



HAL
open science

Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec

Stavros Perentidis

► **To cite this version:**

Stavros Perentidis. Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec : Quatre études d'anthropologie historique et juridique. Presses universitaires de la Méditerranée, 166 p., 2002, Grécité, 2-84269-533-X. hal-03277824

HAL Id: hal-03277824

<https://hal.science/hal-03277824>

Submitted on 5 Jul 2021

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.

**PRATIQUES DE MARIAGE
ET NUANCES DE CONTINUITÉ
DANS LE MONDE GREC**

Du même auteur:

Théodose Zygomalas et sa Paraphrase de la Synopsis minor
(1994, aux Éditions Ant. N. Sakkoulas, Athènes)

STAVROS PERENTIDIS

**PRATIQUES DE MARIAGE
ET NUANCES DE CONTINUITÉ
DANS LE MONDE GREC**

**QUATRE ÉTUDES D'ANTHROPOLOGIE
HISTORIQUE ET JURIDIQUE**

**PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ
PAUL-VALÉRY MONTPELLIER III
2002**

**Pour Vana
ma femme**

ή γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία
ARISTOTE (Polit. 1280b33)

AVANT - PROPOS

Sensible à la question de la continuité de l'Hellénisme, la série «Grécité» accueille, dans son troisième volume, la question posée par Stavros Perentidis sur le rôle des rituels nuptiaux durant l'Antiquité païenne et sur leur survie dans le monde grec christianisé. Dans toutes les sociétés humaines, loin de l'acribie législative qui concerne plutôt la logique judiciaire et moins les pratiques traditionnelles, la conclusion du lien marital ne saurait être dissociée de l'accomplissement de certains rites de passage. Nous suivons ainsi l'importance de l'enlèvement du voile de la mariée dans le monde grec païen, tout comme la polémique de l'Église ancienne sur le «vrai sens» du port du voile, enfin la signification byzantine du prix de la virginité et le remplacement définitif du dévoilement par la couronne nuptiale. On ne s'y attend pas à une réponse sèche, positive ou négative, mais à une analyse des circonstances et des nuances de continuité ou de rupture. Car, en fin de compte, il n'y a pas de rupture sans continuités, ni continuité sans ruptures.

C'est bien ce que l'auteur présente dans la première partie de son étude, qui renvoie à une Anthropologie du voile nuptial dans le monde grec avant et après le christianisme. Étudiant les significations explicites et implicites et les symboles de ces rites, nécessaires à la construction de ses modèles, S. Perentidis discute à fond les éléments qui construisent ses interprétations. Ainsi, ce travail examine le rituel ancien et la mentalité byzantine avec les outils méthodologiques et la rigueur de chaque discipline appropriée, pour répondre à des questions de détail au sujet du mariage dans l'Athènes classique, que sur les institutions byzantines, sa spécialité. L'analyse du modèle païen et l'examen des objections chrétiennes conduit à la conclusion d'une rupture. La cérémonie du couronnement nuptial remplacera définitivement les anakalyptèria, le rite païen de la découverte en public du visage de la mariée. Toutefois, la discussion autour des idéologies qui changent plus rapidement que les consciences sur la nécessité d'une pratique ancienne ont toujours fasciné et fascineront les historiens de la continuité de l'Hellénisme. Aussi, dans le champ des pratiques nuptiales les mentalités persistent-elles pour la continuité. Un mariage nouveau est un fait familial et social considérable, ainsi les rites

AVERTISSEMENT

propitiatoires traditionnels de la religion ancienne continueront à assurer la fécondité et à donner le bon augure, même si la doctrine de la foi nouvelle s'y oppose avec ardeur.

Dans la seconde unité du volume, l'auteur prend le parti de traiter d'une rupture pure et simple. La polyandrie spartiate ne saurait survivre au christianisme et à sa doctrine de la monogamie. En plus, dans l'histoire du mariage grec, cette déviance institutionnalisée du monopole du mari sur la sexualité de la femme tient une place à part. Toutefois, elle constitue un phénomène très important pour l'anthropologie du mariage et de la vie maritale. À ce titre elle méritait un examen approfondi. S. Perentidis se sert de la réflexion anthropologique contemporaine pour en fournir sa propre aux disciplines intéressées.

Marie-Paule MASSON.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Avertissement</i>	p. XI.	
I. ANTHROPOLOGIE DU VOILE NUPTIAL ET NUANCES DE CONTINUITÉ ET DE RUPTURE		p. 1.
1 <i>Apaulia - epaulia - anakalyptèria</i> : Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux.....	p. 3.	
2 Saint Jean Chrysostome défenseur des pratiques nuptiales païennes ?.....	p. 39.	
3 Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance: continuité ou rupture ?.....	p. 52.	
II. UNE RUPTURE: LA POLYANDRIE.....		p. 77.
4 Réflexions sur la polyandrie à Sparte dans l'Antiquité	p. 79.	
Références bibliographiques.....	p. 115.	
Glossaire des termes techniques.....	p. 129.	
Index.....	p. 135.	

AVERTISSEMENT

Les études réunies ici émanent du même projet de recherche qui examinait la constitution du lien marital dans le monde grec –aussi bien païen que christianisé– d'un point de vue d'anthropologie historique et juridique. Par conséquent, elles portent pour l'essentiel sur le rôle que jouait le voile nuptial et le rite du dévoilement de la mariée. Aussi l'étude 4 semble-t-elle s'éloigner de cette thématique. En vérité, elle reste bien dans le domaine de l'anthropologie du mariage en pays grec, puisqu'elle traite de la polyandrie, une forme de polygamie: le terme «mariage» désigne aussi bien le mode de conclusion que l'union maritale elle-même¹.

Les travaux 1, 3 et 4 ont déjà été publiés séparément, entre 1993 et 1997, dans des volumes qui imposaient des normes typographiques et des principes de publication plus ou moins différents. Sans modifier leur structure d'origine, j'ai essayé de les uniformiser. À cette occasion des additions bibliographiques et des mises à jour ont été opérées, mais aussi des analyses et des discussions nouvelles. Ce remaniement a abouti à une seconde édition augmentée pour chacune d'elles. De même, des doubles emplois ont été écartés, et des renvois internes ajoutés. D'autre part, j'ai pris le parti de les placer non dans l'ordre chronologique de leur publication, mais suivant la période historique à laquelle elles se réfèrent, à l'intérieur de la thématique qui les concerne.

Dans la première partie, trois études traitent d'une façon diachronique de la continuité du rituel du voile nuptial: dans l'Athènes classique (étude 1), chez Jean Chrysostome au IV^e siècle après J.C. (2), et dans le monde byzantin (3). L'on essaie d'abord d'établir le bon ordre des trois jours des festivités nuptiales chez les Athéniens et d'y voir les implications symboliques dans l'imaginaire collectif et dans les mentalités; ici sont examinées les racines de la pratique du dévoilement de la mariée. Suit la période intermédiaire, pendant laquelle la foi chrétienne n'excluait pas encore la pratique des rites ancestraux, tels les invocations du nom d'Aphrodite, par les ouailles de saint Jean Chrysostome! Selon lui, le voile de la mariée doit ainsi devenir un symbole différent, en vue d'assumer dorénavant un rôle d'instrument de piété et d'invisibilité dans un autre contexte idéologique; l'inspiration biblique devra donc supplanter les références à la mythologie traditionnelle. Enfin, pendant la

¹ «Aussi bien l'œuvre que la cérémonie (s'appellent) mariage»: «καὶ τὸ μὲν ἔργον ὁμοῦ καὶ ἡ ἑορτὴ γάμος» (POLLUX 3.38).

AVERTISSEMENT

période byzantine, il s'avère que le sens ancien du dévoilement de la mariée semble avoir été oublié dans les consciences et les mentalités. Toutes ces nuances forment ici la première unité (I), alors que dans la seconde, la rupture est nette (II). Aussi la disparition de la polyandrie –un phénomène anthropologique très rare, jamais examiné sur le sol européen– est-elle définitive.

* * *

Plus précisément: avec la première étude (unité I), la découverte, dans les nouveaux fragments du Lexique de Photius, de la définition latente d'apaulia, en tant que premier jour de l'ensemble des rites, nous a permis d'établir l'ordre original de ces rites dans la procédure complexe de la dation de la mariée (ekdosis). Aussi, les epaulia, rite du deuxième jour, sont maintenant définis comme la cérémonie inverse de la précédente, sans toutefois pouvoir encore nouer le lien nuptial. Dans les deux cas l'on note une symétrie des rôles des futurs époux et de leurs partenaires au rite: la fille et le garçon aux deux parents vivants (amphithalès). Pour que le lien marital soit parfait, il faudra attendre aussi la célébration, pendant le troisième jour, du rite d'enlèvement du voile nuptial, ce qui marque l'intégration de la nouvelle personne (la mariée) dans la famille. Ce rite est ainsi reconnu comme la phase cruciale et constitutive du mariage. De cette façon, est établi l'ordre des rituels et leur importance à la construction de la nouvelle cellule sociale qu'est le couple légitime. Parallèlement, sont définies les implications des dons qui correspondent à chaque phase. La création d'un lien conjugal nécessite-t-elle l'ensemble de célébrations, ce qui fait du mariage athénien une procédure d'accès par étapes, et non une formation en un seul temps, comme le mariage chrétien. Ce détail explique l'incertitude de la recherche contemporaine au sujet de la nature des rituels. À l'appui de cette interprétation historique et anthropologique vient l'examen des sources philologiques et iconographiques.

Passons à la seconde étude. La préoccupation d'un orateur ecclésiastique célèbre face au problème de la survivance des pratiques païennes, lors de la célébration du mariage par ses fidèles, reste au centre de la question des survivances. Aussi devait-on rompre la continuité avec la tradition ancestrale et avec ces pratiques idolâtriques de l'appel érotique lors du passage de la mariée à la maison du mari, avec des chants à Aphrodite. Dans ce sens, Chrysostome cherchera un ersatz du symbole principal du mariage, qu'était alors le voile nuptial et son enlèvement. Il a cherché son inspiration dans la tradition biblique. Il a emprunté au mariage de Rebecca, où le port du voile devait impliquer la vertu féminine (la discrétion, la piété, la continence). Il l'entend donc comme la manifestation symbolique de la maîtrise du désir corporel. Ainsi, il l'inscrit dans le registre de l'idéologie nouvelle autour du combat entre la chair et le spirituel. Désormais, le visage voilé exprimera la piété de la femme. Aussi, la phase cruciale pour la constitution du lien marital deviendra-t-elle l'échange des couronnes nuptiales –un trophée pour la chasteté chrétienne et la virginité, en tant que vertu morale– au détriment du rôle jadis attribué au

AVERTISSEMENT

dévoilement païen. C'est la période intermédiaire entre le paganisme et la religion nouvelle, entre les implications anciennes qui doivent disparaître et le nouveau symbolisme qui doit être imposé.

La période byzantine est marquée par l'oubli non seulement du sens implicite, mais aussi de l'importance constitutive du dévoilement de la mariée. Dans la troisième étude, l'on cherche à définir les nuances de la rupture autour de la pratique du voile nuptial. Aussi les sources iconographiques représentent-elles la mariée une couronne sur la tête, soit un symbole nouveau de son passage à l'état de femme mariée. Le don nuptial porte dorénavant le nom théôretron, une institution nouvelle, dans le sens de prix de la virginité. Mais, il devient clair, qu'en réalité il n'est point considéré comme la récompense d'une vertu chrétienne (la chasteté avant le mariage), mais il fonctionnait plutôt comme une présomption juridique. Si la femme venait en premières noces, le théôretron lui était dû au pro rata du montant de sa dot. Enfin, une analyse philologique nous révèle que l'identification des anakalyptèria avec les epaulia et les théôretra dans l'extrait connu d'Harpocraton (II^e siècle de notre ère) ne saurait être qu'une contamination byzantine du texte, qui remonte au philologue Manuel Moschopoulos. Cette identification est à coup sûr arbitraire et gratuite.

L'analyse de la polyandrie à Sparte ne saurait que constituer une section à part (unité II). Ce phénomène exceptionnel disparaît sans survivance, le christianisme ne lui reconnaîtra pas le droit de cité dans le monde où domine cette morale nouvelle. Nous avons ici une rupture sans nuances. En effet, dans cette société de guerriers, menacée par une classe de vaincus, majoritaire en nombre, le problème démographique aigu a conduit à des mesures institutionnalisées très intéressantes pour la réflexion anthropologique de nos jours. Aussi les divergences par rapport au modèle monogame athénien et chrétien du point de vue du partage du lit conjugal et du toit familial sont-elles analysées ici. Cet examen porte également sur l'exercice de l'autorité paternelle, et le rôle éventuel de celui qui n'est pas le géniteur naturel de l'enfant, mais le mari primaire de la mère. Notre approche anthropologique examine ensuite la forme adelphique de la polyandrie spartiate. La comparaison avec d'autres sociétés, non européennes, où cette institution est attestée (Tibet, Guayaki du Paraguay, Lele du Kasai etc.), servira de moyen de réflexion pour construire le modèle spartiate.

* * *

Une précision pour le lecteur: après l'achèvement du présent volume, est sorti, en avril 1999, le livre attendu d'A.-M. Vérilhac et C. Vial², dont la fin de rédaction est datée du 31 octobre 1996. Après son étude, j'ai jugé qu'il n'y avait rien à changer

² A.-M. VÉRILHAC / C. VIAL, Le mariage grec du VI^e siècle av. J.C. à l'époque d'Auguste, Athènes et Paris: École Française d'Athènes, 1998 [Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément 32].

AVERTISSEMENT

dans mon texte. La relecture des sources et le nouvel examen de la question que je propose ici n'est pas incompatible avec ce livre récent.

* * *

Avant de clore, je dois reconnaître ma grande redevance à l'égard de Marie-Paule Masson, vice-présidente de l'Université Paul-Valéry Montpellier III et directrice de la série «Grécité», très sensible à l'immense question de la continuité dans l'Histoire de l'Hellénisme. Je suis également reconnaissant à l'Université Paul-Valéry Montpellier III, et plus particulièrement à son Centre d'Études et de Recherches sur les Civilisations Antiques de la Méditerranée, à son Centre des Recherches Néohelléniques, et surtout à son Conseil Scientifique, d'avoir accepté le financement de la présente parution. Je remercie, aussi, le Service des Publications de cette même Université d'avoir accueilli ce travail dans son programme d'éditions.

Le 31 mars 1999.

S. P.

I.

Anthropologie du voile nuptial et nuances de continuité et de rupture

**APAULIA - EPAULIA - ANAKALYPTÈRIA:
DÉFINITION ET FONCTION DES RITES
ET DES DONS NUPTIAUX***

Si c'est avec raison que l'on s'était penché du côté de l'*engyè* et de l'*ekdosis* pour examiner la structure juridique du mariage grec¹, il semble toutefois curieux que le rôle des rituels dans la constitution du lien marital soit négligé. Ainsi cette étude vise-t-elle deux objectifs. *Primo*: Avant tout définir ces rituels, ce qui signifie définir les concepts et les mentalités sur lesquels repose la réalité juridique qui les concerne; cela nous a conduit à la révision sur plus d'un point de l'opinion généralement admise à leur sujet. *Secundo*: Étudier leur rôle dans la constitution du lien marital par l'examen de leur rapport avec l'*ekdosis*. Une précision concernant la provenance des sources: le matériel réuni et exploité ici émane pour l'essentiel de l'Attique et des Cyclades (ou il renvoie à cette aire, ce qui revient au même), nous orientant ainsi vers les structures des cultures juridiques du monde ionien. La référence aux institutions doriennes est sporadique et ne permet pas de former une opinion pour ces sociétés. Ces sources remontent jusqu'à la période archaïque, mais elles se réfèrent à des pratiques et à des concepts à coup sûr plus anciens. Enfin pour l'époque hellénistique, nous puisons dans des sources à caractère principalement philologique, notamment chez les lexicographes dont les écrits portent sur des périodes antérieures, bien que pour certains cas la survie de ces concepts dans la vie quotidienne de l'époque tardive soit manifeste. Mais passons à l'examen de la question.

* [Une première version de ce texte a été publiée dans *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1.-5. September 1995)* herausgegeben von Gerhard THÜR und Julie VÉLISSAROPOULOS-KARAKOSTAS, Cologne-Weimar-Vienne, 1997, p. 179-204].

¹Sur la question, lire l'étude fondamentale de MODRZEJEWSKI, La structure juridique du mariage grec, p. 41 et 43. La liste des ouvrages utilisés, *infra*, p. 115 sqq.

Premier document que l'on invoquera ici est le récit célèbre du mariage de Cydippè, raconté par le poète Callimaque de Cyrène qui vécut au III^e siècle avant notre ère. Voilà de quoi il s'agit. Originaire de Naxos, Cydippè avait été promise par son père à un homme et les préparatifs du mariage avaient déjà commencé. Suivons ici l'extrait du texte.

«ἤδη καὶ κούρω παρθένος εὐνάσατο, | τέθμιον ὡς ἐκέλευε προνούμφιον ὕπνον ἰαῦσαι | ἄρσενι τὴν τάλιν παιδί σὺν ἀμφιθαλεῖ»².

«La vierge avait déjà couché avec le jeune garçon, conformément à la prescription qui impose à la fille nubile ce sommeil pré-nuptial avec un enfant mâle dont les deux parents sont en vie».

Mais elle s'était déjà engagée envers un autre jeune homme, dont le nom fut Acontios, originaire de Céos³. L'approche du mariage avait rendu la jeune fille gravement malade, au point même de mourir, ce qui ajourna la réalisation deux fois déjà; sa fièvre durait sept mois. La troisième tentative produit les mêmes symptômes chez la fille et l'oracle de Delphes révéla au père cet engagement de Cydippè à l'égard d'Acontios, juré au nom d'Artémis, et que celle-là empêchait le mariage. De retour à Naxos, le père demanda à sa fille ce qu'elle a; elle s'est empressée de lui avouer son petit secret, et la voilà d'un coup guérie. Nous arrivons ainsi au *happy end* puisque le mariage avec Acontios sera enfin réalisé. C'est une belle histoire qui a connu une large diffusion dans le monde grec; son motif a été repris par Nicandre et ensuite par Antoninus Libéralis⁴. Ce rite est en effet connu et une définition figure déjà chez Pollux, toutefois sans référence à Naxos, ni à Callimaque. Pollux rapporte qu'en ce jour, *apaulia* ou *epaulia* –car, dans ce passage, l'on constate une incertitude et une imprécision– «une enfant dont les deux parents sont en vie couchera avec le marié dans la maison du beau-père, et un enfant mâle avec la mariée dans la maison du mari». L'état du texte de ce passage de Pollux⁵ est assez éloquent pour expliquer cette incertitude:

«προαυλία δ' ἢ πρὸ τῶν γάμων ἡμέρα καὶ ἢ μετὰ τοὺς γάμους ἐπαυλία. ἀπαυλία δ' ἐν ἧ ὁ νυμφίος εἰς τοῦ πενθεροῦ ἀπαυλίζεται ἀπὸ τῆς νύμφης. οἱ δὲ καὶ τὰ διδόμενα δῶρα τῇ νύμφῃ καλοῦσιν ἐπαύλια. ἢ δ' ἀπαυλιστηρία χλανὶς ἀπὸ τῆς νύμφης ἐν τοῖς ἀπαυλίοις τῷ νυμφίῳ πέμπεται. καὶ τῷ μὲν νυμφίῳ τότε ἐν τοῦ πενθεροῦ παιδίον ἀμφιθαλὲς θῆλυ συγκατακλίνεται, τῇ δὲ νύμφῃ ἐν τοῦ γαμβροῦ ἄρρεν».

²*Aetia*, fr. 75 (=9 Pf.¹), d'après le *P. Oxy.* 1011, fol. 1v: *Callimachus* (éd. PFEIFFER), I, Oxonii 1959, 77. Consulter les articles mentionnés, *infra*, dans ma note 7.

³Sur ce mythe lire TRIOMPHE, *Le lion, la vierge et le miel*, p. 111 sqq., et en tout dernier lieu LÉVÊQUE, Kéos, l'imaginaire d'une Cyclade, p. 68 sqq.

⁴ANTONINUS LIBÉRALIS, *Les métamorphoses* 1 (éd. PPATHOMOPOULOS). Le récit de Ctésylla ressemble beaucoup à l'histoire de Cydippè, sauf qu'à la fin la jeune protagoniste meurt pour avoir parjuré son serment. Tous les deux appartiennent au cycle de Céos: cf. LÉVÊQUE, Kéos, l'imaginaire d'une Cyclade, *loc. cit.* D'ailleurs, il y a dans le texte d'Antoninus Libéralis une référence expresse au récit de Cydippè et d'Acontios.

⁵POLLUX, 3. 39-40 (éd. BETHE).

Il est clair qu'avec cette lecture l'on ne peut que confondre «*apaulia*» et «*epaulia*». Évidemment, nous avons une construction textuelle assez curieuse, pour ne pas parler de passage transmis avec difficultés⁶. Cette difficulté avait été déjà notée par les éditeurs du *Thesaurus* d'Henri Estienne⁷. Il est clair toutefois que ces diverses phrases, courtes et entrecroisées sans ordre, portent sur trois points:

1. Sur les noms des jours,
2. sur la description des rites *apaulia* et *epaulia*, définissant chaque sommeil rituel avec un enfant de sexe opposé et le lieu de sa célébration, et
3. enfin, sur les dons qui correspondent à chaque rite: respectivement ἀπαυλιστηρία χλανίς pour le marié, ἐπαύλια δῶρα pour la *nymphe*.

La même confusion est constatée chez Hésychius, mais son extrait est conservé dans un texte à coup sûr corrompu et lacunaire, ce qui infirme l'identification qui repose sur ce passage non fiable du point de vue philologique⁸. Toutefois, la discussion entamée au début de notre siècle autour de ces deux notions, *apaulia* et *epaulia*, semble conduire, ne serait-ce qu'avec hésitation, à la déduction qu'il s'agit bien de deux rites distincts⁹.

Mais à ce sujet nous disposons maintenant d'une nouvelle information, provenant de la partie du *Lexique* de Photius qui a été découverte récemment dans le *codex Zavordensis*. L'ancienne édition de Naber ne donne pas la totalité de la lettre *alpha*; c'est la raison pour la quelle cette indication de Photius sur les *apaulia* restait jusqu'à présent ignorée. Suivant ce nouveau témoignage –certes tardif, mais fiable puisqu'il se réfère à une source disparue– «ἀπαυλία [*scil.* ἡμέρα] est appelé le premier jour des noces, pendant lequel la *nymphe*, après avoir été donnée au marié, s'éloigne de la maison paternelle»:

«λέγεται ἀπαυλία ἡ πρώτη τῶν γάμων ἡμέρα ἐν ἣ ἡ νύμφη παραδοθεῖσα τῷ νυμφίῳ τῆς πατρῶας οἰκίας ἀπαυλίζεται»¹⁰.

⁶Sur la tradition du texte de Pollux et sa fiabilité lire KATZOUROS, Pollux et la «Δίκη συνθηκῶν παραβάσεως», p. 197 sqq.

⁷*Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης, sub verbo* «Αὐλή», dans l'édition HASE / DINDORF / DINDORF, III, col. 1227 sqq.

⁸*Sub verbo* «ἀπαύλια»: «ἀπαύλια καὶ ἐπαύλια· διχῶς λέγεται ἡμέρα, ἐν ἣ <πρῶτον> ἐπαυλίζεται τῷ ἀνδρὶ ἢ νύμφῃ» (éd. LATTE). Dans l'ancienne édition de SCHMIDT, I, p. 229, la lacune est bien indiquée ! Une omission de phrase dans la tradition du texte peut bien être expliquée par l'*homæoteleuton*: ἀ]παύλια ... ἐ]παύλια.

⁹STUART, *The Prenuptial Rite in the New Callimachus*, p. 302 sqq. (en particulier 305 sqq). Et BONNER, *The Prenuptial Rite in the Aetia of Callimachus*, p.405 sqq. Lire aussi PUECH, Akontios et Kydippé, p. 360 sqq. et KUIPER, *Le mariage de Cydippé. Étude sur le rite pré-nuptial de Naxos*, p. 318 sqq. Enfin, SAMMTER, *Ein naxischer Hochzeitsbrauch*, p. 90 sqq.

