux ».
38. Sur cette dignité, voir Cheynet, *La société byzantine* (cf. n. 35), ch. 5, p. 163–173 : « Lapatricienne à ceinture : une femme de qualité ».
39. Schrijver, « The Court of Women » (cf. n. 36).
40. Georges Pachymérès, *Relations historiques*, VIII, 19, éd. et trad. fr. A. Failler (Corpus fontium historiae byzantinae XXIV/3), Paris 1999, p. 172. Passage signalé par Schrijver, « The Court of Women » (cf. n. 36).
41. Charles Barber, « The Imperial Panels at San Vitale: a Reconsideration », *Byzantine and Modern Greek Studies* 14, 1990, p. 19–43.
42. Sur l'usage plus général des voiles et rideaux à la cour byzantine, voir Maria Parani, « Mediating Presence: Curtains in Middle and Late Byzantine Imperial Ceremonial and Portraiture », *Byzantine and Modern Greek Studies* 42, 2018, p. 1–25; plus particulièrement, sur leur usage pour marquer le passage de l'espace privé à l'espace public, *ibid.*, p. 12.
43. Ainsi dans les *Responsa canoniques* de Timothée d'Alexandrie († 385), éd. Géorgios Rallès, Michaël Potlès, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, IV. *Οἱ θεῖοι καὶ ἱεροὶ κανόνες, αἱ κανονικαὶ ἐπιστολαὶ τῶν ἀγίων πατέρων*, p. 334–335. Voir également, Vassa Kontouma, « Women in Orthodoxy », dans Augustine Casiday (éd.), *The Orthodox Christian World*, London, New York 2012, p. 432–441, ici p. 438–439.
44. Voir ci-dessus, n. 21.
45. Herrin, *Unrivalled Influence* (cf. n. 37), ch. 3, p. 38–79 : « Women and the Faith in Icons in Early Christianity » ; ch. 13, p. 281–301 : « The Icon Corner in Medieval Byzantium ».
46. Voir ainsi Alexander Kazhdan, Alice-Mary Talbot, « Women and Iconoclasm », *Byzantinische Zeitschrift* 84–85, 1992, p. 391–408.
47. Brigitte Pitarakis, « Female Piety in Context: Understanding Developments in Private Devotional Practices », dans Maria Vassilaki (éd.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Londres, 2005, p. 153–166.
48. Lc 1, 26–38.
49. Lc 1, 39–45.
50. Sur le culte d'Anne, voir Eirini Panou, *The Cult of St Anna in Byzantium* (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 24), Birmingham, Londres 2018.
51. Alice-Mary Talbot, « The Devotional Life of Laywomen », dans Derek Krueger (éd.), *Byzantine Christianity* (A People's History of Christianity 3), Minneapolis, MN, 2006, p. 201–220.
52. Cité par Jean Gouillard, « La femme de qualité dans les Lettres de Théodore Stoudite », dans XVI. Internationaler Byzantinistenkongress (Wien, 4–9 Oktober 1981), *Akten II/2 = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/2, Vienne 1982, p. 445–452.
53. Ces aspects du quotidien des femmes byzantines n'ont pas encore été suffisamment explorés, les sources étant par ailleurs très rares. Voir cependant Béatrice Caseau, *Nourritures terrestres, nourritures célestes. La culture alimentaire à Byzance* (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 46), Paris 2015, p. 87–97 (eulogies et colybes) ; p. 106–107 (prospores).
54. Cf. Raymond Janin, « Les processions religieuses à Byzance », *Revue des études byzantines* 24, 1966, p. 69–88.
55. Sur ces pratiques, voir plus généralement Talbot, « The Devotional » Life (cf. n. 51).
56. Anna Kartsonis, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton, NJ, 1986. Voir également le