¹⁰*Photii patr. Lexicon, sub verbo* (éd. THEODORIDIS, I, 217, N° 2287).

Ici le sens du verbe «ἀπαυλίζεσθαι» me semble plus évident que chez Pollux, selon qui «ἀπαυλία δ' ἐν ἧ ὁ νυμφίος εἰς τοῦ πενθεροῦ ἀπαυλίζεται ἀπὸ τῆς νόμφης». Les mots «ἀπὸ τῆς νόμφης» me semblent une transposition ou itération de copiste, puisqu'ils se trouvent dans un contexte intelligible aussitôt après¹¹.

La tradition de ce passage de Pollux préoccupe la recherche depuis longtemps déjà, et l'on arrive à identifier à tort les *apaulia* avec les *epaulia*. C'est la présence du mot «*proaulia*» qui avait induit en erreur, du fait que cette précision de Photius n'était pas connue. Je pense, toutefois, que la difficulté peut être levée si nous dissociions dans l'extrait de Pollux le verbe «ἀπαυλίζεσθαι» de l'expression «ἀπὸ τῆς νόμφης». Par ailleurs, nous devons distinguer le cas où il faut le traduire par «loger [ou dormir] loin» comme chez Denis d'Halicarnasse¹², du cas où la source se réfère concrètement à cette pratique nuptiale; l'on devra alors traduire par: «coucher rituellement avec la fillette dont les deux parents sont en vie, chez le père de la mariée», ou même «célébrer les *apaulia*», toujours en parlant du *nymphios* bien entendu.

Ce rite devait donc être accompli lors du premier jour des *gamoi*. Selon le célèbre fragment cosmologique de Phérécyde de Syros, le mariage devait durer trois jours¹³ et se terminer par les *anakalyptèria*. Ainsi devait-il être non seulement au temps de Phérécyde, c'est-à-dire au VI^e siècle avant notre ère. Les lexicographes aussi parlent d'une durée qui s'étend sur plusieurs jours, bien qu'ils donnent leur témoignage pendant l'époque alexandrine tardive, celle-là marquée par un brassage et un certain relâchement dans l'observation des pratiques. D'ailleurs, Hésychius parle bien du troisième jour consacré aux *anakalyptèria*: «*anakalyptèrion*: quand ils font sortir la mariée pour la première fois, lors du troisième jour»¹⁴.

Je ne sais pas donc à quel titre nos contemporains interprètent la phrase «ἡ ἐχομένη ἡμέρα τῶν γάμων»¹⁵ par le jour qui suit le mariage, c'est-à-dire après la

¹¹«ἡ δ' ἀπαυλιστηρία χλανὶς ἀπὸ τῆς νόμφης ἐν τοῖς ἀπαυλίοις τῷ νυμφίῳ πέμπεται»: POLLUX 3.40.

¹²«περιγέγραπται γὰρ αὐτῶν τὸ κράτος τοῖς τεύχεσι, καὶ οὐδὲ ἀπαυλισθῆναι τῆς πόλεως αὐτοῖς θέμις»: DENYS D'HALICARNASSE 8.87 (éd. JACOBY).

¹³«κἀπειδὴ τρίτη ἡμέρη γίνεται τῷ γάμῳ» (éd. DIELS / KRANZ). Également KIRK / RAVEN / SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, p. 60 sqq. J'ai utilisé l'excellente édition de SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, 50 sqq., avec son commentaire (également, à la p. 165 sqq.: le texte établi selon les règles d'édition des papyrus, enfin en frontispice: la photo du papyrus avec l'extrait). Voir aussi, *infra*, p. 26 sqq. et p. 53.

¹⁴«ἀνακαλυπτῆριον· ὅτε τὴν νόμφην πρῶτον ἐξάγουσιν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ»: *Hesychii Alexandrini Lexicon, sub verbo «ἀνακαλυπτῆριον»* (éd. LATTE). Dans un manuscrit, il est ajouté «τοῦ θαλάμου» avant τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.

¹⁵Par exemple: *Etymologicum Magnum, sub verbo «ἐπαύλια»* (éd. GAISFORD, 354). Également, *Souda, sub verbo* (éd. ADLER, N° E 1990). Également: EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Comment. ad Homeri Iliadem ad Ω 34* (éd. VAN DER VALK, IV, p. 865). Toutefois, les deux premières sources donnent aussi l'indication «δευτέρα ἡμέρα τῶν γάμων».

formation du lien marital, jour auquel L. Deubner situe la présentation des *epaulia* [*scil. dôra*], les dons offerts par les parents au jeune couple¹⁶. Il est évident que le savant archéologue a été induit en erreur par la mentalité de la tradition germanique, laquelle place ce genre de don après la première consommation du mariage. C'est bien la raison pour laquelle A. Brueckner est conduit jusqu'à la traduction du terme *epaulia* par «Morgengabe»¹⁷, ce qui signifie l'identification expresse (et arbitraire) de ces deux institutions. Il est facile de saisir, par la suite, comment nous sommes arrivés à la diffusion de cette erreur. Nous devons l'avouer: employer le terme équivalent d'une tradition institutionnelle dans un contexte d'une autre culture juridique, qui lui est étranger, présente aux yeux de l'historien l'apparence avantageuse de la commodité dans l'expression. Néanmoins, aujourd'hui nous devons appliquer ces termes avec toute la rigueur conceptuelle, car ces erreurs et inexactitudes se reproduisent et se perpétuent sans fin.

Ainsi cette identification des dons nuptiaux (ἐπαύλια grecs et *Morgengabe*¹⁸ germanique) par l'emploi *in extenso* du même terme, implique-t-elle aussi l'identité des rituels, ce qui ne correspond pas à la réalité. Celui-ci du *Morgengabe* comporterait le constat anatomique et, par ce moyen, le passage au statut de femme¹⁹, alors que les *epaulia* constituent un des rites de seuil, préparatoire à l'accès final au nouveau statut²⁰. Mais ce concept «fonctionnel» du *Morgengabe* (ou *morning-gift*) est inconnu de la mentalité attique, et les *epaulia* appartiennent à coup sûr au cycle rituel d'avant la conclusion du lien marital. Le récit de Callimaque, de quatre à cinq siècles plus ancien que Pollux, nous en fournit la preuve. Et pour raccommo-der la situation, Deubner se voit maintenant dans l'obligation de reconnaître que ce sommeil rituel pré-nuptial, ce *pronymphios hypnos* de la *nymphè*

¹⁶DEUBNER, ΕΠΑΥΛΙΑ, p. 148: «Die ἐπαύλια sind also der zweite Hochzeitsfesttag, der Tag nach der Brautnacht».

¹⁷BRUECKNER, *Anakalypteria*, p. 14: «Da stellten sich der Vater des Bräutigams und die Familie ein und brachten die Epaulia, die wir als Morgengaben übersetzen können». Voilà comment fait-on pour donner le même nom à deux notions différentes dans l'espace et dans le temps. Et il récidive plus tard, *in IDEM*, *Athenische Hochzeitsgeschenke*, p. 79 sqq. (91 sqq.), où il renvoie pour l'analyse des sources à Deubner, lequel reste pourtant plus prudent et ne fait qu'une allusion indirecte au *Morgengabe*, sans pour ainsi dire se prononcer expressément sur les similitudes de ces deux institutions grecque et germanique.

¹⁸MAYER-MALY, «Morgengabe». Plus récemment: OGRIS, «Morgengabe». De même: LE JAN-HENNEBIQUE, *Aux origines du douaire médiéval*, p. 107 sqq. Lire aussi les classiques GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer*, I, p. 595 sqq., et GRÖNBECH, *Kultur und Religion der Germanen*, II, p. 62 sqq., et p. 354 sqq. Toutefois, la mentalité sur laquelle repose cette institution est mise en relief chez DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, sub verbo* «Morganegiba»: «indicat donnum istud matutinale factum mane, post primam noctem nuptialem, quasi ob pretium virginitatis, cujus spolia proxime praeterita nocte retulerat».

¹⁹Selon GRÖNBECH, *Kultur und Religion der Germanen*, II, p. 62-63, la remise du *Morgengabe* constituerait une publication du mariage déjà accompli, voire consommé.

²⁰Voir l'analyse, *infra*, p. 25.

avec le garçon, était bien célébré avant la *prima nox*, mais à Naxos seulement. Ce n'est qu'une hypothèse pure, non fondée sur une source²¹. Nous verrons plus bas que, placé sous l'égide de la déesse vierge Artémis, ce rite ne devait pas être si limité. Aussi commode paraît-elle, cette référence au *Morgengabe* n'est pas dépourvue de malentendus quand on se réfère à ses équivalences dans le monde grec. Aussi bien le rite que le don relèvent d'un imaginaire collectif et d'un symbolisme tout à fait différents.

Ensuite, l'on constate que plusieurs chercheurs utilisent ce terme (ou ce concept) comme équivalent d'un certain don nuptial, alors que d'autres savants en désignent d'autres libéralités par ce même nom: *Morgengabe*. Par exemple, Erdmann appelle de ce nom l'*antiphernon* homérique²², Brueckner désigne ainsi les *epaulia*²³, sans parler de l'humaniste Claude Saumaise qui a vu son synonyme aux *diaparthenia*, un *hapax*²⁴! On voit ainsi que, mis à part quelques cas spéciaux où la similitude ne laisse manifestement aucun doute, identifier une institution avec son équivalent d'une autre culture est certes dangereux; il serait donc plus prudent de se borner à la seule définition du terme, sans essayer de donner une «traduction» de ce type ou même la désigner par une institution «similaire».

En définissant les *epaulia* comme «ἡ ἔχομένη ἡμέρα τῶν γάμων», les lexicographes entendent tout simplement le second jour du complexe des rites et festivités qu'ils désignent par le nom global *gamoï* ou *gamos*, jour pendant lequel sont en effet célébrés les *epaulia*. Pollux précise que le nom de *gamos* convient à cet ensemble: «aussi bien l'œuvre que la cérémonie (s'appellent) mariage»²⁵. Au second jour du mariage place les *epaulia* Hésychius aussi: «*epaulia* (est appelé) le

²¹DEUBNER, ΑΠΑΥΛΙΑ, *Archiv für Religionswissenschaft*, p. 631-632 = IDEM, *Kleine Schriften*, p. 177-178: «Denn der naxische Brauch findet vor der Hochzeit statt» (p. 631), ayant toutefois auparavant reconnu: «Es ist keine Frage, daß die Worte des Pollux auch für Naxos bezeugten Brauch Bezug nehmen». Mais faut-il entendre ici par «Hochzeit», la *prima nox*, voire la *copula carnalis* (comme c'est le cas du *Morgengabe*)? Ensuite, sa construction oblige ce savant à inverser ces rites, de passer pour ainsi dire au jour après le mariage le sommeil du marié avec la fillette chez le beau-père: «die ἀπαυλία hingegen, wie der Name anzeigt, nach der Hochzeit», ce qui n'est point confirmé par les sources et sans pouvoir à l'époque tenir compte de cette indication de Photius. Cette thèse repose sur une interprétation du terme *apaulia*, donnée par Kuiper, *Le mariage de Cydippé*, p. 330, selon laquelle les notions «ἀπαυλία – ἀπαυλος» présupposent rituellement les notions «συναυλία – σύναυλος». Mais cela n'est pas nécessaire, puisque «ἀπαυλίζεσθαι» s'entend parfaitement dans le sens «loger» ou «coucher» loin de la maison paternelle, non nécessairement loin du domicile conjugal. Nos sources ne confirment pas ce retour supposé du mari chez son beau-père après la *prima nox* pour la célébration du rite des *apaulia*. Avec l'aide de B. Bettelheim, nous verrons plus bas pourquoi ces rites doivent être pratiqués avant la modification du statut social (*infra*, 15 et n. 68).

²²ERDMANN, *Die Ehe im alten Griechenland*, p. 222-223 (la n. 24).

²³BRUECKNER, *Anakalypteria*, *op. cit.*, et IDEM, *Athenische Hochzeitsgeschenke*, *loc. cit.*

²⁴*De modo usurarum liber Claudio Salmasio auctore*, p. 145. Déjà à ce sujet: PERENTIDIS, ΔΙΑΠΑΡΘΕΝΙΑ. Une correction sur le Lidell-Scott, p. 344 sqq.

²⁵«καὶ τὸ μὲν ἔργον ὁμοῦ καὶ ἡ ἑορτὴ γάμος»: POLLUX 3.38.

deuxième jour du mariage, pendant lequel l'on apporte les cadeaux au marié et à la *nymphè*»²⁶. Bien que ce passage soit repris, presque littéralement, dans deux autres lexiques, la *Souda*²⁷ et l'*Etymologicum Magnum*²⁸, ce témoignage n'a pas été non plus interprété correctement. Ainsi Deubner se voit-il dans l'obligation d'inventer pour le mot *gamoï* «eine doppelte Bedeutung: 1. das Hochzeitsfest im weiterem Sinne und 2. der Tag der ehelichen Verbindung»²⁹, jour en effet important pour le mariage dans la tradition germanique³⁰.

Il est, certes, regrettable que plusieurs chercheurs continuent à lui faire aveuglement confiance et le suivent inconsidérément dans cette erreur, même de nos jours, ou encore ils l'amplifient davantage. Sans oublier le Dictionnaire de Liddel, Scott et Jones³¹, le long article de M. Collignon³², ceux de Thalheim³³ et de Heckenbach³⁴ dans la *Realencyklopädie*, ni même les écrits de P. Chantraine³⁵ et de R. Flacelière³⁶ –ce sont des publications largement diffusées– ni même le beau livre récent de J. Oakley et R. Sinos³⁷. Leur erreur commune remonte à un *a priori* (la conclusion en un seul temps³⁸ comme chez le mariage chrétien) et à la dissociation qu'ils font entre les dons et le rituel célébré. Car, en réalité, ces présents viennent sceller un rite accompli, sans en constituer une obligation indépendante de la célébration³⁹. Ainsi nos prédécesseurs ont-ils été obligés d'imaginer soit que les *epaulia* devraient

²⁶*Sub verbo* «ἐπαύλια»: «ἐπαύλια: ἡ [δὲ] δευτέρα τῶν γάμων ἡμέρα οὕτως καλεῖται, ἐν ἧ κομίζουσι δῶρα οἱ οἰκεῖοι τῷ γεγαμηκότῳ καὶ τῇ νύμφῃ. ἴσως ἀπὸ τοῦ ἐπαυλίεσθαι τὴν νύμφην».

²⁷*Sub verbo* «ἐπαύλια» (éd. ADLER, N° E 1990).

²⁸*Sub verbo* «ἐπαύλια» (éd. GAISFORD, N° 354).

²⁹DEUBNER, ΕΠΙΑΥΛΙΑ, *ibid.*, p. 148, n. 25.

³⁰Jour pendant lequel la constitution du lien marital est rendue publique. Voir, *supra*, n. 18.

³¹*Sub verbo* «ἐπαύλια», p. 611: «The day after the wedding».

³²«Matrimonium. Γάμος.– 1. Grèce. Cérémonies du mariage», in DAREMBERG / SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, II.2, p. 1647 sqq.: «Le jour des ἐπαύλια est celui qui suit la nuit nuptiale» (1653).

³³*Sub verbo* «ἐπαύλια», *RE*, Zehnter Halb., p. 85: «Der Tag nach der Hochzeit».

³⁴*Sub verbo* «Hochzeit», *RE*, Sechzehnter Halbband, p. 2129 sqq. (2131): «Am Tage nach der H(ochzeit), der ἐπαύλια hieß (...) wurden der jungen Frau von Freunden und Verwandten Geschenke gebracht».

³⁵CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *sub verbo* «ἀδλή», I, p. 139: «les jours qui suivent le mariage».

³⁶FLACELIÈRE, *La vie quotidienne en Grèce au temps de Périclès*, p. 85: «Le lendemain du mariage était encore un jour de fête: les parents de la mariée apportaient solennellement (...) des cadeaux pour le nouveau couple (epaulia)».

³⁷OAKLEY / SINOS, *The Wedding in Ancient Athens*, avec une riche documentation iconographique. Voir toutefois son lexique à la p. 141: «*Epaulia*: The day after the *gamos*, the last day of the traditional three-day wedding».

³⁸Voir *e. g.* GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, p. 27 sqq., avec mention du mariage selon le droit athénien.

³⁹C'est en revanche le cas des *theôrètra* byzantins. À ce sujet voir 4 Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance, *infra*, p. 57 sqq.

être placés au troisième jour, ou bien que les *anakalyptèria* auraient eu lieu avant le départ du cortège nuptial, donc chez la mariée⁴⁰, ou même que la nuit avec le garçon *amphithalès* aurait été célébrée chez le beau-père de la mariée, s'opposant gratuitement aux sources. Mais dresser ici un tel inventaire n'est pas notre propos.

Reprenons l'examen des sources. Une indication de l'*Etymologicum Magnum* rapporte qu'à Athènes on fêtait sous ce nom le jour pendant lequel la *korè* commençait à loger loin de chez son père ou quand la *gynè* dormait chez le mari de façon rituelle avec le garçon. Voici l'extrait:

«ἀπαυλία· ἑορτὴ παρὰ Ἀθηναίους· ὅτι τότε ἄρχεται ἡ κόρη χωρὶς τοῦ πατρὸς ἀυλίεσθαι, ἢ τότε ἐπαυλίζεται τῷ ἀνδρὶ ἢ γυνή»⁴¹.

Nous notons un certain embarras pour distinguer ces deux rites, *apaulia* et *epaulia*, sans que nous puissions exclure, ici aussi, une éventuelle corruption du texte ou même un malentendu banal. Cette incohérence a déjà été soulignée dans le *Thesaurus* d'Henri Estienne⁴², où l'on s'interrogeait devant cette identification gratuite:

«quomodo possit idem esse dies ἀπαύλια et ἐπαύλια, quum secundum etymoll. quas attuli, contraria significant; nam contraria sunt ἀπαυλίεσθαι τοῦ ἀνδρός, i. e. χωρὶς τοῦ ἀνδρός ἀυλίεσθαι, et ἐπαυλίεσθαι τῷ ἀνδρὶ».

Mais cette judicieuse remarque est évidemment passée inaperçue. En réalité, il ne s'agit que de deux cérémonies différentes: ce qui est dit au sujet des *apaulia* nous oriente vers un rite de séparation, comme le départ de l'*oikos* paternel. La définition des *epaulia* renvoie à une autre phase de l'ensemble des festivités nuptiales, d'ailleurs la *nymphè* est déjà arrivée à la maison du marié. Si l'on croit sur ce point Pollux, avec qui s'accorde l'*Etymologicum Magnum*, ce sera bien cette nuit qu'elle y dormira avec l'enfant mâle dont les deux parents sont en vie.

Mais selon le récit de Callimaque, le lien marital ne devait pas être encore noué, puisque c'était Artémis qui l'interdisait, et finalement Cydippè épousera sans autre procédure Acontios, bien qu'elle ait accompli chez l'autre fiancé les *epaulia* qui constituent un rite intermédiaire. D'autre part, on n'est pas étonné de voir l'auteur anonyme de l'*Etymologicum Magnum* utiliser le terme «γυνή», bien que la nuit des *epaulia* ne soit pas la *prima nox*, puisque la *nymphè* n'y dormira qu'avec le garçon *amphithalès*. Toutefois bien qu'elle soit déjà arrivée dans la maison du mari, avec le

⁴⁰Problème déjà noté par BUXTON, Le voile et le silence dans *Alceste*, p. 172: «Il est cependant plus plausible si l'on se réfère au symbolisme du rituel en général de penser que la mariée effectuait la transition de maison à maison toujours voilée». Voir aussi SISSA, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, p. 119 sqq. Voir aussi *infra*, p. 32 et n. 158.

⁴¹*Sub verbo* «ἐπαύλια» (GAISFORD, N° 119,17).

⁴²*Sub verbo* «Ἀπαύλια», dans la réédition HASE / DINDORF / DINDORF: t. III, col. 1227.

cortège, néanmoins le complexe des rites nuptiaux n'est pas encore achevé⁴³. Donc, elle reste encore en période de marge et de retrait⁴⁴. N'oublions pas que la rédaction de ce lexique date du XII^e siècle de notre ère, elle est donc très éloignée de l'esprit et des coutumes païens. En milieu chrétien, où l'on pratiquait la conclusion instantanée du mariage, la réminiscence de ces habitudes nuptiales antiques n'est plus vivante, je la qualifierais volontiers de purement philologique. Si nous voulons ainsi reconstituer l'ordre et la mentalité de ces cérémonies, pour faire cette mise au point, nous devons procéder comme suit.

I. Premier jour: ἀπαυλία ἡμέρα

Aussi chaque jour porte-t-il le nom de sa plus importante cérémonie nuptiale. C'est à ce titre qu'il existe pour chaque jour un don homonyme qui doit sceller l'accomplissement de chaque célébration principale, respectivement: *apaulistèria chlanis*, *epaulia*, enfin *anakalyptèria*. Ainsi, croyons-nous, le premier jour est-il consacré aux séparations rituelles du statut de célibataire. Aussi bien pour le marié, qui doit renoncer chez son beau-père au statut social d'homme célibataire, que pour la *nymphè* qui quitte cette maison et son univers familial. De ce fait les *apaulia* l'emportent sur des cérémonies célèbres, soit le sacrifice offert par le père de la mariée (*proteleia*) ou le bain à l'eau lustrale de celle-là.

Sans pouvoir insister ici aux détails des autres rites du premier jour, nous notons que ce dernier est désigné du nom de la coutume qui impose au *nymphios* de coucher chez son beau-père avec la fillette *amphithalès*⁴⁵. La présence de l'enfant aux deux parents vivants dans diverses phases du mariage, surtout du garçon, est d'une importance notoire dans les mentalités. Nous notons ainsi que dans la référence au mariage divin de Zeus et d'Héra, par Aristophane, ce rôle est confié à une divinité à la forme d'enfant, puisque c'est Éros *amphithalès* aux ailes d'or, qui conduit le char avec le cortège nuptial⁴⁶.

⁴³Outre le sommeil pré-nuptial avec le garçon *amphithalès*, prévu pour la nuit de l'arrivée de la mariée chez son époux (*epaulia*), restent encore les rites du troisième jour à accomplir (*anakalyptèria*): voir, *infra*, p. 26 sqq.

⁴⁴Sur cette phase intermédiaire et les autres étapes des rites de passage, voir, *infra*, 3 Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance, p. 64 sqq., avec la discussion et la bibliographie.

⁴⁵Sur ce terme lire ROBERT, «ΑΜΦΙΘΑΛΗΣ», p. 509 sqq.

⁴⁶ARISTOPHANE, *Les Oiseaux* 1737-1741: «ὁ δ' ἀμφιθαλῆς Ἔρως χρυσοπτερος ἠνίας ἠῦθ' ἔθ' ἔδ' ἀμφοτέρων, Ζηνὸς πάροχος γάμων τῆς τ' εὐδαίμονος Ἥρας».

Mais pour revenir aux *apaulia*, nous en disposons malheureusement de très peu d'informations sur cette phase. Un seul point rapporté par Pollux⁴⁷ et confirmé par Hésychius⁴⁸ est passé inaperçu: si le mari venait en secondes noces, il n'était pas convenable qu'il aille chercher la *nymphè*. C'était donc le *nymphagôgos* qui était chargé de l'accompagner d'une maison à l'autre. Pour cette raison il est légitime d'entendre que la scène du sommeil avec la fillette, prévue pour le jour *apaulia* ne devait pas avoir lieu. L'on ne saurait, toutefois, expliquer par ce fait un éventuel relâchement qui aurait abouti à la confusion de la pratique des *apaulia* et des *epaulia*. Inversement, les autres cérémonies du premier jour n'avaient lieu que si la mariée venait en premières noces. Hésychius précise: «les coutumes du mariage: les *proteleia*, les offrandes et la coupe des cheveux à la déesse un jour avant le mariage de la jeune fille»⁴⁹. Autrement dit, ces rites énumérés, notamment le sacrifice (*προτέλεια*) et l'offrande des cheveux à Artémis, n'avaient lieu que si la mariée était vierge, ce qui confirme l'interprétation des rites du premier jour comme abandon de l'ancien statut même pour la jeune fille⁵⁰.

Mais que devait signifier ce rite? Traditionnellement, l'on interprétait le sommeil rituel de la mariée avec le garçon *amphithalès* comme une pratique visant à assurer à la jeune épouse une descendance masculine, des garçons semblables à ce partenaire de la mariée dans le rite, évidemment par une sorte de magie sympathique. Cette interprétation heurte sur un détail du rite inverse, les *apaulia*. Si l'on imagine que le sommeil avec le garçon assurerait à la famille une procréation masculine, l'on voit difficilement comment le sommeil rituel du marié avec une fillette ne produirait pas l'inverse, effet qui ne serait pas conforme aux mentalités d'une société patriarcale, où la femme figure comme une descendance non désirée. Et pour expliquer les *apaulia*, une interprétation a été avancée par Deubner⁵¹.

Selon ce savant⁵² –qui croyait alors que l'ἀπαυλία devrait avoir lieu après la constitution du lien marital, voire même après la *prima nox* du couple– cette coutume de vie séparée des époux devait remonter à la pratique maritale bien connue des cultures juridiques doriennes et crétoises. Deubner renvoie aux passages connus de Plutarque (*Lycurgue* 15.4)⁵³ et de Strabon (10.4.20)⁵⁴. Selon cette

⁴⁷POLLUX 3.41: «Ὁ ἄγων τὴν νύμφην ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οἰκίας νυμφαγωγός, ὅποτε μὴ ὁ νυμφίος μετίοι· οὐ νενόμιστο δὲ μετιέναι τοὺς δευτερογαμοῦντας».

⁴⁸*Sub verbo* «νυμφαγωγός»: «ὁ ἄγων τὴν νύμφην ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οἰκίας, ᾧ πρότερον γεγαμηκότι οὐκ ἔξεστι μετελθεῖν· διὸ ἀποστέλλουσι τῶν φίλων τινάς». Ensuite, Hésychius prend soin de distinguer le *nymphagôgos* du *parochos*.

⁴⁹*Sub verbo* «γάμων ἔθη»: «γάμων ἔθη· τὰ προτέλεια καὶ ἀπαρχαὶ καὶ τριχῶν ἀφαιρέσεις τῇ θεῷ πρὸ μιᾶς τῶν γάμων τῆς παρθένου».

⁵⁰Sur le caractère initiatique du rite de la coupe des cheveux lire LEACH, *Cheveux, poils, magie*, p. 321sq.

⁵¹DEUBNER, *ΑΠΑΥΛΙΑ*, p. 632.

⁵²Deubner s'inspire sur ce point par NILSSON, *Die Grundlagen des spartanischen Lebens*.

⁵³Le passage *infra*, p102.

⁵⁴Le passage *infra*, p. 104 et n. 101.

construction, le mari laisserait son épouse chez eux, pour aller célébrer les *apaulia* dans la maison de son beau-père. Mais il est maintenant établi, grâce à Photius, qu'en réalité les *apaulia* avaient bien lieu avant la constitution du lien marital et le marié ne devait même pas avoir vu sa femme, nous le verrons plus bas. Par ailleurs, comment accepter que ces pratiques de guerriers, citoyens de ces sociétés doriennes, seraient pratiquées par des Ioniens, chez qui prédominait l'idée du mariage-don à caractère sacerdotal⁵⁵? Tout cela infirme aujourd'hui cette hypothèse de Deubner.

De son côté, E. Sammter⁵⁶ réfute cette interprétation, sans toutefois en proposer une plus convaincante. Selon lui, ce sommeil avec l'enfant devait servir de protection contre les puissances maléfiques qui menaçaient le mariage. Et, il admet que les *apaulia* tout comme les *epaulia* devaient être célébrés une nuit après le mariage: «Braut und Bräutigam eine Nacht nach der Hochzeit getrennt voneinander zubringen, bei den gegenseitigen Schwiegereltern, wo sie die Dämonen nicht finden werden»⁵⁷

* * *

À mon avis, la réponse doit être cherchée globalement pour les deux rites ensemble: *apaulia* pour le marié et *epaulia* pour la *nymphè*. Une raison qui l'impose réside dans le fait qu'ils se sont symétriquement opposés: chacun des deux époux a comme co-célébrant un enfant de l'autre sexe qui sera son partenaire dans cette cérémonie pré-nuptiale. Je crois qu'avant le mariage, ou même en vue du mariage, chacun des futurs époux devait passer par une phase très courte de vie selon certaines normes convenant à l'autre sexe. Cela pouvait avoir la forme d'être habillé aux vêtements du sexe opposé, ou loger avec une personne de l'autre sexe *sans avoir des relations sexuelles*. Voyons les témoignages suivants:

a) Selon Plutarque, chez les spartiates, juste avant la consommation du mariage, la *nymphœutria* coupait à ras les cheveux de la jeune fille enlevée, c'est-à-dire à la manière des garçons, et l'habillait avec des vêtements et des chaussures d'homme⁵⁸.

b) Par ailleurs, à l'occasion du récit de Leukippos, fille transformée en garçon, Antoninus Libéralis cite une série de cas de filles devenues garçons, à Phéstos, en

⁵⁵MODRZEJEWSKI, La structure juridique du mariage grec, p. 42 sqq.

⁵⁶SAMMTER, Ein naxischer Hochzeitsbrauch, p. 95 sqq.

⁵⁷*Ibid.*, 97 sqq.

⁵⁸PLUTARQUE, *Lucurgue* 15.5 (éd. ZIEGLER): «τὴν δὲ ἀρπασθεῖσαν ἢ νυμφεῦτρια καλουμένη παραλαβοῦσα, τὴν μὲν κεφαλὴν ἐν χρῶ περιέκειρεν, ἱματίῳ δὲ ἀνδρείῳ καὶ ὑποδήμασιν ἐνσκευάσασα κατέκλινεν ἐπὶ στιβάδα μόνην ἄνευ φωτός». Sur le mariage à Sparte consulter MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 71 sqq. et LINK, *Der Kosmos Sparta*, p. 33 sqq., alors que le rituel a été analysé dans PARADISO, *Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana*, p. 137 sqq.

Crète⁵⁹. Ce cas serait à l'origine de l'institution d'un culte en l'honneur de Létô qui a transformé en homme cette vierge. Suivons le texte d'Antoninus: «Les habitants de Phéstos se souviennent encore de cette transformation, et ils sacrifient à Létô Phytiè, laquelle a fait pousser des parties viriles à la fille, et ils appellent cette fête Ekdysia, du fait que la fille avait enlevé le voile. Il existe une prescription qui oblige de se coucher avant le mariage près de la statue de Leukippos»⁶⁰. Retenons donc qu'une norme («*nomimon*») imposait aux vierges la célébration de ce rite, avant le mariage, en couchant auprès de la statue de cet homme, Leukippos.

c) Mais autour du même nom nous disposons d'un autre récit, celui-là localisé en Arcadie, rapporté par Pausanias. Ce dernier donne sa version dans le sens opposé: Leukippos, le fils d'Oinomaos de Pisa, tombé amoureux de Daphné, s'est habillé en jeune fille pour venir chasser avec elle, et finit par conquérir son amitié. Mais la jalousie d'Apollon, qui connut l'intention amoureuse de Leukippos, est à l'origine de la découverte de cette ruse, ce qui a finalement valu la peine de mort à ce dernier. Retenons toutefois que pour s'approcher de sa chérie, Leucippos a dû se vêtir et se comporter comme une fille, et vivre avec d'autres personnes du sexe opposé⁶¹.

d) Plutarque rapporte au sujet de ce modèle de virilité que fut Héraclès, qu'il a été caché habillé en femme avant son mariage à Cos avec la fille d'Alkiopos. À sa suite «les mariés reçoivent les épousées après s'être vêtus d'un habit de femme» précise Plutarque, rapportant qu'un autre rite nuptial analogue était institué à Cos⁶².

e) Plutarque nous parle aussi d'un autre rituel nuptial, intéressant pour son caractère hypergamique, qui avait lieu à Argos, lors des *Hybristika*. Pour s'unir avec son mari, la mariée était déguisée en homme, portant une fausse barbe⁶³.

⁵⁹LEITAO, *The Perils of Leukippos: Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdysia at Phaistos*, p. 146 sqq., selon qui cette transition ne concernait en réalité que des garçons en cours de devenir hommes, précisément par le moyen de leur participation à ce rite. Toutefois, il reconnaît la signification de ce rituel nuptial à Phéstos pour le passage du jeune homme à la vie maritale, *ibid.*, p. 161.

⁶⁰ANTONINUS LIBÉRALIS, *Les métamorphoses*, 17: «ταύτης ἔτι μέμνηται τῆς μεταβολῆς Φαίστιοι καὶ θύουσι Φυτίη Λητοῖ, ἣτις ἔφυσε μήδεα τῇ κόρῃ, καὶ τὴν ἑορτὴν Ἐκδύσια καλοῦσιν, ἐπεὶ τὸν πέπλον ἢ παῖς ἐξέδω. νόμιμον δ' ἐστὶν ἐν τοῖς γάμοις πρότερον παρακλίνασθαι παρὰ τὸ ἄγαλμα τοῦ Λευκίππου».

⁶¹PAUSANIAS 8.20.2-4. Lire aussi LEITAO, *The Perils of Leukippos: Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdysia at Phaistos*, p. 147 sqq. et p. 158 sqq.

⁶²«τῷ Ἡρακλεῖ μάχην καρτερὰν συνῆσαν. ἐν ἣ λέγεται τῷ πλήθει καταπονούμεος ὁ Ἡρακλῆς καταφυγεῖν πρὸς γυναῖκα Θρᾶτταν καὶ διαλαθεῖν ἐσθῆτι γυναικεῖα κατακρύψας ἑαυτόν. ἐπεὶ δὲ τῶν Μερόπων ἀδῆς κρατήσας καὶ καθαρθεὶς ἐγάμει τὴν Χαλκιοπὴν, ἀνέλαβε στολὴν ἀνθίνην. διὸ θύει μὲν ὁ ἱερεὺς ὅπου τὴν μάχην συνέβη γενέσθαι, τὰς δὲ νύμφας οἱ γαμοῦντες δεξιοῦνται γυναικεῖαν στολὴν περιθέμενοι»: PLUTARQUE, *Questions grecques* 304E (éd. TITCHENER). Lire au sujet de ce passage LORAUX, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, p. 153 sqq.

⁶³PLUTARQUE, *Vertus de femmes* 245F: «ἐπανορθούμενοι δὲ τὴν ὀλιγανδρίαν (...) τῶν περιοίκων ποιησάμενοι πολίτας τοὺς ἀρίστους, συνώκισαν τὰς γυναῖκας· ἐδόκουν δὲ καὶ τούτους ἀτιμάζειν καὶ περιορᾶν ἐν τῷ συγκαθεύδειν ὡς χείρονας. ὅθεν ἔθεντο νόμον τὸν κελεύοντα πάγωνα δεῖν ἐχοῦσας συναναπαύεσθαι τοῖς ἀνδράσι τὰς

f) On finira par le récit très connu d'Apollodore au sujet d'Achille transformé en fille. Sachant que son fils allait être tué à Troie, Thétis l'avait habillé en fille et envoyé, en tant que vierge, pour vivre en sécurité dans la cour de Lycomédès. Toutefois, Achille a fini par avoir du commerce sexuel avec sa fille Dèidaméia, d'où naquit un fils, Néoptolemos⁶⁴. Ici aussi l'union qui a abouti à la procréation est précédée d'un travestissement d'Achille transformé en personne de l'autre sexe.

Tous ces récits font état d'une réminiscence de séjour pré-nuptial avec le sexe opposé, mais sans relations sexuelles. Cette similitude avec le sommeil du *nymphios* avec la fillette *amphithalès* et de la mariée avec le garçon à la même qualité est manifeste. Dans ces récits il est question de transformations ou de séjours avec le sexe opposé en vue du mariage. Faudrait-il voir derrière ces exemples une bisexualité latente, rituelle-institutionnelle ou initiatique, comme le fait E. Cantarella⁶⁵ qui prolonge ainsi cette problématique jusqu'à la construction archétypale qu'est l'androgynisme platonicien? Ou bien, constituent-ils un passage de l'enfance à la maturité civique comme le pensent L. Gernet⁶⁶ et P. Vidal-Naquet⁶⁷, sans toutefois avoir reconnu ce caractère au sommeil pré-nuptial avec un enfant de l'autre sexe? Je pense que la réponse doit résider à la synthèse de ces deux interprétations. B. Bettelheim⁶⁸ reconnaît bien le travestissement comme processus initiatique, il est toutefois dommage qu'il ne discute pas ces témoignages du monde Grec; d'ailleurs il ne semble pas les connaître. Selon lui ceci est une façon rituelle, alors institutionnelle, de vivre un rôle social différent que celui que la nature indique et que la société a imposé, et il doit se passer juste au moment qui précède ce changement de statut social qu'est l'initiation, dont le mariage n'est que l'une des formes. Après quoi, nous dit-il, «chacun devra s'installer de façon permanente dans le comportement unique assigné à son sexe»⁶⁹: en l'occurrence au rôle du citoyen ou à celui-là de maîtresse de maison et de mère de famille, nous complétons pour le cas de ce sommeil pré-nuptial grec.

γεγαμημένος». Sur les *Hybristika* en tout dernier lieu lire SAUZEAU, «Quand la femelle victorieuse ...». Interprétations contextuelles d'un oracle énigmatique (Hérodote, VI,77), p. 159 sqq.

⁶⁴APOLLODORE, *Bibliothèque* 3.13.8 (éd. R. WAGNER): «ὡς δὲ ἐγένετο ἔνναετῆς Ἀχιλλεύς, Κάλχαντος λέγοντος οὐ δύνασθαι χωρὶς αὐτοῦ Τροίαν αἰρεθῆναι, Θέτις προειδυῖα ὅτι δεῖ στρατευόμενον αὐτὸν ἀπολέσθαι, κρύψασα ἐσθῆτι γυναικεία ὡς παρθένον Λυκομήδει παρέθετο. κάκει τρεφόμενος τῇ Λυκομήδους θυγατρὶ Δηιδαμεία μίγνυται, καὶ γίνεται παῖς Πύρρος αὐτῷ ὁ κληθεὶς Νεοπτόλεμος αὐθις».

⁶⁵CANTARELLA, *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique*, p. 304 sqq.

⁶⁶GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, repris in IDEM, *Droit et institutions en Grèce antique*, p. 43 sqq.

⁶⁷VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, p. 163 sqq.

⁶⁸BETTELHEIM, *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, p. 135 sqq. Voir aussi, *ibid.*, 33 sqq.

⁶⁹*Ibid.*, p. 137.

On reconnaît ici «le thème de l'androgynisation passagère et de l'asexualité des novices»⁷⁰. Le travestissement initiatique est bien enraciné dans les mentalités durant l'Antiquité grecque, et les exemples ci-dessus peuvent être multipliés avec des récits mythologiques qui se réfèrent à d'autres types d'initiation de jeunes⁷¹. Les êtres bisexués conservent un rôle de médiateur si leur bisexualité n'est pas permanente mais successive; c'est bien le cas des jeunes mariés peu avant leur union procréatrice, c'est-à-dire tout au long de cette procédure rituelle qu'est le mariage. Chacun participe aux deux pôles qui formeront ensuite le couple, dirons-nous avec L. Brisson⁷². Les bisexuels, tout comme les asexués sont des êtres non classifiés du point de vue social: ni hommes, ni femmes, ou plutôt hommes et femmes à la fois. À ce titre, leur statut n'est pas définitif, mais transitoire. Et cette bisexualité latente doit marquer l'abandon de l'ancien état personnel pour que l'individu puisse accéder au statut social suivant. Par conséquent, si ces enfants *amphithaleis* tiennent lieu de «fiancé substitué», les *apaulia* et les *epaulia* devraient de surcroît avoir le rôle de renforcement symbolique des groupements intéressés, par cette forme d'union avec un individu de moindre valeur sociale et économique (respectivement fillette et petit garçon), comme le décrit A. Van Gennep parmi les rites de séparation⁷³. E. R. Leach dira à P. Vidal-Naquet que le contraste entre la situation antérieure au rite de passage et le résultat qui suivra était, dans de nombreuses sociétés, violemment souligné, de façon telle que «c'est au moment de devenir hommes que les garçons s'habillent en filles»⁷⁴.

⁷⁰ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes, naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, p. 103.

⁷¹Bien qu'elle n'examine pas les rites de mariage, DOWDEN, *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology, passim*, présente de l'intérêt pour la géographie de ces cultes initiatiques, y compris le travestissement, dont la portée ne semble pas régionale. De son côté, BREMMER, *Dionysos travesti*, p. 194 sqq., aborde le problème du travestissement initiatique pour l'expliquer comme un processus d'acquisition de virilité: l'exemple classique est celui-ci de Kainis devenue Kaineus (*ibid.*).

⁷²BRISSESON, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, p. 104 sqq.

⁷³VAN GENNEP, *Les rites de passage*, p. 187.

⁷⁴VIDAL-NAQUET, *Retour au chasseur noir*, p. 218, rapportant l'intervention orale de E. R. Leach.

II. Second jour: έπαυλία ήμέρα

Après ce sommeil rituel chez le père de la mariée, le jeune couple se déplaçait avec le cortège nuptial dans la soirée, «έσπέρας ίκανής»⁷⁵ du second jour («έχομένη ήμέρα», *alibi* «δευτέρα ήμέρα»), jusqu'à la maison du mari. «Un jeune garçon, aux vêtements blancs et une torche à la main, ouvrait le chemin»⁷⁶. Le visage de la mariée devait être couvert au point d'être invisible, que ce soit réellement caché, ou à la rigueur partiellement, c'est-à-dire symboliquement.

À ce sujet les témoignages iconographiques sont plus significatifs que les autres sources. Nous pouvons nous référer au vase attique de Bonn (seconde moitié du V^e siècle avant J.C.)⁷⁷ ou même à la *pyxis* de Moscou (330-320 avant notre ère)⁷⁸, celle-là provenant de Sicile, en Grande Grèce (trouvée à Adrano). Le premier échantillon (voir *figure 1*) constitue du point de vue artistique un *unicum*. La manière très simple du peintre nous récompense avec son souci de fidélité à la réalité.

Précisons ici qu'un grand nombre de ces représentations préfère une présence allégorique du voile parfois ne couvrant pas la totalité du visage de la mariée. C'est pour ne pas exclure du monde pictural la beauté de la *nymphè*, point central dans l'imaginaire de la cérémonie nuptiale et partie importante de son capital symbolique⁷⁹. Lucien rapporte au sujet de Ménécrate de Marseille, qu'il ne parvenait pas à marier sa fille, malgré sa fortune d'antan, du fait qu'elle était très

⁷⁵POLLUX 10.33 précise: «τὴν τῆς νύμφης μέθοδον ποιοῦνται. παραλαβόντες δὲ αὐτὴν ἐκ τῆς πατρώας ἐστίας ἐπὶ τὴν ἄμαξαν ἄγουσιν εἰς τὰ τοῦ γαμοῦντος ἐσπέρας ίκανής».

⁷⁶«παῖς ἠγεῖτο χλανίδα λευκὴν ἔχων καὶ λαμπάδα καιομένην»: *Etymol. Magnum, sub verbo «έπαύλια»* (éd. GAISFORD, 354). Également, la *Souda, sub verbo*, tout comme EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Comment. ad Hom. Iliad., ad Ω 32*.

⁷⁷DEUBNER, Eine Hochzeitvase in Bonn, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 51, 1936, p.175 sqq. (repris dans IDEM, *Kleine Schriften*, p. 556 sqq.), d'où le dessin que nous reproduisons. Deubner interprète cette représentation comme une scène nuptiale en milieu paysan, à cause de la forme du chariot, ce qui donnerait un aspect plus conservateur et archaïsant de la manière artistique. Voir aussi OAKLEY / SINOS, p. 31 sqq.

⁷⁸Moscou, Musée Pouchkine N° 510. Au sujet de ce vase voir TRENDALL, *The Red figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, sa description au t. I, p. 604, et au t. II, la table 236.5. L'on y voit seulement les yeux de la mariée, le reste de son visage étant bien couvert. Voir aussi REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im Antiken Griechenland*, fig. 11, à la p. 57. Une belle reproduction dans CAVALIER (éd.), *Silence et fureur. La femme et le mariage en Grèce*, p. 339.

⁷⁹Sur la notion de capital symbolique, lire BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 191 sqq., et IDEM, *Raisons pratiques*, passim.

laide⁸⁰. L'on saisit ainsi l'importance que l'on attachait à la beauté de la mariée, y compris le sens de la représentation picturale de sa beauté.

On n'était point gêné par cette liberté dans la représentation simultanée d'une série de faits séparés mais corrélatifs, comme diverses phases consécutives d'un processus ou d'un récit. Faut-il dire que c'est une sorte de bande dessinée bien longtemps avant la lettre? L'artiste ne dépeint pas une image instantanée, mais un message et un sens, souvent donné par une incohérence de ce type ou bien par un ensemble d'images⁸¹. Cela peut bien être le cas des diverses phases du même mariage.

Prenons l'exemple concret de la célèbre *loutrophore* attique de Boston, datant de 425 avant notre ère environ⁸². De l'un côté (*figure 2*), l'artiste a peint la scène où le beau-père et le futur mari se serrent la main. C'est déjà le début du mariage: l'*engyè*. Il est connu que le verbe ἐγγυᾶν devait signifier au départ «remettre en mains à titre de gage», chose qui nous oriente au geste de la main et de la poignée. P. Chantraine voit dans l'adverbe ἐγγύς le nom ancien de la main, conservé dans ἐγγύη⁸³. C'est ainsi que l'on représente l'*engyè*, l'accord conclu entre le présent et le futur *kyrios* de la femme. Mais de l'autre côté *du même vase (figures 3-4)* l'artiste a dépeint une autre scène du même mariage: le marié conduit la *nymphè*, encore voilée, au seuil de la maison du couple. Des figures féminines accompagnent le cortège et portent les paniers aux cadeaux, la *kanèphoros* et les autres vierges⁸⁴, alors que des Érotés ailés confirment l'atmosphère nuptiale. Devant l'entrée de la maison, la mère du marié, tenant une torche à chaque main, attend la *nymphè*: «selon la coutume, la mariée entrait (dans la maison) guidée par la mère du marié à la lumière des torches» nous précise le scholiaste d'Euripide⁸⁵. Ainsi, sur le même vase on a peint deux scènes, soit deux phases non simultanées, du même mariage, mais cet échantillon constitue surtout un bel exemple de cette manière de narration picturale.

⁸⁰«μάλιστα δὲ αὐτὸν ἦνία θυγάτηρ αὐτῆ, ἐπίγαμος ἤδη καὶ ὀκτωκαιδεκαέτις οὔσα, ἦν οὐδὲ μετὰ πάσης τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἦν πρὸ τῆς καταδίκης ἐκέκτητο ἤξιωσεν ἂν τις τῶν γε εὐγενῶν καὶ πενήτων ῥαδίως παραλαβεῖν, οὕτως κακοδαίμονα οὔσαν τὴν ὄψιν»: LUCIEN, *Toxaris ou de l'amitié* (éd. HERMON), 24.

⁸¹Sur la question lire LISSARAQUE, *Femmes au figuré*, p. 159 sqq. (en particulier p. 173).

⁸²Boston Museum of Fine Arts, 03.802 (Francis Bartlett Collection). Des reproductions dans OAKLEY / SINOS, *The Wedding in Ancien Athens.*, les fig. 1 (à la p. 51) et 105-108 (aux pp. 109-111), d'où notre reproduction. À son sujet lire *ibid.*, p. 9 sqq. et p. 36 sqq. Un dessin de la partie donnant l'arrivée du cortège dans SUTTON, *On the Classical Athenian Wedding: Two Red-Figure Loutrophoroi in Boston*, p. 340-342).

⁸³CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, sub verbo «ἐγγύς»*, p. 309. Voir aussi *ibid.*, *sub verbo «*γύη»*, p. 240.