- compte-rendu qu'en donne Suzy Dufrenne dans *Cahiers de civilisation médiévale* 144, 1993, p. 406–410.
57. Voir https://en.wikipedia.org/wiki/Chora_Church#/media/File:Chora_Church_Constantinople_2007_01_3.jpg
58. Gn 5, 2 et Gn 1, 27.
59. Ἰωακείμ καὶ Ἄννα ὀνειδισμοῦ ἀτεκνίας, καὶ Ἀδὰμ καὶ Εὐὰ, ἐκ τῆς φθορᾶς τοῦ θανάτου, ἠλευθερώθησαν, Ἄχραντε, ἐν τῇ ἀγία γεννήσει σου = *Kontakion* chanté le 8 septembre. Voir Henrica Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae*, II (Studi e Testi 212), Cité du Vatican 1961, p. 241.
60. Ms. *Vatican gr.* 1613 (10^e s.), p. 229 : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613/0251
61. Hb 13, 4.
62. Théodore Balsamon (ca 1140–ca 1195), *Diagnôsis*, éd. Rallès, Potlès, *Σύνταγμα* IV (cf. n. 43), p. 556–564.
63. Mc 1, 6–8.
64. Nous avons vu plus haut (n. 15), que le thème de la consubstantialité d'Adam et Ève était parfois abordé dans la théologie. Dans ce texte de Balsamon, nous rencontrons un prolongement presque unique de cette thématique, avec l'introduction de l'idée que cette consubstantialité se manifeste à travers les deux hypostases d'Adam et Ève, par parallélisme avec le mode d'existence de la Trinité (une nature en trois hypostases consubstantielles).
65. Balsamon, *Diagnôsis* (cf. n. 62), p. 561–562.
66. Cf. Jn 2, 1.
67. Ps 50, 5.
68. Hb 13, 4.
69. Mt 18, 20 et Rm 16, 5.
70. Mt 18, 20.
71. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 10 : *Patrologia graeca* 8, 1169B.
72. Eph 5, 32.
73. Gn 2, 24 et d'ailleurs reprise dans Mt 19, 4.
74. Eph 5, 32.
75. Eph 5, 25.
76. Jean Chrysostome, Homélie XX, 4, *Sur l'Épître aux Éphésiens* : *Patrologia graeca* 62, 140. Voir également ci-dessus, n. 15, à propos de la « consubstantialité » de la tête et du corps.
77. Eph 5, 32.
78. Nicodème l'Hagiorite, *Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν*, III, Venise 1803, p. 24–36. Trad. fr. du texte complet de ce sermon par Vassa Conticello, dans Carmelo Giuseppe Conticello, Vassa Conticello (éds), *La Théologie byzantine et sa tradition* II (Corpus christianorum), Turnhout 2002, p. 979–997.
79. Cf. *Συνταγματίον περὶ τῶν ὀφικίων, κληρικῶν καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἁγίας Ἐκκλησίας καὶ τῆς σημασίας αὐτῶν*, éd. Chrysanthé de Jérusalem, Tergoviste 1715. — Job Getcha, dans une série de conférences données en 2018 à l'École pratique des hautes études (Paris) sur notre invitation, a présenté ce texte encore peu connu. À ce sujet, on consultera son rapport dans *l'Annuaire de l'EPHE, Sciences religieuses* 126, 2019. Sur l'auteur de l'opuscule, voir aussi Sophrone Pétridès, « Le moine Job », *Échos d'Orient* 15, 1912, p. 40–48.
80. *Ibidem*, p. ρκδ', ρκς'.
81. *Ibidem*, p. ρκε'.
82. *Ibidem*, p. ρκε'.
83. *Ibidem*, p. ρκζ'.
84. *Ibidem*, p. ρλ'.
85. *Ibidem*, p. ρλα'.
86. *Ibidem*, p. ρλ' : Καὶ τρόπος, ἡ τῆς γαμικῆς ἱερουργίας εὐχή, σὺν τοῖς στεφάνοις, καὶ τῷ φιλήματι, καὶ τῷ κοινῷ ποτηρίῳ, καὶ τοῖς λοιποῖς. — Rappelons l'essentiel de cette cérémonie, qui est composée de deux parties : les fiançailles, lors desquelles les fiancés échangent leurs alliances au nom de la Trinité, à la lumière de cierges signifiant qu'ils sont présents dans la lumière du Christ ; le couronnement, comportant (1) trois prières (invocation au Seigneur pour qu'il soit présent à la célébration comme aux noces de Cana, invocation à la Croix de sainte Hélène accompagnée d'une

prière pour l'union des époux selon l'âme et selon le corps, prière pour la concorde et la fertilité du couple) ; (2) l'échange des couronnes, qui symbolisent la fidélité et la responsabilité, mais aussi l'ascèse et le « martyr » dans le mariage ; (3) deux lectures, à savoir Eph 5, 20–33 et Jn 2, 1–11 ; (4) le partage de la coupe commune ; enfin (5) la ronde d'Isaïe, hymne à la joie, car le Royaume du Christ est arrivé. On notera par ailleurs que le baiser dont parle Job Hamartolos n'est pas intégré à l'office : traditionnellement, il tient lieu d'engagement entre les fiancés au moment où est passé le contrat (oral ou écrit).

87. C'est-à-dire de l'état monastique.

88. Cf. Lc 20, 25.

89. Lc 12, 42.

90. *Συνταγματίον περί τῶν ὀφφικίων* (cf. n. 79), p. ρλγ'–ρλδ'.

91. Voir ci-dessus n. 52.

92. Gn 4, 1.

93. Gn 4, 1.

94. « La femme vit que l'arbre était [...] désirable pour acquérir le discernement. Elle prit de son fruit, et en mangea. Elle en donna aussi à son mari qui était avec elle, et ils en mangèrent ».