⁸⁴*Souda, sub verbo «ἐπαύλια»*, *loc. cit.*, l'*Etymologicum Magnum, sub verbo*, donne un passage presque identique, tout comme le *Commentaire sur l'Illiade* d'Eustathe de Thessalonique (*ad Ω 34: VAN DER VALK, loc. cit.*).

⁸⁵«ἔθος ἦν τὴν νύμφην ὑπὸ τῆς μητρὸς τοῦ γαμοῦντος μετὰ λαμπάδων εἰσάγεσθαι»: *Scholia ad Eurip. Phoen.* 344.

Revenons au voile de la mariée. Dans l'imaginaire collectif, le visage caché de la mariée implique qu'elle est déjà passée dans le monde invisible⁸⁶. Elle y restera aussi longtemps que dure l'ensemble des phases rituelles de son passage. Pour le même motif, le cortège nuptial, avec elle, ne se déplace que dans la nuit, sous l'égide d'Artémis-Hécate, divinités nocturnes. Ainsi choisissait-on la date en fonction du cercle lunaire⁸⁷. Aussi Lucien de Samosate affirme-t-il que la *nymphè* doit être présentée «bien couvert avec précision»⁸⁸. Et au témoignage de saint Jérôme, au IV^e-III^e siècle avant notre ère, dans un écrit intitulé *De nuptiis*, non conservé jusqu'à nous, Théophraste aurait insisté que l'époux ne devait pas voir le visage de sa femme avant le mariage: «uxor non ostenditur, ne ante displiceat quam ducatur. attendenda semper ejus est facies et pulchritudo laudanda»⁸⁹. Si l'on peut, en conclusion, bénéficier de la réflexion que nous propose la comparaison, sans vouloir parler ici de réminiscence d'un concept ancien, référons-nous à la mentalité qui englobe le mariage romain. Ici, le verbe *nubo*, «se marier», un terme étymologiquement apparenté au substantif *nubes*, «le nuage», mais aussi au grec *nymphè*, devait signifier au départ «se couvrir du voile»⁹⁰. Un passage transmis sous l'autorité d'Aeneas Lucius Cornutus (I^{er} siècle de notre ère) indique que les mariées sont appelées *νόμφαι* du fait qu'elles étaient récemment présentées, il y a peu de temps encore cachées⁹¹.

Dans le même sens va la référence à un second témoignage similaire, rapporté au III^e s. avant notre ère par Hermippos. Selon une coutume spartiate, toutes les jeunes filles qui avaient l'âge requis étaient enfermées ensemble, dans un bâtiment sans lumière, pour être choisies par des jeunes gens célibataires, un futur époux pour chacune d'elles, sans apport dotal. Le choix devait être accompli dans l'obscurité,

⁸⁶Sur l'antithèse visible - invisible chez les Grecs: GERNET, *Choses visibles et choses invisibles*, in IDEM, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, p. 227-238, en part. p. 235 sqq. pour la situation intermédiaire, en évolution (μετέωρον). De son côté BUXTON, *Le voile et le silence dans Alceste*, loc. cit., p. 171 sqq., souligne l'importance du voile chez les personnes qui se trouvent en situation de marge, voire dans un état transitoire, comme la mariée.

⁸⁷EURIPIDE, *Iphigénie à Aulis* 716-717: «τίνοι δ' ἐν ἡμέρᾳ γαμεῖ; | ὅταν σελήνης εὐτυχῆς ἔλθῃ κύκλος». Dans le même sens s'exprime DION CHRYSOSTOME, *Oratio* VII, 70: «καὶ ποιήσομέν γε τοὺς γάμους ἡμέραν ἀγαθὴν ἐπιλεξάμενοι. κἀγώ, Πῶς, ἔφην, κρίνετε τὴν ἀγαθὴν ἡμέραν; καὶ ὅς, "Ὅταν μὴ μικρὸν ᾖ τὸ σελήνιον» (éd. DE BUDÉ). Enfin, le médecin SORANOS (1.41) donnera sa propre explication, insistant que sur la puissance dusperme serait durant la pleine lune: «καὶ τὰς σπερματικὰς δυνάμεις ἐν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἀὔξεσθαι μὲν πληρουμένης τῆς σελήνης, ἐλαττοῦσθαι δὲ μειουμένης» (éd. BURGUIÈRE / GOUREVITCH / MALINAS).

⁸⁸«ἡ νόμφη πάνυ ἀκριβῶς ἐγκεκαλυμένη»: LUCIEN, *Symposion* (éd. MACLEOD) 8.

⁸⁹*Op. Omn.* 314 A: MIGNE, *P. Lat.*, XXIII, col. 277.

⁹⁰Voir e. g. T.G. TUCKER, *Etymological Dictionary of Latin*, Hale/Saale 1931, *sub verbo* «nubo», p. 169. Également, TREGGIARI, *Roman Marriage. Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, p.163.

⁹¹«τὰς δὲ γαμουμένας νόμφας καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ νῦν πρώτως φαίνεσθαι κρυπτομένας τέως» (cf. *De natura deorum*, éd. LANG, p. 44).

dans l'invisibilité. Ce récit curieux ajoute que Lysandre a été puni pour avoir abandonné celle que le hasard lui procura, pour une autre plus jolie⁹². Que l'on tienne ce récit pour exagéré, comme le craint C. Meiller⁹³, ce n'est rien de moins que cette belle indication sur l'imaginaire autour de l'invisibilité de la mariée en vue de son passage à l'état de femme.

Revenons au cortège nuptial. L'arrivée à la maison du marié devait être marquée par la scène rituelle des *katachysmata*. On versait des fruits secs sur les personnes honorées pour fêter rituellement leur entrée dans l'*oikos* en signe de bon augure. L'idée qu'il s'agit d'une transition de l'inconnu dans le connu, ayant comme but l'élimination de l'angoisse de cette transformation, est déjà avancée⁹⁴. Nos sources se réfèrent aux esclaves récemment achetés, à ceux qui revenaient de l'oracle de Delphes ou qui entreprenaient une *theôria* pour la première fois, enfin des jeunes mariés: une association d'idées dont l'examen dépasse notre propos⁹⁵. Voici ce qu'Harpocraton⁹⁶ indique:

«καταχύσματα· Δημοσθένης ἐν τῷ κατὰ Στεφάνου α΄. ὅτι τῶν νεωνήτων οἱ δεσπότηαι τραγήματα κατέχεον Ἀριστοφάνης Πλούτῳ⁹⁷ δηλοῖ· ὅτι δὲ καὶ τῶν ἀπὸ θεωρίας ἐλθόνται⁹⁸. κατεχεῖτο δὲ καὶ τῶν νυμφίων, ὡς Θεόπομπος Ἡδυχάρει.»

«*Katachysmata*: Démosthène (emploie le terme) dans le premier discours Stéphanos. Aristophane dans *Ploutos* rapporte que les maîtres versaient des gâteaux sur les (esclaves) récemment achetés tout comme sur ceux qui viennent⁸⁸ d'une *theôria*. Ils étaient également versés sur les jeunes mariés comme (atteste) Théopompos dans *Hedycharès*⁹⁹».

⁹²Le récit est transmis par ATHÉNÉE, *Le Banquet des sophistes*, 13.2 (555C), d'où il a été repris dans le recueil de JACOBY, *F.H.G.*, III, 37: «Ἐρμιππον ἔφη ἐν τοῖς περὶ νομοθετῶν ἱστορεῖν ὅτι ἐν Λακεδαίμονι εἰς οἴκημά τι σκοτεινὸν πᾶσαι ἐνεκλείοντο αἱ κόραι, συνεγκλειομένων καὶ τῶν ἀγάμων νεανίσκων. καὶ ἕκαστος ἥς ἐπιλάβοιτο, ταύτην ἀπῆγεν ἄπροικον. διὸ καὶ Λύσανδρον ἐζημίωσαν, ὅτι καταλιπὼν τὴν προτέραν ἐτέραν ἐβουλεύετο περικαλλεστέραν ἀγαγέσθαι». À ce sujet MEILLER, *Une coutume hiérogamique à Sparte?*, *passim*.

⁹³*Ibid.*, 387 sqq.

⁹⁴Par MACTOUX (voir la n. suivante).

⁹⁵À ce sujet DEUBNER, *Καταχύσματα* und Münzzauber, p. 240 sqq. = *Kleine Schriften*, p. 772 sqq. Également, MACTOUX, *Esclaves et rites de passage*, p. 53 sqq. Et presque simultanément, PARADISO, *Le rite de passage du Ploutos* d'Aristophane, p. 249 sqq.

⁹⁶HARPOCRATION, *Lexeis, sub verbo* (éd. KEANY, K.27). L'extrait en question du *Stéphanos* I de Démosthène, plus bas, p. 36 et n. 176.

⁹⁷*Ploutos*, 768, 789 et 794.

⁹⁸Cet «ἐλθόνται» est curieux; je copie ici l'édition de Keany, alors que Dindorf, manifestement dans l'embarras, avait fait imprimer des astérisques à la place de ce mot. À mon avis il y a corruption du texte, l'on aurait attendu la source non mentionnée pour la provenance de cette information au sujet des *katachysmata* versés sur ceux qui entreprennent une *theôria*.

⁹⁹Ici les *katachysmata* sont mentionnés, probablement lors d'une invocation de la scène rituelle, dans un extrait de Theopompos: «φέρε σὺ τὰ καταχύσματα | ταχέως κατὰ χειρὶ τοῦ νυμφίου καὶ τῆς κόρης» *Fragm.* 14 (éd. KOCK I, 736) = *Hedycharès, fragm.* 3 (éd. MEINECKE): «porte les *katachysmata* vite; verse-les sur le marié et la *korè*».

De son côté Photius donne une définition plus complète, mais sans indiquer ses sources:

«καταχύσματα, πληθυντικῶς, τὰ παρὰ τὴν ἐστίαν κατασκευαζόμενα τῶν γαμούντων καὶ τῶν πρωτοθεωρῶν. ταῦτα δ' ἐστὶν ἰσχάδες καὶ πανσπερμία (...) ὅτε νεώ-νητος οἰκέτης εἰσάγοιτο εἰς τὴν οἰκίαν τὸν δεσπότην ἢ τὴν δέσποιναν ἰσχάδων καὶ καρύων πλῆθος καταχέειν αὐτοῦ ἃ καταχύσματα ἐκάλουν. Φασὶ δὲ καὶ ἐπὶ τῶν πρῶτον πρεσβευόντων καὶ ἐπὶ θεωρῶν τοῦτο γίνεσθαι, ὅτε πρῶτον τοῦτ' ἐποίουν»¹⁰⁰.
 «*Katachysmata*, au pluriel, sont ce que l'on verse sur (la tête) des mariés et de ceux qui entreprennent une *theôria* pour une première fois. Ils sont des figes sèches et des grains de toute sorte (...) Quand un esclave nouvellement acheté arrivait dans l'*oikos*, je maître ou la maîtresse lui versaient un tas de noix et des figes sèches et des noix. On dit même que cela était fait avec ceux qui étaient pour la première fois chargés d'une ambassade ou d'une *theôria*».

G. Schwarz et R.F. Sutton reconnaissent avec raison la scène des *katachysmata* dans la célèbre loutrophore de Boston¹⁰¹. Elle date des années autour de 430 avant notre ère, c'est une œuvre du peintre de la Phiale¹⁰² (*figure 5*). Un panier assez large, rempli de petits objets ronds qui ont bien la forme des fruits secs, va être vidé sur la tête du marié qui porte la couronne nuptiale, alors qu'à côté de lui on voit probablement le *parochos*, le garçon d'honneur dirait-on aujourd'hui.

* * *

¹⁰⁰Photii patr. Lexicon, sub verbo «καταχύσματα» (NABER, I, 325). La *Souda*, sub verbo, (ADLER, N° K 877), reprendra littéralement cette seconde phrase de Photius.

¹⁰¹Boston, Museum of Fine Arts 10.223. Pour l'identification: BEAZLEY, *ARV*, N° 1017.44. Des reproductions dans SCHWARZ, *Hochzeitsbilder der Parthenonzeit. Die Bostoner Loutrophoros und zwei Lekythen des Phialemalers*, p. 319 sqq., surtout les pl. LIII.6-7. Également, SUTTON, *On the Classical Athenian Wedding: Two Red-Figure Loutrophoroi in Boston*, fig. 34 à la p. 352 (la partie supérieure du vase). Enfin dans OAKLEY, *The Anakalypteria*, p. 113 sqq. et dans OAKLEY/SINOS, *The Wedding in Ancient Athens*, fig. 60-61, à la p. 83.

¹⁰²SCHWARZ, *loc. cit.*, p. 322 sqq. et SUTTON, *loc. cit.*, 358. Cette scène a été injustement interprétée comme représentant les *anakalyptèria* par OAKLEY, *loc. cit.* La même lecture de l'image a été reprise dans OAKLEY / SINOS, *loc. cit.*, 26, mais seulement pour l'une des parties du vase. Toutefois, l'hypothèse que les deux rites: *katachysmata* et *anakalyptèria* avaient lieu simultanément, à l'arrivée à la maison du marié, n'est pas admissible au seul témoignage du peintre de la Phiale, comme le propose SCHWARZ, *ibid.* Quant à Sutton, induit dans l'erreur traditionnelle, il se voit dans l'obligation de supposer que l'enlèvement du voile avait lieu après la *prima nox* («following the wedding night»), et imagine des variantes locales ou familiales dans cette pratique. Mais cette seconde nuit est consacrée au sommeil rituel avec le garçon, ainsi que nous verrons ci-après.

C'est bien cette seconde nuit que la *nymphè* dormira chez le marié avec l'enfant mâle, et l'on y fête les *epaulia*. Car c'est d'une fête du second jour des *gamoi* dont parle Alciphron le rhéteur, à laquelle l'on invite des amis: Au mariage de Charitô et de Léocrate, qui s'annonce somptueux et dont on parlera longtemps dans les années à venir, Kapnosphrantès –une figure caricaturale de parasite des fêtes familiales athéniennes¹⁰³– se vantait que lui-même y serait de toute façon invité, que ce soit au premier jour, ou bien aux *epaulia*:

«οὐκ ἔς μακρὰν δὲ ὁ περιβλεπτός οὗτος καὶ ἀοίδιμος ἔσται γάμος Χαριτοῦς καὶ Λεωκράτους, μετὰ τὴν ἔννην καὶ νέαν τοῦ Πυανεψιῶνος, εἰς ὃν πάντως ἢ παρὰ τὴν πρώτην ἡμέραν ἢ τοῖς ἐπαυλίοις κεκλήσομαι»¹⁰⁴.

«D'ici peu de temps il y aura le célèbre et inoubliable mariage de Charitô et de Léocrate, après le dix-neuvième jour du mois de Pyanepsion, auquel mariage je serai de toutes façons invité, que ce soit au premier jour ou aux *epaulia*».

Les *epaulia* étaient donc célébrés au deuxième jour.

C'est aux *epaulia* que se réfère probablement la représentation du *lebès gamikos* attique conservé à Munich¹⁰⁵ (figure 6), attribué au peintre des Baigneuses, datable des années autour de 440 avant notre ère¹⁰⁶. On y voit très probablement à la scène qui vient après le sommeil rituel: la mariée rend le jeune garçon vraisemblablement à sa mère. La couronne nuptiale suspendue et le ruban confirment une atmosphère de mariage. L'absence du *nymphios* ou d'autre figure masculine suggère que la scène se passe dans un endroit inaccessible aux hommes, peut-être dans la chambre de la *nymphè* avant la *prima nox*. Une femme derrière la mariée s'apprête à lui remettre son voile. Ce dernier détail rappelle que les *epaulia* doivent être célébrés avant les *anakalyptèria*, car l'inverse est déjà proposé en dépit des témoignages qui s'y opposent.

Un autre *lebès gamikos*, conservé au Musée du Céramique à Athènes¹⁰⁷ (figure 7), œuvre du même artiste, datable des années 440-430, représente la mariée assise

¹⁰³Son nom indique celui qui est attiré par la fumée (de la viande grillée).

¹⁰⁴ALCIPHON, *Epistulae parasitarum*. 13.3 (éd. SCHEPERS) = 3.49.

¹⁰⁵Munich, Antikensammlungen und Glyptothek 7578. Pour l'identification du vase voir BEAZLEY, *ARV*², 1237.9. Une reproduction dans OAKLEY / SINOS, *op. cit.*, p. 72, fig. 40. Lire KAUFMANN-SAMARAS, «Mère» et enfant sur les *lebès* nuptiaux à figures rouges attiques du v^e s. av. J.C., p. 288, fig. 3.

¹⁰⁶KAUFMANN-SAMARAS, *loc. cit.*, p. 286 sqq. L'auteur y reconnaît le sommeil pré-nuptial de la *nymphè* (alors que ses prédécesseurs l'interprétaient comme des scènes de maternité), toutefois se référant (*ibid.* note 4) à Deubner et à Collignon elle n'ose pas l'identifier aux *epaulia*. Sans les associer au rite, elle les considère toutefois comme «cadeaux de noces (...) après la cérémonie» (p. 286). Pourtant, les dons sont bien représentés sur le *lebès* du Céramique (ci-après). Voir, également, REILLY, *Many Brides: «Mistress and Maid» on Athenian Lekythoi*, p. 411 sqq., en part. 427, avec une liste d'autres échantillons du même motif pictural.

¹⁰⁷Athènes, Musée du Céramique, N° 2694. Notre photo d'après les archives du Deutsches Archäologisches Institut à Athènes. À son sujet, K. VERNEISEL, *Die Ausgrabungen im Kera-*

soulevant l'enfant. Elle n'est pas voilée, seul un ruban décore sa coiffure, ce qui implique qu'elle se trouve loin des regards des hommes, peut-être aussitôt après son sommeil avec l'enfant. Sur ses genoux un panier, alors qu'une autre figure féminine, derrière elle, en tient un autre; ils sont probablement remplis des dons *epaulia* offerts à cette occasion, comme décrit par Photius¹⁰⁸, dons qui portent le même nom que la cérémonie.

Un troisième échantillon est conservé à Athènes, au Musée National. C'est un *lebes gamikos*, légèrement plus ancien que les précédents, attribué au peintre d'Ariane. Il représente la même scène (*figure 8*). L'enfant *amphithalès* est déjà récupéré par ses deux parents à droite. De l'autre côté du vase, séparément de la scène précédente, assise la mariée, à la coiffure décorée, reçoit le panier avec les *epaulia dôra*¹⁰⁹. Selon cette reconstruction, cela se passe dans la matinée du troisième jour, lequel sera consacré au dévoilement, aux *anakalyptèria*, qui doivent clore l'ensemble des rites, comme nous verrons ci-après. Cette figure d'homme, le père de l'enfant, n'implique point une présence masculine lors du rituel –d'ailleurs il ne regarde pas la mariée qui reste invisible–, dans le gynécée¹¹⁰ où sont célébrés normalement les *epaulia*, ce rite féminin placé sous l'égide d'Artémis la vierge¹¹¹. À mon sens, cette image sert à expliquer que cet enfant est *amphithalès*, du fait que son père est représenté ici vivant avec sa mère.

* * *

Examinons maintenant une inscription du milieu du V^e siècle avant notre ère, trouvée à l'île de Thassos, dont le texte court ne semble pas avoir été exploité. Ce dernier consiste en trois mots que l'on transcrit de la manière suivante:

«ΑΡΤΕΜΙΔΟ[Σ] ΕΠΑΥΛΙΗΣ ΕΚΑΤΗΣ»¹¹².

meikos. – Die Grabung in der Nekropole. 1962, *Archäologischer Anzeiger*, 79, 1964, 420 sqq. et la fig. 24 (p. 435). Également, S.R. ROBERTS, Evidence for a Pattern in Attic Pottery Production ca. 430-350 B. C., *American Journal of Archaeology*, 77, 1973, 435 sqq. et la fig. 86.10. Ma lecture de l'image ne diffère de celle de KAUFMANN-SAMARAS, *ibid.*, p. 289, cependant celle-là n'identifie pas les paniers aux dons *epaulia*, dons offerts précisément à l'occasion de cette célébration et qui portent son nom.

¹⁰⁸Photii *patr. Lexicon, sub verbo «λεκανίς»* (éd. NABER, I, 378): «ἐν τοῖς ἐπαυλίοις οἱ πατέρες ταῖς νύμφαις δῶρα ἔπεμπον, ἐν μὲν ταῖς κοιτίσι χρυσία, ἐν δὲ ταῖς λεκανίσι παρθενικὰ παίγνια».

¹⁰⁹Musée National d'Athènes, N° 1250, d'où notre cliché.

¹¹⁰Des scènes nuptiales dans le gynécée: LISSARAGUE, Intrusions au gynécée, in VEYNE / LISSARAGUE / FRONTISI-DUCROUX, *Les mystères du gynécée*, p. 172 sqq. avec le matériel iconographique et les commentaires.

¹¹¹Voir aussitôt après.

¹¹²*Inscriptiones Graecae* XII 8.359.

Le second vocable est entendu comme un attribut d'Artémis, qui associe le culte de la déesse avec les *epaulia*, alors que ce rapprochement avec Hécate est également attesté dans plusieurs autres endroits en Grèce. Aussi bien le nom d'Artémis que celui d'Hécate sont en rapport avec l'adoration de la Lune, un culte féminin, régulateur de la périodicité et de la menstruation, alors de la fécondité féminine. À ce titre elles jouissent de l'autorité de «sage-femme»¹¹³: à toutes les deux sont ainsi attribués les qualificatifs *kourotrophos* et *lochias*¹¹⁴. «ἄρτεμιν δ' ἑκάταν γυναικῶν λόχους ἐφορεύειν», atteste Eschyle¹¹⁵, ce qui témoigne d'une adoration associée des deux divinités au nom de la protection des femmes en couches et des mères d'enfant en bas âge. Un curieux passage de Pausanias, reproduisant le catalogue de femmes établi par Hésiode, nous dit qu'Iphigénie n'était pas morte, mais qu'avec l'accord d'Artémis elle est devenue Hécate¹¹⁶.

Ce détail se réfère aussi au statut personnel et familial des femmes, vers lequel le *gamos* ne constituera que l'axe conducteur. Le mariage n'est conçu que comme l'union qui doit porter ses fruits à la famille et à la cité. Un mariage légitime est destiné à fabriquer plusieurs autres mariages légitimes. C'est à ce titre que ce rapprochement d'Artémis et d'Hécate va nous occuper. P. Chantraine a raison de mettre le rite des *epaulia* –et en même temps l'attribut «ἐπαυλίη» d'Artémis-Hécate– en relation avec la racine «αὐλή», «la cour», «l'enceinte d'un bâtiment», ou même «le gîte» et plus anciennement «la demeure», et d'associer ainsi «αὐλή» et «ἰαύω», «dormir»¹¹⁷.

¹¹³*Hymni Orphici*: Artémis «ἠκυλόχεια», «celle qui assure un accouchement rapide» (2.4), de même que: «εὐτοκίησι γέγηθας», «tu fais des accouchements faciles un plaisir»(2.8). Voir à ce sujet DEVEREUX, Artémis et l'origine de ses pouvoirs d'accoucheuse, in IDEM, *Femme et mythe*, p. 205 sqq. Pour l'imagination archétypale de ce motif, laquelle associe le culte lunaire avec les pouvoirs de divinité protectrice du cycle féminin, voir DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 112 sqq.

¹¹⁴HÉSIODE, *Théog.* 450. Également, EURIPIDE, *Suppl.* 958, et *Hymni Orphici* 1.4 (Hécate) et 2.4 et 2.12 (Artémis). De même PLATON, *Théét.* 149b, et DIODORE DE SICILE 5.73 (Artémis). Voir aussi une inscription de Delphes du III^e siècle avant notre ère (*Suppl. Epigr.* 3.400.9): «[κ]αὶ οὔτε κύουσα γυνή νούσοις ἔχετο ὡς τὸ πάροιθ[εν], [ο]ὔδ' ἐ πόνους δεινοῦς τεκνογεννήτους ὑπέμειν[εν], βουλαῖς κουροτρόφου Λοχίας Μοιρῶν τε τελεῖων». Sur ces attributs d'Artémis, lire VERNANT, *Figures, idoles, masques. Conférences, essais et leçons du Collège de France*, p. 152 sqq., et IDEM, *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne. Artémis, Gorgô*, p. 19 sqq.

¹¹⁵ESCHYLE, *Suppl.* 676.

¹¹⁶«οἶδα δὲ Ἡσίοδον ποιήσαντα ἐν καταλόγῳ γυναικῶν Ἰφιγένειαν οὐκ ἀποθανεῖν, γνώμη δὲ Ἀρτέμιδος ἑκάτην εἶναι»: PAUSANIAS 1.43.1 (éd. ROCHA-PEREIRA). C'est Pausanias qui témoigne qu'un temple était consacré au culte d'Artémis surnommée Iphigénie: «καὶ Ἀρτέμιδος ἐπικλησιν Ἰφιγενείας ἐστὶν ἱερόν» (*ibid.* 2.35.1). De toutes façons l'identification d'Iphigénie avec Artémis est bien connue: e. g. KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen*, II, p. 258.

¹¹⁷CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 139, *sub verbo* «αὐλή».

Dans de nombreux témoignages aussi bien à Artémis qu'à Hécate sont attribués les qualificatifs «προθυραία»¹¹⁸ («la protectrice des portes»), «πανταχοῦ πρὸ τῶν θυρῶν»¹¹⁹ («partout devant les portes»). Et selon le scholiaste d'Aristophane, les femmes quittent la maison pour sortir en ville en invoquant Hécate¹²⁰. À ce titre, l'on est tenté de voir, derrière cette étape intermédiaire du passage de la mariée vers son nouveau statut personnel, un rite domestique lié à la transition du seuil et à l'entrée dans la cour, aussi bien qu'à ce premier sommeil à l'intérieur de l'enclos de la nouvelle demeure familiale («ἀλή»). Suivant A. Van Gennepe¹²¹, un rite du seuil ou de la porte ne consacre pas, mais il consiste en l'acte préparatoire pour former une alliance nouvelle, comme l'agrégation dans une famille; il ne saurait donc constituer le lien marital.

Ainsi, sous l'autorité d'Artémis *epauliè*, ce sommeil rituel devait-il marquer, avec des augures et des prières propitiatoires, cette phase du passage. N'oublions pas qu'Artémis figure, avec Hestia et Athéna, parmi les seules divinités dont le pouvoir puisse désarmer les sortilèges¹²². Et ce n'est pas par hasard que Callimaque voit l'union avec le premier fiancé de Cydippè empêché non par Héra, patronne du mariage, ni même par Aphrodite, déesse de l'amour, mais par Artémis: «Ἀρτέμιδος τῆ παιδὶ γάμον βαρὺς ὄρκος ἐνικλῶ»¹²³. Sous le patronage d'une déesse vierge, ce rite des *epaulia* ne saurait parfaire l'union maritale, laquelle n'est pas encore pour ainsi dire constituée. C'est en dormant cette nuit sous un toit étranger – la maison de son mari, mais *avant le mariage*– que la vierge quittera son statut de célibataire, comme l'a fait la veille le *nymphios* dans la maison de son beau-père, qui n'était pas la sienne non plus.

¹¹⁸SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* (éd. MUTSCHMANN) 9.185: «Ἄρτεμις (...) προθυριδία [*alibi* προθυραία]». De même PROCLUS, *Hymnes* (éd. VOGT) 6.14: «χαῖρ' Ἐκάτη προθύραιε».

¹¹⁹ARISTOPHANE, *Guêpes* (éd. MACDOWELL) 800-804.

¹²⁰Pour ARISTOPHANE, *Lysistrata* 63-64: «ἢ γοῦν Θεογένους ὡς δεῦρ' ἰοῦσα τὰκάτειον ἤρετο», nous ne saisissons pas le besoin de la correction de F.W. HALL / W.M. GELDART en «θοῦκάτειον», puisque pour ce vers-ci, le scholiaste donne déjà la précision suivante: «ἀκάτιον τὸ Ἐκάτης ξόανον» (*Scholia vetera*, éd. DÜBNER). Également la *Souda*, *sub verbo* «ἐκάτειον» (ADLER, n° E 361). Lire aussi NILSSON, *La religion populaire dans la Grèce antique*, p. 136.

¹²¹VAN GENNEPE, *Les rites de passage*, p. 27.

¹²²Voir par exemple VERNANT, Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, in IDEM, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 103 sqq.

¹²³Vers 22.

III. Troisième jour: ἀνακαλυπτηρία ἡμέρα

Suivant Pollux on appelait *anakalyptèria* non seulement les dons mais aussi le jour: «οὐ γὰρ μόνον ἡ ἡμέρα ἐν ἣ ἐκκαλύπτει τὴν νύμφην οὕτω καλοῖτ' ἂν ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπ' αὐτῇ δῶρα»¹²⁴. L'ensemble des rites nuptiaux se complétera donc le lendemain des *epaulia* avec cette fête destinée à marquer la phase de l'intégration de la vierge dans un nouvel univers et surtout dans son nouveau statut social: celui-ci de femme mariée qui concevra et enfantera¹²⁵. Puisque la mariée n'est pas visible, sur un plan allégorique l'on considère qu'elle n'existe pas; elle se trouve en phase de marge. L'enlèvement du voile fait apparaître la nouvelle personne de la famille. Et inversement, il place devant les yeux de la mariée ce nouvel univers auquel elle appartient dorénavant. En plus, il fait revenir la personne invisible dans le monde des visibles. Ici la *nymphe* naît sous ce nouveau statut, chose qui implique la fin de la période intermédiaire de marge.

Ce dernier rite aura donc lieu le troisième jour, sous les auspices d'une autre protection divine; maintenant ce sont Héra *teleia* et Zeus *teleios*¹²⁶ qui président son accomplissement, «ὡς πρυτάνεις ὄντες τῶν γάμων» nous précise le scholiaste d'Aristophane¹²⁷. Alkibiè a consacré à Héra son voile nuptial, sa «*kalyptè* sacrée des cheveux», probablement après cette célébration, nous rapporte un épigramme votif d'Archiloque de Paros composé au VII^e siècle avant notre ère¹²⁸. C'est d'ailleurs au rite des *anakalyptèria* que se réfèrent trois autres documents que nous examinerons par la suite.

a) D'abord le fragment cosmologique de Phérécyde de Syros qui parle du mariage de Zas (soit une forme dialectale du nom de Zeus) et de Chthonie, que l'on assimile à Héra en sa qualité de divinité chthonienne¹²⁹. Zas dit à sa partenaire

¹²⁴POLLUX, 3.36.

¹²⁵Pour plus de détails sur le symbolisme du dévoilement nuptial et sur les dons *anakalyptèria*, voir, *infra*, 4 Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance: continuité ou rupture?, p. 53 sqq.

¹²⁶SALVIAT, Les théogamies attiques, Zeus *teleios* et l'*Agamemnon* d'Eschyle, p. 647 sqq.

¹²⁷*Ad Thesmoph.* 973 (*Cod. Ravennas*, éd. RUTHERFORD).

¹²⁸*Anthologie Palatine* 6.133 (WALTZ): «Ἀλκιβίη πλοκάμων ἱερὴν ἀνέθηκε καλύπτρην Ἥρῃ, κουριδίων εἶτ' ἐκύρησε γάμων». Pour le sens de *καλύπτρη* («voile nuptial») voir POLLUX 3.37: «καὶ τὸ ἐπίβλημα τῆς γυναικὸς ἑάνος καὶ καλύπτρα».

¹²⁹Voir ce que dit EUSÈBE DE CÉSARÉE au sujet de Plutarque dans le *proemion* de sa *Préparation évangélique*, d'où l'édition du fragment 157 de PLUTARQUE (éd. SANDBACH): «εἶναι φησιν (...) τὴν δὲ Ἥραν τὴν γαμήλιον ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συμβίωσιν· εἶθ', ὥσπερ ἐπιλελησμένος τῆς ἀποδόσεως, ἑτέραν ἐξῆς ἐπισυνάψας ἱστορίαν τὴν Ἥραν οὐκέτι ὡς τὸ πρότερον ἀλλὰ τὴν Γῆν ὀνομάζει, λήθην δὲ καὶ νύκτα τὴν Λητώ· καὶ πάλιν τὴν αὐτὴν τῇ Λητοῖ φησιν εἶναι τὴν Ἥραν» (*ibid.* § 4). Également, le P. Derveni,

qu'il lui offre un vêtement précieux comme don, puisqu'il veut l'épouser. Et le philosophe précise que ce furent les premiers *anakalyptèria*, ce qui fut à l'origine d'une pratique (νόμος) aussi bien chez les dieux que chez les mortels¹³⁰:

«ἐπεὶ δὴ πάντα ἐτοῖμα γίνεσθαι, τὸν γάμον ποιέουσιν. κάπειδὴ τρίτῃ ἡμέρῃ γίνεσθαι τῷ γάμῳ, τότε Ζᾶς ποιεῖ φῶρος μέγα τε καὶ καλόν, καὶ ἐν αὐτῷ[ι] ποικίλλει Γῆν καὶ Ὠγῆ[νὸν] καὶ τὰ Ὠγηνοῦ[δῶματα] ...

Col. II ... βουλόμενος] γὰρ σέο τοὺς γάμου[ς] εἶναι τούτῳ σε τιμῆω]. σὺ δέ μοι χαίρε καὶ σύ[ν]ισθι. ταῦτά φασιν ἀν[α]καλυπτῆρια πρῶτον γενέσθαι· ἐκ τούτου δι[ε] ὁ νόμος ἐγένε[το] καὶ θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν».

«Puisque tout était alors prêt, ils font le mariage. Et quand le troisième jour du mariage était arrivé, Zas fait alors un vêtement grand et beau, et y décore avec la terre et l'océan et les parties de l'océan [...]»¹³¹

[Puisque je veux] que le mariage soit pour toi, je t'honore avec ce (don). Et je te salue; tu vivras avec moi. C'est ainsi que les *anakalyptèria* ont eu lieu pour la première fois, dit-on, d'où cela a été devenu une loi parmi les dieux et parmi les hommes».

La référence au modèle ne laisse aucun doute. Ce mariage est conclu avec l'accomplissement de ce rite, dont le caractère obligatoire est rendu par le vocable «*nomos*», certes ici dans un sens non technique, toutefois significatif pour les mentalités tout au moins. De par sa référence à une autorité divine qui institue (Zeus avec Héra-Chthonie), et de par l'ancienneté de cette pratique rituelle, il est probable que ce caractère obligatoire remonte jusqu'à un ordre coutumier solide, respectable et de toutes façons incontestables. Nous n'allons pas nous occuper ici de que L. Gernet appelait «*prédroit*»¹³². Mais notons ce que disent nos sources au sujet du caractère nécessaire des rites nuptiaux: Antoninus Libéralis parle du «*nomimon*» de Phéastos¹³³, Callimaque du «*tethmion*» de Naxos¹³⁴, Plutarque de la recommandation

col. XVIII, vers 7: «Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἢ αὐτή», dans l'édition provisoire: Der Orphische Papyrus von Derveni, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, 1982 (l'extrait à la p. 10 de l'annexe, après la p. 300). Voir, également, M.L. WEST, *The Orphic Poems*, p. 81.

¹³⁰Texte établi d'après SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, 50 sqq., avec son commentaire. Voir également 4, *infra*, Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance, p. 53 sqq.

¹³¹Un extrait du texte manque ici dans le P. Grenfell-Hunt, folio 48.

¹³²GERNET, Droit et prédroit en Grèce ancienne, in IDEM, *Droit et institutions en Grèce ancienne*, loc. cit., 7 sqq. Lire aussi CANTARELLA, A proposito di diritto et prediritto, p. 75 sqq. et VAN EFFENTERE, Droit et prédroit en Grèce depuis le déchiffrement du Linéaire B, p. 3 sqq. La récente mise en doute du modèle de «*prédroit*» par BURCHFIEL, The Myth of «*Pre-law*» in Early Greece, p. 79 sqq., avec BEHREND, Diskussionsbeitrag zum Referat Kenneth J. Burchfiel, p. 105 sqq., ne dénie pas ce caractère obligatoire.

¹³³*Supra*, p. 13 sqq. et n. 60, avec l'extrait du texte. Déjà, selon STRABON, 6.1.8, Zaleukos aurait utilisé ces «*nomima*» pour compiler sa législation écrite: «τῆς δὲ τῶν Λοκρῶν νομογραφίας μνησθεὶς Ἐφορος, ἦν Ζάλευκος συντάξαεν ἕκ τε τῶν Κρητικῶν νομίμων καὶ Λακωνικῶν καὶ ἐκ τῶν Ἀρεοπαγικῶν». À ce sujet GAGARIN, *Early Greek Law*, p. 61.

¹³⁴*Supra*, p. 4 et n. 2, avec l'extrait.

d'un «*nomothetès*» sur le sacrifice nuptial à Héra¹³⁵. Nous souscrivons à la thèse d'E. Bickerman reconnaissant que «le droit familial continuait à être pratiqué selon la coutume, tenant compte de l'intervention sporadique de la Cité»¹³⁶, en parlant d'Athènes à l'époque de Ménandre. Toutefois, l'on ne peut qu'insister sur le fait que la Cité doit intervenir pour instituer ou régler ce qui est acte cultuel ou religieux, y compris les rites nuptiaux. Plutarque attribue à Solon des instructions concernant la préparation rituelle de la mariée:

«ὁ Σόλων ἐκέλευε τὴν νόμφην τῷ νυμφίῳ συγκατακλίνεσθαι μήλου κυδωνίου κατατραγοῦσαν, αἰνιττόμενος ὡς ἔοικεν ὅτι δεῖ τὴν ἀπὸ στόματος καὶ φωνῆς χάριν εὐάρμοστον εἶναι πρῶτον καὶ ἡδεῖαν»¹³⁷.
«Solon a ordonné que l'épousée couche avec son mari après avoir croqué un coing, laissant ainsi entendre qu'il faudrait qu'elle soit, de par la grâce de sa bouche et de sa voix, la plus agréable et la plus convenable».

Le même auteur commente la motivation d'un *nomothetès* (législateur) qui donne des directives pour le sacrifice nuptial à Héra:

«οἱ τῇ γαμηλίᾳ θύοντες Ἥρα τὴν χολὴν οὐ συγκαθαγίζουσι τοῖς ἄλλοις ἱεροῖς, ἀλλ' ἐξελόντες ἔρριψαν παρὰ τὸν βωμόν, αἰνιττομένου τοῦ νομοθέτου τὸ μηδέποτε δεῖν χολὴν μηδ' ὀργὴν γάμῳ παρεῖναι»¹³⁸.
«Ceux qui sacrifient à Héra *gamèlios*, ne consacrent pas la bile avec les autres parties de la victime, mais après l'avoir enlevée, la jettent à côté de l'autel, car le législateur laisse entendre que ni la bile ni la colère doivent être présentes durant le mariage».

Malgré toute réserve au sujet de ce que puisse être en réalité ce «*nomothetès*»¹³⁹, il est évident que Plutarque présente cette prescription revêtue d'un caractère obligatoire pour ne pas dire ayant force de loi, puisqu'il la considère dictée par le législateur. Aussi la remarque de P. Roussel que ces cérémonies rituelles «n'ont

¹³⁵L'extrait suit aussitôt.

¹³⁶BICKERMAN, La conception du mariage à Athènes, p. 7 sqq.

¹³⁷PLUTARQUE, *Préceptes de mariage* (éd. DEFRADAS / HANI / KLAERR) § 1 (138D), d'où dans RUSCHENBUSCH, *Σόλωνος νόμοι*, F 127b (p. 120). On note ici le sens ambigu de la phrase «ὁ Σόλων ἐκέλευε» («Solon a ordonné»). Cette même information est reprise, toujours sous l'autorité de Solon, dans PLUTARQUE, *Solon* 20.4 (=RUSCHENBUSCH, F127a = F 52a) et dans PLUTARQUE, *Questions romaines*. 279D (=RUSCHENBUSCH, F 127c).

¹³⁸*Préceptes de mariage*, *ibid.* § 27 (141F), information confirmée aussi dans l'extrait de Plutarque transmis par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, 3.1.2, toutefois sans référence expresse à ce *nomothetès*: «πάλιν οἱ θύοντες Ἥρα τὴν χολὴν οὐ καθαγίζουσιν ἀλλὰ κατορύττουσι παρὰ τὸν βωμόν, ὡς δέον ἄθυμον καὶ ἄχολον καὶ καθαρεύουσιν ὀργῆς καὶ πικρίας ἀπάσης τὴν γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς εἶναι συμβίωσιν» (PLUTARQUE, *Fragm.* 157 § 2).

¹³⁹Est-ce à Solon que Plutarque fait ici allusion au passage? De toutes façons, il considère Solon comme le meilleur expert en matière de législation matrimoniale et dira à son sujet: «γεγονέναι τῶν γαμικῶν ἐμπειρότατον νομοθέτην» (*L'art d'aimer* 769 A). À ce sujet, voir NIKOLAIDIS, *Plutarch on Women and Marriage*, p. 45 sqq.

aucune valeur juridique, mais qui peuvent être attestées comme preuve qu'une union régulière a été conclue»¹⁴⁰ risque-t-elle d'être prise pour une antinomie. A. Maffi¹⁴¹ a réfuté la thèse traditionnelle, selon laquelle la différence entre un mariage légitime et l'union avec une *pallakè* n'était pas facile à distinguer¹⁴². Le problème posé par l'exercice d'un contrôle approximatif, de la part de la cité, des actes d'état civil, n'implique point que les mentalités ignoraient la différence conceptuelle entre un concubinage et un mariage établi suivant les types et les modèles sacrés (Zeus-Héra), ajoutons-nous.

Le fait de ne pas pouvoir discerner *a posteriori*, au niveau de la pratique judiciaire et suivant les règles d'une logique procédurale formelle et inflexible, si l'union avec une femme avait pris la forme de mariage légitime ou de concubinage (union libre) ne signifie point que, dans la vie quotidienne, les mentalités ne connaissaient pas la différence entre les deux situations. C.B. Patterson souligne avec raison: «Athenians (...) usually knew a marriage when they saw one», pour ajouter: «Concubinage also occurred over time, but without the same socially recognizable, communally established signs»¹⁴³. Donc à ce titre devait-on savoir d'avance et, en conséquence, prendre les mesures nécessaires pour que l'union en question produise les effets juridiques d'un mariage légitime. On était, également, conscient du fait que, le cas échéant, telle autre union ne constituait qu'une *pallakeia*. La question était de savoir si l'on avait l'intention d'avoir une certaine femme comme épouse légitime ou comme *pallakè*, et ceci pouvait-on bien le savoir avant la préparation, ce qui rejoint d'une façon conceptuelle l'*affectio maritalis* des Romains.

N'oublions pas l'importance de ce détail pour la cité, en particulier pour Athènes depuis l'expulsion de la tyrannie de Pisistrate et le *diapsèphismos*¹⁴⁴ organisé par Clisthène en 510. Le premier avait indûment octroyé des droits politiques à des Diakriens *nothoi*, probablement en vue de consolider son pouvoir¹⁴⁵. J.-P. Vernant

¹⁴⁰ROUSSEL, La famille athénienne, p. 9.

¹⁴¹MAFFI, Matrimonio, concubinato e filiazione illegittima nell'Atene degli Oratori, p. 175 sqq.

¹⁴²Par WOLFF, Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens. A Study on the Inerrelation of Public and Private Law in the Greek City, p. 65 sqq.

¹⁴³PATTERSON, Response to Claude Mossé, p. 286.

¹⁴⁴ARISTOTE, *Constitution d'Athènes* 3.4 (éd. OPPERMANN): «ἦσαν δ' αἱ στάσεις τρεῖς· [...] τρίτη δ' ἡ τῶν διακρίων, ἐφ' ἣ τεταγμένος ἦν Πεισίστρατος, δημοτικ[κ]ώτατος εἶναι δοκῶν. προσεκεκόσμητο δὲ τούτοις οἳ τε ἀφ[η]ρημένοι τὰ χρέα διὰ τὴν ἀπορ[ί]αν, καὶ οἱ τῷ γένει μὴ καθαροὶ διὰ τὸν φόβον· σημεῖον δ', ὅτι μετὰ τὴν [τῶν] τυράννων κατάλυσιν ἐποίησαν διαψηφισμὸν, ὡς πολλῶν κοινωνούντων τῆς πολιτείας οὐ προσῆκον».

¹⁴⁵Consulter toujours LÉVÊQUE / VIDEL-NAQUET, *Clisthène l'athénien*, p. 41 sqq. Également, VERNANT, Le mariage en Grèce archaïque, *La parola del passato*, 148-149, 1973, p. 51 sqq. J'utilise sa réimpression in IDEM, *Mythe et société en Grèce ancienne*, 1974, p. 57 sqq. (63 sqq.).

note qu'après cette initiative politique clisthénienne «la coupure est plus fortement marquée entre la *gynè gametè* et la simple *pallakè*»¹⁴⁶.

Aussi convient-il d'ajouter au dossier le récit Aristote sur des révoltes dans diverses cités qui ont été provoquées par des incidents relatifs à des mariages. C'est pour souligner l'importance des causes mineures qui peuvent aboutir à des émeutes qu'il se réfère d'abord à un fait divers. Il y a en eu un à Delphes, probablement en 448-447. Orsilaos, fils de Phalis, a renoncé au mariage avec la fille de Kratès, à la dernière minute, car le cratère du sacrifice a été brisé au moment des libations, ce qu'il jugea comme un présage défavorable. Les parents de la mariée ont interprété ce comportement comme outrageant et réussirent à monter une accusation contre lui –il avait soi-disant volé des objets sacrés en or, que l'on avait en réalité mis dans ses affaires– pour le faire ensuite exécuter comme sacrilège: «ὁ μὲν γὰρ οἰωνισάμενός τι σύμπτωμα, ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὴν νύμφην, οὐ λαβὼν ἀπῆλθεν, οἱ δ' ὡς ὑβρισθέντες ἐνέβαλον τῶν ἱερῶν χρημάτων θύοντος, κάπειτα ὡς ἱερόσυλον ἀπέκτειναν»¹⁴⁷. Cet extrait nous souligne quelle pouvait être l'attitude de la famille d'une femme, dont l'honneur est en jeu, à l'égard d'un *nymphios* non respectueux.

Mais l'intention d'Aristote est manifeste: il nous confirme que les conséquences d'un différend entre familles, portant sur un mariage, concernent également toute la cité. Plutarque reprendra ce récit avec beaucoup plus de détails¹⁴⁸. De son côté, Élien se réfère aussi à cet événement de Delphes¹⁴⁹, même s'il ne nous renseigne pas davantage. Ce fait divers ne semble pas avoir été passé à l'oubli. Aussitôt après le récit de ce cas, Aristote ajouta d'autres exemples de révoltes provoquées par des mariages¹⁵⁰, en se référant à Mytilène, en Phocide et à Épidamne où l'on a été conduit à modifier même la constitution de la cité. Faut-il insister davantage sur ce caractère «politique»? Il est clair que l'humiliation de ce genre implique la perte de l'honneur de la famille agressée, si ses hommes ne réagissent pas¹⁵¹. Et la cité entière peut se sentir concernée, si le prétendant venait d'une *polis* différente, cela

¹⁴⁶*Ibid.*, 64.

¹⁴⁷ARISTOTE, *Politique* 5.4.5 [1303b-1304a], éd. ROSS. Les noms sont conservés grâce à Plutarque (voir la n. suivante).

¹⁴⁸PLUTARQUE, *Préceptes politiques*, 32 (825B) éd. FOWLER: «οἶον ἐν Δελφοῖς ὁ μέγιστος λέγεται γενέσθαι νεωτερισμὸς ὑπὸ Κράτητος, οὗ μέλλων θυγατέρα γαμεῖν Ὀρσίλαος ὁ Φάλιδος, εἶτα, τοῦ κρατήρος αὐτομάτως ἐπὶ ταῖς σπονδαῖς μέσου ῥαγέντος, οἰωνισάμενος καὶ καταλιπὼν τὴν νύμφην ἀπῆλθε μετὰ τοῦ πατρός· ὁ δὲ Κράτης ὀλίγον ὕστερον θύουσιν αὐτοῖς ὑποβαλὼν χρυσίον τι τῶν ἱερῶν κατεκρήμισε τὸν Ὀρσίλαον καὶ τὸν ἀδελφὸν ἀκρίτους, καὶ πάλιν τῶν φίλων τινὰς καὶ οἰκείων ἰκετεύοντας ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Προναΐας ἀνεΐλε· πολλῶν δὲ τοιούτων γενομένων, ἀποκτείναντες οἱ Δελφοὶ τὸν Κράτητα καὶ τοὺς συστασιάσαντας ἐκ τῶν χρημάτων ἐναγικῶν προσαγορευθέντων τοὺς κάτω ναοὺς ἀνφοκοδόμησαν».

¹⁴⁹ÉLIEN, *Var. Hist.*, 11.5.

¹⁵⁰*Ibid.* 5.4.6-7 [1304a].

¹⁵¹Lecture suggestive: PITT-RIVERS, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, p. 46 sqq., et *alibi*. On consultera toujours le classique PERISTIANY, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, *passim*.

peut alors engager toute la responsabilité collective et la solidarité de la communauté, comme ce fut le cas à Delphes.

Mais la question de l'honneur, dans le contexte d'antagonisme des familles qui s'allient par un mariage légitime, mérite déjà un examen séparé.

Revenons aux *anakalyptèria*.

b) Dans le même sens va l'information qui émane du traité intitulé *Du sublime*. Timée de Tauroménion en Sicile, qui vécut dans la seconde moitié du IV^e et le début du III^e siècle avant notre ère, un homme très porté à critiquer les défauts des autres¹⁵² mais à fermer les yeux devant ses propres erreurs, raconte au sujet d'Agathoclès, et ce d'une façon diffamatoire pour ce dernier:

«φησὶ γοῦν ἐπὶ τοῦ Ἀγαθοκλέους καὶ τὸ τὴν ἀνεψιὰν ἐτέρῳ δεδομένην ἐκ τῶν ἀνακαλυπτηρίων ἀρπάσαντα ἀπελθεῖν ὃ τίς ἂν ἐποίησεν ἐν ὀφθαλμοῖς κόρας, μὴ πόρνως ἔχων;»¹⁵³

«On raconte au sujet d'Agathoclès qu'il a enlevé sa nièce, déjà donnée à un autre, au moment des *anakalyptèria*. Qui est-ce qui fait une chose pareille s'il a en tête des filles honnêtes et non des femmes publiques?»

Il a donc enlevé sa propre nièce, déjà donnée à un autre, juste à la célébration des *anakalyptèria*. Apparemment ce fut l'ultime instant avant la conclusion du lien marital. Avec cette perturbation la cérémonie ne s'est pas bien déroulée, l'on constate ainsi que la dernière phase de l'ensemble des rites n'est pas parfaite, donc elle ne saurait produire ses effets. On imagine volontiers que le récit aurait bien traité Agathoclès d'adultère, pour le diffamer davantage si c'était le cas. Il semble clair que la célébration des *anakalyptèria* est, ici aussi, considérée comme la condition pour que le mariage soit parfait.

c) Terminons par ce témoignage tardif de Flavius Philostrate, qui nous parle des malheurs d'Hermocrate le sophiste (II^e - III^e siècle de notre ère). Il était déshonoré par sa mère, sa fortune gaspillée, et de surcroît on lui imposait un mariage avec la fille d'Antipatros que le récit qualifie «non belle à voir et sans bonnes manières»¹⁵⁴: elle était donc laide et non agréable à fréquenter. Suivons ici le texte.

«ὅτε δὴ καὶ τῶν ἐπιτηδείων ἐρομένου τινὸς αὐτόν, πότε ἄγοι τὰ ἀνακαλυπτήρια, ἀστειότατα ὁ Ἑρμοκράτης ἐγκαλυπτήρια μὲν οὖν ἔφη τοιαύτην λαμβάνων»¹⁵⁵.

¹⁵²«ἀλλοτρίων μὲν ἐλεγκτικώτατος ἀμαρτημάτων, ἀνεπαίσθητος δὲ ἰδίων» (*Du sublime*, 4.1, éd. RUSSELL). De même: «διὰ τὰς ἀκαίρους καὶ μακρὰς ἐπιτιμήσεις εὐλόγως διαβάλλεται, καὶ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἐπιτιμήσεως Ἐπιτίμιοις ὑπὸ τινῶν ὀνομάσθη» (DIODORE DE SICILE, 5.1, éd. VOGEL / FISCHER), ainsi que «ὁ Ἐπιτίμιοις οὕτως δ' αὐτόν καλεῖ Ἴστρος ὁ Καλλιμάχειος ἐν ταῖς πρὸς αὐτόν ἀντιγραφαῖς» (ATHÉNÉE, *Le Banquet des sophistes* 6.103, éd. KAIBEL), ce qui lui a valu le surnom Ἐπιτίμιοις, «le détracteur».

¹⁵³*Du sublime*, 4.5 (RUSSELL).

¹⁵⁴«οὔτε ἰδεῖν ἤδειαν οὔτε ἐπιτηδείαν τὸ ἦθος»: FLAVIUS PHILOSTRATE, *Vies des sophistes* (éd. KAYSER, II, p. 111).

¹⁵⁵ *Ibid.*

«Alors quelqu'un de ses proches lui a demandé quand est-ce qu'il allait célébrer les *anakalyptèria*, d'une façon cocasse Hermocrate dit *enkalyptèria*, puisque je me marie avec une telle».

Alors que les parents le poussaient au mariage, à la question de la date des *anakalyptèria*, d'une façon cocasse Hermocrate objecta que l'on ne pouvait parler que d'«*enkalyptèria*». Il a fait ainsi un jeu de mots, une sorte de néologisme (un *hapax*) qui implique une fête soi-disant pour couvrir (ἐγκαλύπτειν), un visage laid. Toutefois, nous retenons bien que le terme *anakalyptèria* désigne ici aussi la constitution du lien marital. Dans ces conditions qui indiquent comment on voulait se débarrasser d'une fille difficile à marier, l'emploi de ce vocable confirme l'importance de cette cérémonie du dévoilement dans la conclu, phase finale de la conclusion du mariage. Ce récit est datable du règne de l'empereur Sévère, mentionné dans l'extrait, lequel ne peut être que Septime Sévère ou Alexandre Sévère. Donc c'est dans la période de leur règne, entre 146 et 235 après J.-C., que l'on doit placer cette dernière attestation datable du terme ἀνακαλυπτήρια dans la littérature grecque.

À quel moment de la noce devaient-ils avoir lieu? Certains lexicographes placent cette célébration au moment du repas des noces: «ἐν τῇ ἐστιάσει τῶν γάμων»¹⁵⁶. En concert avec les témoignages qui situent les *anakalyptèria* au troisième jour (Phérécyde, Hésychius)¹⁵⁷, ce détail suggère que le dévoilement rituel avait lieu lors du sacrifice et du banquet offert chez le marié. Presque simultanément, et avec des arguments différents, R. Buxton et G. Sissa ont réfuté l'opinion traditionnelle qui plaçait la scène des *anakalyptèria* au banquet offert par le père de la mariée, c'est-à-dire avant le départ du cortège¹⁵⁸.

¹⁵⁶Les sources réunies et la discussion *infra*, 3 Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance, p. 71 sqq.

¹⁵⁷*Supra*, p. 6, et n. 13-14.

¹⁵⁸BUXTON, Le voile et le silence dans *Alceste*, *loc. cit.*, et SISSA, *Le corps virginal*, p. 119 sqq., avec les indications antérieures. Voir aussi *supra*, p. 10 et n. 40.

IV. Les rituels et le passage d'un *kyrios* à l'autre, ou quand est-ce que commence que la vie maritale?

Cette analyse met en relief un autre aspect du mariage grec. Le passage à travers ces rituels confirme d'un côté le schéma proposé par A. Van Gennep¹⁵⁹, selon qui ces changements sociaux s'effectuent pour l'individu en trois phases consécutives: la séparation de l'ancienne situation, une période de marge - phase de temps sacré, pour aboutir à l'agrégation au nouveau statut personnel ou social. Cette observation tombe également d'accord avec la forme «par étapes» propre au mariage athénien, car selon les documents analysés, le non-respect d'un rite intermédiaire empêcherait le bon acheminement jusqu'au *telos*, terme attesté comme synonyme du «mariage»: «τέλος ὁ γάμος» nous répètent les sources¹⁶⁰. N'oublions pas que «τελεῖν» signifie «accomplir un rite», «célébrer».

Je pense ainsi qu'indépendamment du geste par lequel la *nymphè* doit être remise *corpore* au marié, le mariage ne saurait être reconnu comme constitué que quand les rites sont terminés. Reprenons la lecture des deux passages connus de l'*Iphigénie à Aulis*.

- i) «πέμπειν Ἀχιλλεῖ θυγατέρ' ὡς γαμουμένην»
«Envoyer la fille pour la donner en mariage à Achille»¹⁶¹.
- ii) «ἡ Κλυταιμῆστρα δ' ἐμοὶ μάλιστ' ἐπέισθη θυγατέρ' ἐκδοῦναι πόσει»
«Et Clytemnestre a été convaincue par moi-même de donner la fille au marié»¹⁶².

À mes yeux ces extraits se réfèrent clairement à une procédure en cours et non à un mariage déjà accompli, contrairement à l'idée d'E. Bickerman¹⁶³. L'*hybris* dont proteste Achille ne porte que sur l'utilisation de son nom à son insu.

«χρῆν δ' αὐτὸν αἰτεῖν τοῦμόν ὄνομ' ἐμοῦ πάρα»¹⁶⁴

¹⁵⁹VAN GENNEP, *Les rites de passage, op. cit.* Également, LEACH, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, p. 77 sqq. Le schéma est présenté plus bas, p. 64. Quant à la cérémonie nuptiale spartiate, elle a déjà fait l'objet d'un examen de ce point de vue: PARADISO, *Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana*, p. 137 sqq.

¹⁶⁰Voir, par exemple: *Schol. ad Thesmophor. Aristoph.* 973 (*Cod. Ravennas*, éd. RUTHERFORD). POLLUX 3.38, EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Comment. ad Iliad.* Ω 730 et *alibi*.

¹⁶¹*Iphig. à Aulis*, 100 (éd. MURRAY). Il faudra lire ce passage en relation avec le verset 362-363, en tant que *locus geminus*: «παῖδα σὴν δεῦρ' ἀποστέλλειν, Ἀχιλλεῖ πρόφασιν ὡς γαμουμένην», «envoyer ta fille ici, sous prétexte de la donner en mariage à Achille». En grec classique, la forme «ὡς γαμουμένην» peut être aussi un futur, non nécessairement un présent.

¹⁶²*Ibid.* 963-964.

¹⁶³BICKERMAN, *La conception du mariage à Athènes*, p. 13.

¹⁶⁴*Iphig. à Aulis*, 962.

«Il aurait fallu demander à moi-même la permission d'utiliser mon nom».

Manifestement les prescriptions religieuses n'avaient pas encore commencé.

* * *

Pour terminer: examinons rapidement le rapport de cet ensemble de rites avec l'*engyè* et l'*ekdosis*. En ce qui concerne la première, nous connaissons la formule verbale qui, depuis la loi de Solon¹⁶⁵, crée l'engagement du premier *kyrios* de la femme envers le futur mari. Cet accord porte sur le versement d'une dot et sur la procréation d'une descendance légitime, mais non sur la préparation obligatoire d'un mariage à venir, lequel peut ne pas avoir lieu¹⁶⁶; il est acquis qu'elle ne suffit pas pour constituer le lien marital, du moment qu'une union sans *engyè* est bien concevable, alors que seule l'*engyè* ne produit pas d'effet juridique¹⁶⁷. C'est à ce titre que l'on aurait parfois tendance à la confondre avec les *sponsalia* des Romains.

Mais que devons nous entendre par *ekdosis*? S'agirait-il d'une simple et informelle dation de la *nymphè* de la part de son *kyrios*, ou comporterait-elle une certaine forme? Nous avons déjà vu que cela peut ne pas se produire à la sortie de la maison du beau-père, lors du départ du cortège nuptial, si c'était le *nymphagògos* qui recevait la mariée, de la main de son père, pour l'accompagner. Et au cas où la remise de la *nymphè* serait prévue sans autre formalité, quel serait le rôle des rituels décrits ci-dessus?

D'abord, outre le caractère religieux et solennel que l'on donne au passage de la mariée d'une maison à l'autre, la présence des invités assure une certaine publicité à l'événement et fait de lui un acte social, connu du public, connu de la cité. Par «publicité» faut-il entendre ici toute sorte d'acte social, portant le mariage à la connaissance des personnes non appartenant seulement à la famille¹⁶⁸, même s'il ne s'agit point d'une formalité civique au sens technique du terme.

La «formalité» –sans toutefois pouvoir parler ici de formalité au sens propre– suivra quelques mois après, lors du troisième jour des Apaturies: c'est la *γαμηλία*. Bien distincte du repas nuptial offert par le mari, elle ne porte pas sur la constitution du lien marital. Elle a comme but l'agrégation de l'épouse non dans la famille, mais dans la phratrie de son mari¹⁶⁹. La phratrie n'acceptant que les *gnèsiōi* parmi ses

¹⁶⁵*Fragm.* 48b (16), éd. RUSCHENBUSCH; l'extrait est conservé dans DÉMOSTHÈNE, *Stéphanos* II, 18.

¹⁶⁶Le cas est rapporté chez DÉMOSTHÈNE, *Contre Aphobos* II, 15-16 et *Contre Aphobos* III, 43.

¹⁶⁷MODRZEJEWSKI, *La structure juridique du mariage grec*, p. 37 sqq., en part. 48: «une *engyè* sans *ekdosis* est dépourvue de conséquences juridiques».

¹⁶⁸Voir aussi SISSA, *Le corps virginal*, p.120.

¹⁶⁹Voir la *Souda*, *sub verbo*: «Γαμηλία: ἡ διδομένη τοῖς φράτορσιν ἐπὶ γάμοις. ἢ τῶν γυναικῶν ἢ εἰς τοὺς φράτορας εἰσαγωγή. οὕτως Δίδυμος ὁ γραμματικὸς. καὶ παροιμία. Γαμηλίαν εἰσενεγκεῖν. ὅταν τις ἡγάγετο γυναῖκα, πρὶν γενέσθαι παῖδα, οὗτος μαρτυρούμενος περὶ τοῦ γάμου κατὰ τοὺς γάμους ἀπεδίδου τι τοῖς φράτορσιν

membres, à ce titre la non-adhésion au sein de ce groupe signifiait que l'on était *nothos*. Ainsi, le fait de ne pas avoir offert la *gamèlia*, pouvait-il être invoqué devant les tribunaux à l'appui de la non légitimité du mariage. Isée précise à ce sujet:

«ταῦτα οὖν ἀξιοῦτε πυνθάνεσθαι παρ' αὐτοῦ, καὶ περὶ τῆς τοῖς φράτερσι γαμηλίας μὴ ἀμνημονεῖτε· οὐ γὰρ τῶν ἐλαχίστων πρὸς τὴν τούτου μαρτυρίαν τεκμήριόν ἐστι τοῦτο. δῆλον γὰρ ὅτι, εἰ ἐπέισθη ἐγγυήσασθαι, ἐπέισθη ἂν καὶ γαμηλίαν ὑπὲρ αὐτῆς τοῖς φράτερσιν εἰσενεγκεῖν καὶ εἰσαγαγεῖν τὴν ἐκ ταύτης ἀποφανθεῖσαν θυγατέρα ὡς γνησίαν οὖσαν αὐτῷ»¹⁷⁰.

«Exigez donc qu'il réponde à ces questions, et n'oubliez pas l'interroger sur la *gamèlia* donnée à la phratrie; ce n'est pas l'un des moindres indices (qui ruinent) son témoignage. Car il est bien clair que s'il avait été amené à un mariage légitime, il aurait été amené aussi à offrir la *gamèlia* aux membres de sa phratrie et à présenter l'enfant déclaré née de cette femme comme sa fille légitime».

Ainsi la création d'un mariage légitime, avec des descendants ayant droit au patrimoine familial implique-t-il, certes, des répartitions de richesses et présente un intérêt crucial pour la communauté. De surcroît, ce type d'union produira aussi des effets d'ordre politique, de nouveaux citoyens, d'où son importance pour la cité, depuis Clisthène, comme le voit J.-P. Vernant¹⁷¹. Elle ne saurait donc rester une affaire privée, entre les intéressés. Pour revenir à la question du rôle des rituels, consultons un passage des *Lois* de Platon.

«μηδένα τολμᾶν μηδενὸς ἄπτεσθαι τῶν γενναίων ἅμα καὶ ἐλευθέρων πλὴν γαμετῆς ἑαυτοῦ γυναικός, ἅθυστα δὲ παλλακῶν σπέρματα καὶ νόθα μὴ σπεῖρειν (...) τὸ δὲ γυναικῶν, εἴ τις συγγίγναιτό τιτι πλὴν ταῖς μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων ἐλθούσαις εἰς τὴν οἰκίαν»¹⁷².

«Que personne parmi les braves et les libres n'ose toucher à qui que ce soit excepté sa propre épouse, ni semer des semences avec des concubines (introduites à la maison) sans sacrifice et qui concevront des enfants illégitimes (...) Et au sujet des femmes, si quelqu'un s'unit avec d'autres que celles qui sont venues à la maison sous les auspices des dieux et avec les mariages sacrés (...).».

εἰς λόγον εὐωχίας. καὶ τοῦτό ἐστι γαμηλία εἰσενεγκεῖν. μέμνηται τοῦ λόγου Δημοσθένους ἐν τῷ πρὸς Εὐβουλίδη λόγῳ· καὶ γὰρ ὅτι ὁ πατήρ μου κατὰ τοὺς νόμους ἔγημε καὶ γαμηλίαν τοῖς φράτορσιν εἰσενήνοχε, μεμαρτύρηται» (éd. ADLER, Γ 48). Voir, toutefois, HARPOCRATION, *sub verbo*, et l'article de GOULD, mentionné dans la n. suivante.

¹⁷⁰ISÉE, *Sur la succession de Pyrrhos*, 3.79 (éd. ROUSSEL), je modifie sa traduction. Au sujet de ce passage lire GOULD, *Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens*, p. 41 sqq., et n. 25–30. Sur la *gamèlia* consulter également SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, p. 87 sqq.

¹⁷¹VERNANT, *Le mariage*, *loc. cit.*

¹⁷²*Lois* VIII, 841d. Cela d'autant plus que cette phrase du dialogue est prononcée par l'Athénien. Lire SAÏD, *La République de Platon et la communauté des femmes*, p. 148 sqq., avec d'autres passages de Platon.

Il est clair que le philosophe précise ici que la cohabitation avec des concubines n'était pas inaugurée par des sacrifices rituels. Par les termes «ἄθυτα παλλακῶν σπέρματα» nous entendons les enfants conçus avec des concubines, celles que l'on introduit sans sacrifices, c'est-à-dire des enfants illégitimes. C'est bien ce que Platon oppose aux femmes qu'il qualifie comme celles qui «μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων ἐλθούσαις εἰς τὴν οἰκίαν». Ce sont elles que l'on introduit dans l'*oikos* sous les auspices de dieux et avec les mariages sacrés. Nous entendons par cela les rites hiérogamiques, c'est-à-dire la répétition de l'acte rituel d'origine (l'*hieros gamos* de Zeus avec Héra¹⁷³) par lequel l'union légitime a été instituée.

Pour donner cette distinction, le philosophe se réfère à des réalités¹⁷⁴ de son temps. Ainsi, nous avons ici affaire non pas à une recommandation «platonicienne» mais à une information historique qui valorise davantage le rôle des rites dans la constitution du lien marital. Cl. Mossé souligne avec raison que «le mariage restait essentiellement marqué par les rites religieux qui précédaient la cohabitation et donnaient à cette cohabitation son caractère légitime. Mais le rituel du *gamos* ne concernait pas la *pallakê*»¹⁷⁵. Complétons par un passage de Démosthène où l'arrivée d'un amant esclave dans la maison était marquée par les seuls *katachysmata*: «αὐτὸς μὲν οὐκ ὤκνησε τὴν δέσποιναν γῆμαι καὶ ἦ τὰ καταχύσματ' αὐτοῦ κατέχευε τόθ' ἠνίκ' ἐωνήθη, ταύτη συνοικεῖν»¹⁷⁶. Ainsi que nous avons vu, si une des phases intermédiaires n'était pas accomplie, il n'y avait pas de formation de lien marital, donc il faut examiner le rapport de l'*ekdosis* avec cet ensemble de rites.

Autrement dit, même si le *kyrios* remet *corpore* la *nymphè* au marié quand le cortège quitte l'*oikos* paternel, le mariage n'est-il pas pour autant conclu, tant que les rites de marge et d'intégration à l'*oikos* du mari ne sont pas encore accomplis. Inversement, puisque la procédure nuptiale doit passer impérativement à travers ces deux dernières phases nécessaires, l'on peut considérer que même après le départ de la mariée de sa maison paternelle, l'*ekdosis* dure aussi longtemps que prévoit le cérémonial, c'est-à-dire jusqu'à l'intégration rituelle au statut de femme mariée et au sein du nouvel univers familial. D'ailleurs, aussi longtemps que la mariée voilée

¹⁷³Sur le mariage sacré d'Héra, lire en dernier lieu CLARCK, *The gamos of Hera: Myth and Ritual*, p. 13 sqq.

¹⁷⁴«La législation platonicienne qui est évidemment utopique, qui est très nettement aberrante par rapport à l'état athénien, mais qui accuse certains traits de l'institution athénienne»: GERNET, *Observations sur le mariage en Grèce*, p. 209. Dans le même sens: MOLTER OKIN, *Philosopher Queens and Private Wives: Platon on Women and Family*, p. 24 sqq.

¹⁷⁵MOSSÉ, *La place de la pallakê dans la famille athénienne*, p. 279 sqq. Voir aussi PATTERSON, *Response to Claude Mossé*, p. 286, qui admet cette interprétation.

¹⁷⁶DÉMOSTHÈNE, *Stéphanos* I, 45.74.

n'est pas une personne visible, elle reste *persona sacra*, alors dans le domaine des tabous, donc le passage d'un *kyrios* à l'autre n'est pas encore parfait¹⁷⁷.

Ainsi, l'*ekdosis* se présente-t-elle comme une procédure dont l'achèvement avec l'accomplissement du dernier rite définit le moment où le mari acquiert la qualité de *kyrios*. Le lien marital est alors constitué et produit les effets d'une union légitime. Ceci n'est pas une idée nouvelle; il a déjà été avancé, d'abord par C.B. Patterson: «I suggest that Athenian marriage be understood not as a simple legal event but as a composite process»¹⁷⁸. Elle précise ailleurs que l'*engyè* ne fait que partie de cette procédure¹⁷⁹. Reprenons aussi la formulation de R. Rehm, puisqu'elle est plus concrète pour la constitution du lien marital, voire pour l'*ekdosis* elle-même: «The *ekdosis* is best understood not as a single moment, but rather as the process by which the bride was transferred from parents (or guardians') home to that of her husband»¹⁸⁰.

J'ai essayé de formuler ici une explication, se fondant notamment sur la mentalité qui attribue un caractère obligatoire à ces rites nuptiaux et sur leur rapport avec la dation de la mariée. Mon interprétation s'accorde avec la thèse de U. E. Paoli, selon qui la vie maritale commence non par la seule *ekdosis*, mais par la cohabitation¹⁸¹. Mais à partir de quel moment commençait dans la pratique la vie maritale? À mon avis, puisque le dévoilement implique l'agrégation de la mariée à son nouvel *oikos*, voire son nouvel univers familial, la vie commune ne commence manifestement que par la célébration des *anakalyptèria*. Et quand P. Brulé s'interroge avec étonnement: «Le dévoilement serait-il donc plus important que l'union sexuelle?»¹⁸², la réponse

¹⁷⁷Pour cette observation et pour une discussion fructueuse autour de ce thème je suis reconnaissant à Stéphanos-Th. Stéphanopoulos.

¹⁷⁸PATTERSON, *Marriage and the Married Woman in Athenian Law*, p. 48 sqq., en part. 60 sqq.

¹⁷⁹EADEM, *Response to Claude Mossé*, p. 286.

¹⁸⁰REHM, *Marriage to Death. The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, p. 12. Toutefois, il soutient qu'il n'y a pas de moment précis de consécration du mariage, voire de formation du lien marital: «The notion of "official consecration," is not Greek, nor was there a particular instant when a bride became a wife (...) a Greek wedding is best understood as a process, not as the achieved "moment," of a contemporary Christian or civil ceremony» (*ibid.*, p. 213). Ici l'on objectera que ce processus ne peut pas durer *ad infinitum*, jusqu'à la dissolution du lien marital, il faut par conséquent déterminer la fin de la période transitoire. Sinon, sur le plan pratique, à partir de quel moment le mari peut tuer impunément l'adultère?

¹⁸¹Voir, entre autres, PAOLI, *La donna greca nell'Antichità*, p. 47: «Il vincolo matrimoniale non nasceva però dalla ἐγγύησις, ma dalla conseguente consegna (ἐκδοσις) che il padre faceva allo sposo della donna promessa e dall'inizio della coabitazione (συνουκεῖν)». De même à la p. 48: «il vincolo matrimoniale non poteva sussistere se non con la continuata convivenza dei coniugi (συνουκεῖν)», *et alibi*. Induit dans l'erreur traditionnelle, ce savant n'a pas fait le rapport du début de la vie maritale avec les *anakalyptèria*, car il les plaçait, lui aussi, au lendemain du mariage (*ibid.*, p. 53).

¹⁸²BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, p. 319.



Figure 2 : À gauche un homme plus âgé et barbu, à droite un autre plus jeune se serrent la main. L'accord est conclu : c'est l'*engyè* et le début du récit pictural sur ce mariage par étapes. Première scène de la *loutrophore* de Boston.



Figures 3 - 4 : Le même récit pictural continue : de l'autre côté du même vase, le couple nuptial a quitté l'*oikos* du père de la mariée et marche, la main dans la main, vers la maison du couple. La *nymphè* est voilée. Des figures d'Éros ailé accompagnent le marié et la *nymphè*. Devant l'entrée de l'*oikos*, deux torches à la main, la mère du marié les attend. De l'autre côté de la porte une autre figure féminine.



Figure 5 : L'arrivée à l'intérieur de l'*oikos* est marquée par la scène des *katachysmata*. En signe de bon augure, sont versés les fruits secs sur la tête du marié, que l'on voit ici couronné devant la *nymphè*. Derrière elle, la dame d'honneur lui ajuste son voile nuptial sur la tête. Toujours présente la figure d'Éros ailé. À droite, une autre figure masculine, probablement le garçon d'honneur.



Figure 6 : La célébration du sommeil pré-nuptial avec le garçon dont les deux parents sont en vie est terminée, et la mariée, assise, rend le *pais amphithalès* à la figure féminine à droite, peut-être la mère de l'enfant. À gauche, derrière la mariée, la *nympheutria* s'apprête à lui poser le voile nuptial. De l'autre côté, une seconde femme à droite porte la *loutrophore*, accessoire indispensable de la décoration nuptiale du vase, tout comme la couronne suspendue que l'on voit au milieu.



Figure 7 : Toujours la représentation des *epaulia*, sur un autre vase peint par le même artiste. Ici la mariée, toujours assise, tient le garçon dans ses bras, alors que sur ses genoux l'on voit le panier aux dons *epaulia* (ils portent le même nom que la cérémonie). Derrière la *nymphè*, une autre femme soulève un second panier : le rapprochement des dons avec la cérémonie est manifeste. La *loutrophore* est ici aussi représentée, elle est tenue par la troisième figure féminine, à droite.



Figure 8 : Un troisième témoignage iconographique des *epaulia*. Le sommeil rituel est célébré et le garçon est rendu à ses parents. La mariée, toujours assise, ne participe plus à la scène, elle a tourné le dos. Une figure féminine à gauche lui présente un panier aux dons. La même scène figure sur la base du *lebès gamikos*.



Figure 9 : La fresque de la noce de Cana, à saint Nicolas Orphanos à Thessalonique (début du XIV^e siècle). La mariée est représentée sans voile, la couronne nuptiale sur sa tête. Son époux est également couronné. Le dévoilement n'est plus le symbole principal du mariage.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME DÉFENSEUR DES PRATIQUES NUPTIALES PAÏENNES ? *

Dans une homélie où il commente un extrait de saint Paul, lequel recommande de préférer le mariage à la fornication (*I Cor.* 7.2)¹, Jean Chrysostome proteste de la manière dont ses ouailles célébraient les noces à son époque: avec des chants à Aphrodite ! avec des excès de toute sorte, dans un état d'ivresse indigne des chrétiens, aussi avec des encouragements obscènes pour le jeune couple, enfin par le passage de la mariée à la maison de son mari, dévoilée et en plein jour, alors visible aux yeux de tout le monde². Chrysostome insiste sur ce point. Il qualifie cette traversée de dépourvue même d'honneur et de dignité (ἄτιμος)³. La mariée ne devait être vue ni même par les parents proches⁴, et son passage serait impérativement effectué dans la soirée dans le but d'atteindre la plus grande discrétion convenable. Voici l'extrait⁵ :

* [Une première version de ce texte est donné pour les *Mélanges en l'honneur de Marie-Paule Masson*]

¹ *In illud propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat*, éd. dans MIGNE, *P. G.*, LI, col. 207-218. Voir aussi IDEM, *In Epistulam ad Colossenses Homilia XII*, dans *P. G.*, LXII, 386 sqq. Lire à ce sujet BAUS, *Der Kranz in Antike und Christentum*, p. 100 sqq.

² «καὶ μετὰ μέθην καὶ τοσαύτην ἀσχημοσύνην δι' αἰσχροῦν ῥημάτων δημοσίᾳ τὴν νύμφην πομπεύουσι (...) τοσοῦτον χρόνον ἐπόνεσεν ὁ πατήρ μετὰ τῆς μητρὸς φυλάττων τὴν παρθένον, ὥστε μήτε εἰπεῖν, μήτε ἐτέρου ἀκοῦσαι λέγοντός τι τῶν τοιούτων ῥημάτων, καὶ θαλάμους, καὶ γυναικωνίτιδας, καὶ φύλακας, καὶ θύρας, καὶ μοχλοῦς, καὶ τὰς ἐν ἑσπέρα προόδους (...)»: *ibid.*

³ «ἀναίσχυντον αὐτὴν παρασκευάζων γενέσθαι διὰ τῆς ἀτίμου πομπῆς ἐκείνης, καὶ διεφθαρμένα ῥήματα εἰς τὴν ψυχὴν εἰσάγων τῆς νύμφης»: *ibid.* L'opposition est claire par rapport au qualificatif par excellence du mariage chrétien: «τίμιος ὁ γάμος» (*Hébr.* 13.4).

⁴ «καὶ τὸ μηδενὶ φαίνεσθαι μηδὲ τῶν ἐπιτηδείων»: *ibid.*

⁵ *In illud prpter fornications...*, *P. G.*, LI, col. 211. Sur la question, lire RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung*, p. 73 sqq. Voir aussi BROWN, *Le*

«οἱ δὲ ἐφ' ἡμῶν καὶ ὕμνους εἰς τὴν Ἀφροδίτην ᾄδουσι χορεύοντες, καὶ μοιχείας πολλὰς, καὶ γάμων διαφθορὰς, καὶ ἔρωτας παρανόμους, καὶ μίξεις ἀθέσμους, καὶ πολλὰ ἕτερα ἀσεβείας καὶ αἰσχύνης γέμοντα ἄσματα κατ' ἐκείνην ᾄδουσι τὴν ἡμέραν».

«Et les nôtres chantent, en dansant, même des hymnes à Aphrodite, lesquels incitent à des adultères, à des amours illégaux, à des unions illicites, et pendant ce jour ils chantent plusieurs autres chants pleins à l'impunité et de honte».

Manifestement, sa motivation réside dans le but de protester contre ces invocations à la divinité païenne de l'amour par des chrétiens, et contre toute référence à des pratiques qui rappellent les débauches de Bacchus, lesquelles incitent à la fornication plutôt qu'au mariage pieux et conforme à l'esprit de l'Église⁶. Il précisera ailleurs que «ces chants sont pleins (d'invocations) de débauche de toutes sortes, d'amours outrageux et d'unions illégales, de destructions de maisons qui provoquent de milliers de tragédies»⁷. Il veut préserver à la conclusion du mariage chrétien un caractère austère, sévère et même humble. Selon lui c'est la seule façon d'assurer la présence du Christ, chose incompatible avec ces incitations au culte des idoles et aux divinités du passé païen. Voici sa formulation: «Célébrons les noces non avec des flûtes, ni avec des cithares, ni avec des danses non plus. C'est une grande inconvenance que de déshonorer un tel époux par des divertissements pareils. C'est le Christ qu'il faut convier ici»⁸. Et il précise ailleurs: «Là que l'ivresse, là que la débauche, là que l'obscénité, c'est le diable qui est présent avec sa contribution; si tu célèbres un festin dans des

renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif, p. 380 sqq. Également, IDEM, *Bodies and Minds: Sexuality and Renunciation in Early Christianity*, p. 478 sqq. Plus récent: CLARCK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles, passim*. Également, CLOCKE, «*This Female Man of God*». *Women and spiritual power in the patristic age, passim*. Pour la période qui précède Jean Chrysostome, voir les extraits des sources principales et la mentalité en train de se former au sujet du mariage chrétien dans MUNIER, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*. Également KAZHDAN, *Η βυζαντινή οικογένεια*, p. 223 sqq. Enfin, sur Chrysostome et le mariage voir O'ROARK, *Close-Kin Marriage in Late Antiquity: The Evidence of Chrysostom*, p. 399 sqq., avec des indications bibliographiques.

⁶«σεμνὸν μὲν οὐδὲν, πάντα δὲ ἀσημοσύνης γέμοντα. καλὴν δὲ οὐχ ἔξει διδασκαλίαν σωφροσύνης ἢ νύμφη, τοιαῦτα μὲν ὀρώσα, τοιαῦτα δὲ ἀκούουσα; καὶ ἄμιλλά τίς ἐστι διαβολικὴ τῶν τὰ τοιαῦτα παραινούντων, ὑπερβάλλεσθαι θατέρους τῆ τῶν ὄνειδῶν καὶ τῆ τῶν αἰσχρῶν ῥημάτων φιλοτιμία, δι' ἧν καταισχύνουσι τοὺς συνιόντας»: *In Epistulam I ad Corinthios Homilia XII*, éd. MIGNE, *P. G.*, LI, col. 104.

⁷«τί ἂν τις εἴποι τὰς ᾠδὰς αὐτὰς, αἱ πάσης γέμουσιν ἀκολασίας, ἔρωτας ἀτόπους καὶ μίξεις παρανόμους καὶ οἰκιῶν ἀνατροπὰς καὶ μυρίας ἐπεισάγουσαι τραγῳδίας;»: *In Epistulam I ad Corinthios*, col. 105.

⁸«τοὺς δὲ γάμους ποιῶμεν μὴ μετὰ αὐλῶν, μὴ μετὰ κιθάρας μηδὲ μετὰ ὀρχημάτων. τὸν γὰρ τοιοῦτον νυμφίον ἀτοπίας πολλῆς τοιούτοις αἰσχύνεσθαι. ἀλλὰ τὸν Χριστὸν καλῶμεν ἐκεῖ»: *De inani gloria et de educandis liberis* § 88 (éd. MALINGREY. Je modifie légèrement sa traduction).

conditions pareilles, dis-moi: comment célèbres-tu un mystère du Christ tout en conviant le diable?»⁹.

Cela constitue la position officielle de toute l'Église, car un canon, soit une norme disciplinaire officielle, était établi au IV^e siècle par le concile de Laodicée, précisément pour définir juridiquement le comportement des fidèles lors des banquets nuptiaux, interdisant formellement la danse¹⁰. Loin d'empêcher purement et simplement toute sorte de danse innocente, cela devait faire allusion très probablement à certaines pratiques traditionnelles d'origine pré-chrétienne. D'autres canons du même concile condamnaient expressément des coutumes païennes, tels les bains mixtes (canon 30) ou la participation aux fêtes idolâtriques (canon 39)¹¹. Aux membres du clergé il était interdit même d'assister aux festivités nuptiales. Ainsi, le canon 54 de Laodicée précisait-il que les clercs ne devaient pas assister aux spectacles qui avaient lieu pendant le banquet des noces; ils devaient prendre congé au moment de l'entrée des artistes et des attractions. Il a été reconduit, plus tard, par le canon 24 du concile dit *Quinisexte* (ou *in Trullo*, réuni en 691-692), lequel prévoyait, de surcroît, la sanction de la déposition en cas de récidive¹². L'idée que l'union maritale devait être accomplie en état de sobriété, en vue d'une semence optimale, remonte à Plutarque et même jusqu'à Platon¹³.

Tout en défendant ici l'union chrétienne contre le mode de conclusion païen, Chrysostome nous révèle un aspect intéressant de la situation. Rappelons-nous que le christianisme était déjà une religion de l'État, chose institutionnalisée à la suite de l'édit de Milan de 313; néanmoins, nous le savons, les bastions du paganisme restaient encore puissants.

Ne serait-il ainsi étonnant de voir Chrysostome protester *pour le maintien de pratiques idolâtriques*, comme le port d'un voile par la mariée et le passage d'un

⁹«ὄπου γὰρ μέθη, ἀκολασία· ὅπου αἰσχρολογία, ὁ διάβολος πάρεστι τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσφέρων. τούτοις ἐστιώμενος, εἰπέ μοι, μυστήριον Χριστοῦ τελεῖς, καὶ τὸν διάβολον καλεῖς;»: *In Epist. ad Coloss. Homilia XII*, 389. Il est significatif que pour un cas similaire, Grégoire de Nazianze faisait des recommandations avec les mêmes motifs: «ἐν δὲ τῶν καλῶν, παρεῖναι τὸν Χριστὸν τοῖς γάμοις –οὐ δὲ Χριστός, εὐκοσμία– (...): *Lettre 232* [à Dioclès], éd. GALLAY.

¹⁰Le canon 53 de ce concile. Voir ces textes dans JOANNOU, *Discipline générale antique*, I.2, p. 151, et dans RHALLES / POTLES, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, III, p. 219.

¹¹JOANNOU, *ibid.*, p. 143 et p. 146 respectivement, et RHALLES / POTLES, *Σύνταγμα*, III, p. 197 et p. 206.

¹²JOANNOU, *ibid.*, I.2, p. 152, et I.1, p. 155 respectivement, et dans RHALLES / POTLES, *Σύνταγμα*, IV, p. 212 et II, p. 356. La présence des ministres du culte assure, selon Chrysostome (*In illud Propter fornivationes*, col. 210), la présence même du Christ, d'où cette incompatibilité avec les jeux et les attractions du banquet nuptial. Voir *infra*, p. 46 et n. 37.

¹³PLUTARQUE, *Fragm.* 157 § 2 = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, 3.1.2: «ἀπρεπὲς δὲ τὸ μεθύειν νυμφίοις καὶ γάμοις ἀναρμοστότατον, ὡς φησὶν ὁ Πλάτων [Lois 775b-d]: ἀκρατοποσία γὰρ ταραχὴν ἐμποιεῖ καὶ ψυχαῖς καὶ σώμασιν, ὕφ' ἧς ἄπλαστα καὶ πεπλανημένα ῥιζοῦται κακῶς τὰ σπειρόμενα καὶ κυϊσκόμενα».

oikos à l'autre dans la discrétion que procure l'invisibilité¹⁴ ? Cela peut surprendre davantage, car il annonce, dès le début, ses intentions de briser la tradition: «Je sais bien que je serai pesant et désagréable à certains, en faisant des admonitions pareilles et essayant de déraciner une coutume ancienne (...) Que personne ne m'oppose que ceci a la force d'une coutume; là où l'on ose commettre un péché, nous devons ignorer la coutume; si ce que l'on fait est malin, vous devez violer la coutume, même si elle ancienne; si ce que l'on fait n'est pas malin, vous devez l'introduire et l'enraciner»¹⁵.

Chrysostome est un orateur ecclésiastique, donc un guide spirituel des masses, responsable de la propagation des idées et soucieux de la stabilité des consciences. En cette qualité il propose ainsi d'instituer des pratiques nouvelles, au cas où les anciennes s'avèrent nuisibles à l'âme. Il manifeste clairement sa volonté ferme de rompre avec le passé païen et de doter l'union entre l'homme et la femme d'un sens nouveau, compatible avec le comportement que l'Église veut imposer aux fidèles. La dialectique entre les deux tendances est véhémente à tous les niveaux. L'Église officielle avait déjà inauguré la politique de la christianisation des pratiques idolâtriques au moyen de leur remplacement ou de leur modification.

Au détriment du corporel et du matériel –concepts valorisés dans l'idéal hellène qui devait disparaître– les symboles anciens sont censés impliquer dorénavant une langue chrétienne: leurs messages tacites doivent manifester maintenant la prédominance de la beauté spirituelle, celle de la vertu de l'âme. Chrysostome dit à ce sujet: «Quand (la vierge), qui embellit son âme, a Dieu comme amant de sa beauté»¹⁶. Nous notons ici la reprise du motif platonicien de l'amant de la beauté de l'âme laquelle l'emporte sur celle du corps¹⁷, suivant la distinction établie entre le bien et le plaisir. Nous rencontrons aussi l'idée de l'union avec la divinité, un motif déjà utilisé chez Plutarque: ce commerce remplit de bonheur l'être humain et, de surcroît, il lui permet de

¹⁴Chose qui à son avis assurait la discrétion convenable à une fête chrétienne, pieuse.

¹⁵«καὶ φορτικὸς, ταῦτα παραινῶν καὶ παλαιὸν ἔθος ἐκκόπτων. πλὴν ἀλλ' οὐδέν μοι τούτου μέλει· οὐ γὰρ τῆς χάριτος τῆς παρ' ὑμῶν, ἀλλὰ τῆς ὠφελείας δέομαι τῆς ὑμετέρας· οὐ τῶν κρότων καὶ τῶν ἐπαίνων, ἀλλὰ τοῦ κέρδους καὶ τῆς φιλοσοφίας. μή μοι λεγέτω τις, ὅτι ἔθος ἐστίν· ὅπου ἁμαρτία τολμᾶται, ἔθους μὴ μνησθῆς· ἀλλ' εἰ μὲν πονηρὰ τὰ γινόμενα, κἂν παλαιὸν ἔθος ᾦ, κατάλυσον· ἂν δὲ μὴ πονηρὰ, κἂν συνθήθεια μὴ ᾦ, εἰσάγαγε καὶ καταφύτευσον»: *In illud Propter fornicationes...*, col. 210. À comparer avec le passage suivant: «καὶ γὰρ χορεῖαι καὶ κύμβαλα καὶ αὐλοὶ καὶ ῥήματα καὶ ἄσματα αἰσχρὰ καὶ μέθαι καὶ κῶμοι καὶ πολὺς ὁ τοῦ διαβόλου τότε ἐπεισάγεται φορυτός. καὶ οἶδα μὲν ὅτι δόξω καταγέλαστος εἶναι τούτων ἐπιλαμβανόμενος, καὶ πολλὴν ὀφλήσω παρὰ τοῖς πολλοῖς ἄνοιαν, τοὺς παλαιοὺς νόμους μετακινῶν»: IDEM, *In epistulam I ad Corinthios homilia XII*, col. 103.

¹⁶«ὅταν γὰρ ἡ μὲν τὴν ψυχὴν καλλωπίζουσα τὸν Θεὸν ἔχη τοῦ κάλλους ἐραστὴν»: *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* : éd. DUMORTIER (Sources Chrétiennes), p. 129.

¹⁷Voir par ex.: PLATON, *Alcibiade* 131c sqq., et *Le Banquet* 210a-212a, et alibi.

s'initier aux choses divines¹⁸, bien que Plutarque s'eût déjà posé la question de savoir s'il peut être vrai que les dieux et les démons cherchent le plaisir d'une union corporelle¹⁹. Le chemin était déjà ouvert pour le concept de l'union spirituelle avec Dieu.

Ainsi, Chrysostome continue-t-il: «Qui est aussi insensé pour soutenir qu'elle puisse être mieux parée que celle dont la beauté intérieure provoque Dieu au désir?»²⁰. N'oublions pas qu'à cette époque être qualifié d'hellène constituait un blâme, voire même une accusation politique et criminelle. Être hellène signifiait être païen, idolâtre, alors qu'un sujet pieux de l'empereur –fidèle à la doctrine de l'Église, une condition *sine qua non* religieuse, alors politique– devait être qualifié de Romain, comme l'empire n'était que la suite de Rome éternelle et de la *romanitas*. C'est déjà une première indication sur les tendances de rupture avec le passé grec. En l'occurrence, cette rupture ne portait que sur la modification des significations impliquées, et non sur la disparition totale des pratiques ancestrales, dont le port du voile nuptial.

On ne s'attardera pas ici sur l'idée que l'on se fait de ce mariage nouveau: il est forgé sur le modèle *monogame* de l'union du Christ avec l'Église. Cette union doit valoir pour la vie, si ce n'est pour l'éternité; d'où l'hostilité à l'égard du deuxième mariage et des noces plurales en général²¹, tout comme à l'égard de la polygamie, institutionnalisée ou pratiquée de fait, comme ce fut dans le monde hellénique ou même en cachette. Les sensations du corps incitent à la pluralité de partenaires sexuels, elles se réfèrent à un mode d'union contraire au principe chrétien. «Nourrir en son âme un amour illicite, regarder une femme pour la désirer, s'intéresser à la beauté d'autrui, (signifie) d'un côté s'avilir soi-même, mais aussi nuire à des plus faibles, s'offrir à maintes prises des hellènes et des Juifs», précise Chrysostome²².

¹⁸En particulier *Vies, Numa*, 4.2: de son union avec Hégérie, Numa était devenu un homme heureux et inspiré de pensées divines: «λόγος, ὡς ἄρα Νομάς ἐκεῖνος οὐκ ἀδημονία τινὶ ψυχῆς καὶ πλάνη τὸν μετὰ ἀνθρώπων ἀπολέλοιπε βίον, ἀλλὰ σεμνοτέρας γεγευμένος ὁμιλίας καὶ γάμων θεῶν ἡξιωμένος, Ἡγερίᾳ δαίμονι συνὼν ἐρώση καὶ συνδαιτώμενος, εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ τὰ θεῖα πεπνυμένος γέγονεν».

¹⁹«οὐκ ἄδηλόν ἐστι. καὶ που λόγον ἔχει τὸν θεόν, οὐ φίλιππον οὐδὲ φίλορριν, ἀλλὰ φιλάνθρωπον ὄντα, τοῖς διαφερόντως ἀγαθοῖς ἐθέλειν συνεῖναι, καὶ μὴ δυσχεραίνειν μηδὲ ἀτιμάζειν ἀνδρὸς ὁσίου καὶ σώφρονος ὁμιλίαν. ὡς δὲ καὶ σώματος ἀνθρωπίνου καὶ ὥρας ἐστὶ τις θεῶν καὶ δαίμονι κοινωνία καὶ χάρις, ἔργον ἤδη καὶ τοῦτο πεισθῆναι» (*ibid.* 4.3). Ce concept deviendra un lieu commun dans les mentalités chrétiennes. Toutefois, Plutarque en réalité se réfère expressément, dans la suite de ce même passage, à des relations homosexuelles des mortels avec Apollon.

²⁰«τίς οὕτως ἀνόητος, ὡς σὲ μᾶλλον ἐκείνης κεκοσμήσθαι φάναι τῆς τὸν Θεὸν εἰς ἐπιθυμίαν ἀγούσης τῆς εὐμορφίας τῆς ἔνδον.»: *Quod regulares foeminae viris cohabitari non debeant, ibid.* Je modifie ici la traduction proposée par DUMORTIER, *loc. cit.*

²¹ Même l'union normale est interdite si elle est pratiquée en cachette: «εἰσὶ δὲ αἱ νόμω μὲν γάμου οὐκ ἐθέλουσι συγγενέσθαι τοῖς ἀνδράσι, λάθρα δὲ καὶ μετὰ τοῦ κρύπτεσθαι. τοῦτο δὲ ποιοῦσιν ἵνα τὰ ἐγκώμια τῆς χηρείας καρπώσωνται»: *Ad viduam juniorem* § 2 (éd. GRILLET / ETTLINGER).

²²«τὸ γὰρ ἔρωτα πονηρὸν ἐν ψυχῇ τρέφειν, καὶ πρὸς ἐπιθυμίαν ὄραν γυναῖκα, καὶ καταμανθάνειν κάλλος ἀλλότριον, καὶ καταισχύνειν μὲν ἑαυτὸν, βλάπτειν δὲ τοὺς

Le plaisir du corps doit ainsi céder sa place à l'idéologie nouvelle, celle que M. Foucault désignera comme «le combat pour la chasteté»²³. Suivons ici le discours de Chrystostome au sujet des jeunes, qu'il considère menacés par la tentation: «Pourquoi lui rends-tu le danger plus grand ? Pourquoi le rends-tu encore plus vulnérable en ce qui concerne son corps?»²⁴. De même, la préparation des jeunes pour le mode d'union chrétien, par le moyen d'une éducation convenable, constitue une préoccupation majeure pour lui: «Nous sommes débiteurs d'une grande responsabilité à l'égard des enfants. Que nous prenions bien soin d'eux, et que nous fassions tout ce qu'il faut pour que l'esprit malin ne nous les enlève»²⁵. Ou même plus concrètement: «Il est besoin d'un pédagogue avec expérience pour élever l'enfant»²⁶; même la coiffure du jeune homme ne doit point alléguer la manière efféminée des païens²⁷ et leurs unions illicites. Adoptant le modèle platonicien, il considère que l'âme de l'enfant est comme une cité²⁸, à laquelle il est nécessaire d'établir des lois sévères et drastiques.

Mais revenons aux coutumes nuptiales alléguées. Chrysostome se réfère ici expressément à deux pratiques païennes, dont j'ai analysé les implications et les significations²⁹. La mariée était une personne invisible durant le rite de conclusion de son mariage. Des témoignages iconographiques attestent ce postulat: il suffira de nous référer au célèbre vase attique de Bonn³⁰, où le visage de la mariée figure totalement couvert, alors que dans la *pyxis* d'Adrano, conservée à Moscou, seuls les yeux sont visibles³¹. Avant le port rituel du voile, la mariée appartenait à sa famille paternelle; après la fête du dévoilement en public elle se manifeste comme membre

ἀσθενεστέρους, καὶ πολλὰς μὲν Ἑλλησι παρέχειν λαβὰς, πολλὰς δὲ Ἰουδαίοις»: *Contra eos qui subintroductas habent virgines* 13.2, *ibid.*, p. 91 (la traduction du passage que propose DUMORTIER, *loc. cit.*, est ici légèrement modifiée).

²³C'est le titre de sa contribution dans le collectif: ARIÈS / BÉJIN, *Sexualités occidentales = Communications* 35.

²⁴«τί κατασκευάζεις αὐτῷ μείζονα τὴν ἐπιβουλὴν; τί περὶ τὰ σωματικὰ ποιεῖς ἐπτοῆσθαι;»: *De inani gloria et de educandis liberis* (éd. MALINGREY) § 16.

²⁵«μεγάλην παρακαταθήκην ἔχομεν τὰ παιδία. φροντίζομεν τοίνυν αὐτῶν, καὶ πάντα ποιῶμεν, μὴ ὁ πονηρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς ἀφέληται»: *In Epistulam I ad Timotheum, Homilia LX: P. G.*, LXII, col. 546.

²⁶«παιδαγωγῶν χρεῖα ἀκριβοῦς, ὥστε ῥυθμίζειν τὸν παῖδα»: *Ibid.*

²⁷A.-M. MALINGREY, *Jean Chrysostome Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, Paris 1968 [Sources chrétiennes, 138] p. 99 et n. 3 à 6.

²⁸«πόλις τοίνυν ἢ τοῦ παιδὸς ψυχὴ (...) τίθει τοίνυν νόμους τῇ πόλει ταύτῃ (...) φοβεροὺς καὶ σφοδροὺς»: *De inani gloria ...*, §25-26, *ibid.*, p. 112.

²⁹Voir, *infra*, 3 Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance, en part. p. 65 sqq. Également, *supra*, 1 *Apaulia - epaulia - anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, *passim*.

³⁰DEUBNER, *Eine Hochzeitsvase in Bonn*, p. 175 sqq., avec une reproduction. Voir aussi *supra*, 1 *Apaulia - epaulia - anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, en part. p. 17 sqq. et la *figure 1*.

³¹Musée Pouchkine 510. Les références bibliographiques, *supra*, 1 *Apaulia - epaulia - anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, *ibidem*.

de la famille de son mari. Entre-temps c'est la période de marge, en situation de devenir. Cette invisibilité est en effet censée marquer cette situation de marge. Et la traversée devait être effectuée dans la soirée pour que la divinité nocturne et lunaire par excellence, Artémis - Hécate, prenne sous sa protection le passage et la transition³².

Mais Chrysostome ne proteste pas pour cette transgression d'une coutume idolâtrique. Fidèle à un concept patriarcal très répandu dans l'Orient méditerranéen, son souci est de faire disparaître les pratiques païennes et de créer une tradition nouvelle, en instaurant un mode de mariage conforme à l'esprit et au modèle biblique: l'épousée invisible renvoie maintenant au modèle du mariage d'Isaac (*Gén.* 24.64-65)³³ et de Jacob (*Gén.* 29.23 sqq.)³⁴, sans oublier que sa conclusion dut également avoir lieu dans la soirée³⁵, autre similitude avec le mariage païen. Toutefois, le modèle par excellence pour les festivités –parti de la célébration entière– constitue, certes, le récit des noces de Cana, où la présence du Christ avait non seulement honoré mais surtout sanctifié cette union de gens pieux, et ainsi inauguré la nouvelle institution³⁶. C'est la raison pour laquelle Chrysostome pose les conditions pour la présence du Christ à la noce, ainsi que nous avons vu plus haut. Son exhortation est expresse: «Ceux qui se marient de nos jours doivent faire comme l'on a fait à Cana de Galilée, ayant le Christ au milieu». D'ailleurs, il précise que ce sont les prêtres qui assurent la venue du Christ, ce qui retrouve l'esprit de l'interdiction du canon 54 de Laodicée et du 24 du concile *in Trullo*³⁷.

³²Sur le sens de l'invisibilité de la mariée en milieu institutionnel grec, voir *supra*, *I Apaulia - epaulia - anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, p. 19 sqq.

³³Interprétant le récit biblique, d'après le texte de la *Vulgate*, ARIÈS, L'amour dans le mariage, *loc. cit.*, p. 138 sqq., ne voit dans le geste de Rébecca, qui se couvre du voile au moment où elle vit de loin son futur époux, qu'un acte spontané de pudeur, «qu'elle négligeait devant les autres hommes». Sans toutefois exclure un sentiment de pudeur, je pense qu'il faudrait entendre là, avant tout autre chose, un acte préparatoire au mariage qui, à l'approche du fiancé, devint imminent, et que Rébecca dut ainsi précipiter son accès à l'état de mariée invisible.

³⁴«ὅτι δὲ οὐ παλαιὸν ἔθος ἦν τὸ τοιαῦτα ἀσχημονεῖν, ἀλλὰ καινοτομία τις ἐστὶ τὰ γινόμενα, ἀναμνήσθητι πῶς ἔγημεν ὁ Ἰσαὰκ τὴν Ῥεβέκκαν, πῶς ὁ Ἰακώβ τὴν Ῥαχήλ. καὶ γὰρ τῶν γάμων αὐτῶν μέμνηται ἡ Γραφή, καὶ πῶς εἰς τὰς οἰκίας τῶν νυμφίων ἤχθησαν αὐταὶ αἱ νύμφαι λέγει, καὶ οὐδενὸς τοιούτου μέμνηται»: *In illud Propter fornicationes...*, *loc. cit.*, col. 210. Chrysostome énoquera aussi le même modèle dans *De inani gloria...*, § 82 (p. 188).

³⁵«καὶ ἐγένετο ἐσπέρα, καὶ λαβὼν Λάβαν Λείαν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ εἰσήγαγεν αὐτὴν πρὸς Ἰακώβ, καὶ εἰσήλθεν πρὸς αὐτὴν Ἰακώβ»: *Gen.* 29.23.

³⁶*Jean* 2.1-11.

³⁷«ἀλλ', ὅπερ ἐποίησαν οἱ ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οἱ νῦν γυναῖκας λαμβάνοντες ποιεῖτωσαν, τὸν Χριστὸν ἐχέτωσαν μέσον. καὶ πῶς δυνατὸν τοῦτο γενέσθαι, φησί; δι' αὐτῶν τῶν ἱερέων»: *In illud Propter fornicationes...*, col. 210.

On ne peut pas prétendre que Chrysostome ignorait le sens et le symbolisme du mariage hellène. Tout comme son propre maître, peut-être le célèbre Libanios³⁸, il connaissait fort bien les lettres et la culture grecques. C'est son auditoire qui doit rompre avec son passé. Ce sont ses ouailles, auxquels il adresse ses exhortations, qui ignorent ces détails. C'est son public qui avait effectivement oublié le sens caché et les implications des cérémonies païennes, surtout leur incompatibilité avec le mode de vie chrétien. Donc Chrysostome reprendra les motifs, mais en leur donnant un sens différent.

Ainsi, la mariée ne devait-elle pas être vue par d'autres hommes avant qu'elle ne connaisse son époux. Cela constituera un modèle de piété, de continence, d'ascèse. C'est dans ce sens que saint Jérôme entend un texte de Théophraste, perdu pour nous, qui disait que l'épousée ne devait être vue avant son mariage³⁹. En bon connaisseur de la mentalité instituante chez les Grecs, Chrysostome attache, à son tour, avec raison de l'importance à l'esprit qui doit régir la formation de la famille et l'éducation des enfants⁴⁰, au tournant important que vit l'Église au IV^e siècle. Même l'intensité du désir sexuel le préoccupe d'une manière qui rappelle le récit de Lycurgue⁴¹: «Mettons les (jeunes) de bonne heure en voie de se marier, de façon à recevoir la mariée avec leurs corps purs sans qu'ils aient été touchés; car ainsi les amours sont plus ardents», toutefois il en donne une motivation différente: «celui qui a pris l'habitude de pratiquer la fornication avant le mariage, il en fera de même après»⁴².

Car ce qui importe dans un mariage chrétien est avant tout la chasteté et la procréation: «Prendre une femme pour vivre en chasteté et pour faire des enfants»⁴³. Si la fornication vise la recherche du plaisir –constate à ce sujet J.-L.Flandrin– le mariage chrétien ne constitue qu'un devoir de procréation⁴⁴. Chrysostome reviendra ailleurs: «Si (un homme) se marie avec une jeune femme pure, s'il n'a vu que ce corps seulement (auparavant), le désir sera alors plus ardent, la crainte de Dieu plus

³⁸À ce sujet, voir par ex. GRILLET / ETTLINGER, *Jean Chrysostome À une jeune veuve. Sur le mariage unique*, loc. cit., p. 120-121, et n. 2-3.

³⁹*Op. omn* 314 A: MIGNE, P. Lat., XXIII, col. 277. L'extrait, *supra*, *1 Apaulia - epaulia – anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, p. 19.

⁴⁰Voir, par ex., PLATON, *Lois* 720e, ARISTOTE, *Politique* 8.16.2 [1334b], XÉNOPHON, *Rép. Lacéd.* 3.

⁴¹Voir par ex. XÉNOPHON, *Rép. Lacéd.* 1.5 et PLUTARQUE, *Apophtegmes des Laconiens (Lycurgue)* 228AB.

⁴²«ταχέως αὐτοῖς γυναῖκας ἄγωμεν, ὥστε καθαρὰ αὐτῶν καὶ ἀνέπαφα τὰ σώματα δέχεσθαι τὴν νύμφην· οὗτοι οἱ ἔρωτες θερμότεροι. ὁ πρὸ τοῦ γάμου σωφρονῶν, πολλῶ μᾶλλον μετὰ τὸν γάμον· ὁ δὲ μαθὼν πορνεύειν πρὸ τοῦ γάμου, καὶ μετὰ τὸν γάμον τοῦτο ποιήσει»: *In Epistulam I ad Timotheum Homilia IX*, loc. cit., col. 546. J'emprunte la traduction d'A.-M. MALINGREY, loc. cit., p. 187, n. 5, légèrement modifiée.

⁴³«γυναῖκα ἄγη ἐπὶ σωφροσύνη καὶ παιδοποιῶν»: *In Epist. ad Coloss. Homilia XII*, col. 386.

⁴⁴FLANDRIN, La doctrine chrétienne du mariage, in IDEM, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, p. 101 sqq.

grande, et le mariage honorable accueillant les corps effectivement purs et non souillés, et les enfants nés seront pleins de bénédiction»⁴⁵. Toujours selon Chrysostome, la procréation constitue non seulement la raison du mariage chrétien, mais aussi le moyen du salut, au moins pour les femmes, qui portent le fardeau du péché de la première femme: «C'est Ève qui a transgressé, mais le salut du sexe féminin est assuré par la procréation»⁴⁶. N'oublions pas, d'ailleurs, le célèbre passage où Chrysostome interprète la citation de Paul en disant que la chaire unique des époux n'est réalisée que par celle de l'enfant conçu de cette union⁴⁷.

Pour ces raisons la mariée ne devait pas être visible. Elle devait même effectuer sa traversée couverte du voile et dans la soirée. Sous cette optique, Chrysostome préfère la discrétion qu'assure une invisibilité totale et s'oppose même à l'emploi des torches comme il était de coutume chez les païens⁴⁸: «Comme ceci [*scil.* la traversée de la mariée] est effectuée dans la soirée, pour que l'obscurité ne devienne pas la tenture de ces pratiques malignes, l'on utilise de nombreuses torches pour ne pas écarter de vue l'inconvenance»⁴⁹, proteste-t-il avec ironie. Selon lui, le passage ne devait pas invoquer les sensations à la manière ancienne, celle qui primait le plaisir du corps. On ne s'intéresse guère à la beauté physique, mais à la vertu. La beauté devient désormais l'attribut d'une qualité morale. Exprimée par le port du voile, la pudeur assure de la vertu de la mariée. Si l'on veut paraphraser J.-C. Bologne⁵⁰, l'on dirait – surtout pour la mariée – que montrer sa pudeur implique contrôler vertueusement sa

⁴⁵«ἄν γὰρ ἀγνῆ τῇ νύμφῃ προσέλθῃ, ἄν ἐκείνης μόνον ἴδῃ τὸ σῶμα, καὶ ὁ πόθος ἔσται σφοδρὸς, καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ φόβος μείζων, καὶ τίμιος ὁ γάμος ὄντως, καθαρὰ καὶ ἀμίαντα σώματα δεχόμενος, καὶ τὰ τικτόμενα πολλῆς εὐλογίας ἔσται μεστὰ, καὶ ἀλλήλοις εἰξουσιν, ὃ τε νυμφίος καὶ ἡ νύμφη»: *In Epistulam I ad Thessal. Homilia V, P. G.*, LXII, col. 426.

⁴⁶«παρέβη μὲν ἡ Εὐά, σωθήσεται δὲ τὸ γυναικεῖον γένος διὰ τῆς τεκνογονίας»: *In Epistulam I ad Timotheum, Homilia IX: loc. cit.*, col. 545.

⁴⁷«καὶ γέφυρά τίς ἐστι τὸ παιδίον. ὥστε οἱ τρεῖς σὰρξ γίνονται μία, τοῦ παιδὸς ἐκατέρωθεν ἐκατέρους συνάπτοντος»: *In Epist. ad Coloss. Homilia XII*, col. 388.

⁴⁸Voir, *supra*, *I Apsaulia - epaulia - anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, p. 18 sqq., avec les extraits des sources et le matériel iconographique.

⁴⁹«εἴτ' ἐπειδήπερ ἐν ἑσπέρα ταῦτα γίνεται, ἵνα μηδὲ τὸ σκότος παραπέτασμα ἦ τῶν κακῶν τούτων, ἐπεισάγονται λαμπάδες πολλαὶ οὐκ ἐῶσαι λαυθάνειν τὴν ἀσχημοσύνην»: *In Epistulam I ad Corinthios Homilia XII, loc. cit.*, col. 104. Et *ibid.*: «ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἀγορᾶς εἰς ἐπίδειξιν ἐκπομπέουσι, μετὰ λαμπάδων αὐτὴν παραπέμποντες ἐν ἑσπέρα βαθεῖα, ὡς πάσιν αὐτὴν ἐπιδείκνυσθαι, δι' ὧν ποιοῦσιν οὐδὲν ἕτερον παραινούντες, ἢ ὅτι πάσαν ἀποδύσασθαι χρὴ λοιπὸν τὴν αἰδῶ». À la même coutume nuptiale Chrysostome se réfère aussi, en parlant du décès, dans l'hippodrome de Constantinople, du jeune homme qui allait le lendemain allumer les torches nuptiales: «οὗτος γὰρ, ὡς ἔγνω, τῇ ἐπιούσῃ μέλλων γαμηλίους λαμπάδας ἀνάπτειν, τῶν παστᾶδων ὑφανθειῶν καὶ τῶν πρὸς τὸν γάμον ἠὑτρεπισμένων ἀπάντων»: *In illud Pater meus usque modo operatur*, in *MIGNE, P. G.*, LXIII, col. 512.

⁵⁰BOLOGNE, *Histoire de la pudeur*, p. 381, selon qui: «La crainte de la sexualité conditionne constamment le sentiment de la pudeur».

propre sexualité. Cette vertu occupe une place prépondérante dans son capital symbolique.

Ainsi même pour la cérémonie entière un symbolisme nouveau est instauré. Le mariage est maintenant conclu avec l'accomplissement de la phase de l'échange des couronnes nuptiales⁵¹. C'est bien elle qui doit marquer dorénavant le passage du statut de célibataire à l'état de marié. Autrefois, ce fut le dévoilement de la mariée (*anakalyptèria*) qui complétait la procédure de la transition d'un statut personnel à l'autre. Pour donner un sens symbolique au nouveau rite l'on a emprunté à une autre pratique païenne⁵² le motif du couronnement, en tant que récompense pour une victoire⁵³. Ainsi dans un passage devenu célèbre, Chrysostome précise-t-il que les jeunes mariées sont couronnées à la manière des athlètes qui ont vaincu lors du combat contre la chair et la tentation charnelle. Voici l'extrait

«διὰ τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται σύμβολον τῆς νίκης, ὅτι ἀήττητοι γινόμενοι οὕτω προσέρχονται τῇ εὐνῇ, ὅτι μὴ κατηγωνίσθησαν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς». «C'est pour cela que des couronnes, symbole de la victoire, sont posées sur les têtes (des mariés), car ils s'approchent invincibles au mariage, puisqu'ils n'ont pas été combattus par la volupté»⁵⁴.

Et il poursuivra dans le même sens, qu'ils devaient quitter la maison de la mariée pour celle de l'époux, comme des athlètes qui sortent vainqueurs de l'arène⁵⁵. Ce dernier motif renvoie aussi au précédent de l'exploit des martyrs qui ont lutté pour la foi dans le cirque, dont les similitudes avec l'idéal païen de l'athlète sont mani-

⁵¹*Infra*, 4 Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance, p. 67 sqq.

⁵²Cf. PLUTARQUE, *Préceptes de mariage* 138D, rapportant qu'en Béotie la mariée –déjà couverte– était aussi couronnée des feuilles d'asperge. Au sujet des idées de Plutarque sur le mariage, lire en dernier lieu NIKOLAIDIS, *Plutarch on Women and Marriage*, p. 27 sqq.

⁵³«βελτίω τινὰ καὶ λαμπροτέραν ἡτοίμασεν ἑτέραν ζωὴν, καθ' ἣν μέλλει τοὺς τῆς εὐσεβείας ἀθλητὰς στεφανοῦν καὶ ἀνακηρύττειν, τῆς οἰκουμένης ὁράσης ἀπάσης»: *Ad populum Antiochense Homilia I*, dans MIGNE, *P. G.*, LXIX, col. 27. De même: «τὰ γὰρ παρόντα ἀγὼν ἐστὶ καὶ σκάμματα καὶ στάδιον, τὰ δὲ μέλλοντα ἔπαθλα καὶ στέφανοι καὶ βραβεῖα. ὥσπερ οὖν τὸν ἀθλητὴν, ἐν τῷ σκάμματι καὶ ἰδρῶτι καὶ κόνει καὶ θερμῇ πολλῇ καὶ πόνοις καὶ ταλαιπωρίας μάχεσθαι δεῖ, οὕτω καὶ τὸν δίκαιον ἐνταῦθα πολλὰ ὑπομένειν χρὴ καὶ φέρειν ἅπαντα γενναίως, εἴ γε μέλλοι λαμπροῦς ἀπολήψεσθαι τοὺς στεφάνους ἐκεῖ»: *De resurrectione mortuum*, *P. G.*, L, col. 419. Cf. BAUS, *Der Kranz in Antike und Christentum*, p. 98 sqq. Également: BLECH, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, p. 75 sqq., et en part. p. 79 sqq.

⁵⁴*In Epistulam I ad Timotheum, Homilia IX*, col. 546. À comparer également «θρέψον ἀθλητὴν τῷ Χριστῷ καὶ ἐν κόσμῳ ὄντα δίδαξον εὐλαβῆ ἐκ πρώτης ἡλικίας»: *De inani gloria et de educandis liberis*, § 19, p. 104. Voir aussi, *infra*, 4 Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance, *infra*, p. 68.

⁵⁵«οὕτω γὰρ δεῖ ἐκ τῆς πατρικῆς οἰκίας ἐξίεναι πρὸς γάμον, καθάπερ ἀθλητὴν ἐκ παλαίστρας»: *In Epistulam I ad Timotheum, Homilia IX*, col. 548.

festes⁵⁶. Déjà au IV^e siècle, l'usage du substantif ἄθλησις dans le sens d'exploit d'un martyr est courant, sans oublier que le Christ lui-même est qualifié de «véritable athlète»⁵⁷ et que le premier martyr, Stéphane⁵⁸, est homonyme de la couronne en grec (*stephanos*). Enfin, saint Paul emprunte aussi le même motif⁵⁹ à la culture païenne.

On ajoutera que des objections anciennes contre l'emploi de la couronne, en tant que symbole païen, étaient-elles alors dissipées, tout comme l'incertitude, encore manifeste chez Grégoire de Nazianze, à peine 10 à 20 ans plus âgé que Chrysostome. Le premier ne voyait pas au couronnement un mode déjà fixé de constitution du mariage chrétien: «C'est en effet cela que nous avons décidé, quand nous avons l'occasion d'assister à des noces: qu'aux pères [*scil.* des mariés] revienne l'imposition des couronnes, et à nous [*scil.* les ecclésiastiques] les prières; et celles-là, je le sais, ne sont pas limitées par les lieux»⁶⁰; il paraît aussi que dans l'Église de Cappadoce, l'emploi de la couronne nuptiale serait un emprunt à des pratiques arméniennes⁶¹. Toutefois, la référence à la victoire d'athlète, éloquente chez Chrysostome, renvoie clairement au modèle païen. N'oublions pas, de surcroît, que le couronnement nuptial était déjà invoqué dans la *Septante*⁶², ce qui devrait contribuer aussi à la propagation facile du motif païen dans les milieux christianisés⁶³.

Le port du voile, par la mariée, confère à la récipiendaire, un nouveau statut provisoire d'être *anormal*⁶⁴, c'est-à-dire *sacré*, précise A. Van Gennepe⁶⁵. Il constitue donc un rite de séparation qui doit marquer le passage d'une famille à l'autre, alors

⁵⁶«ἐπανήκει δὲ ὁ μάρτυς καθάπερ τις ἀθλητῆς εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν δεύτερον φέρων στέφανον»: *De Babyla contra Iulianum et gentiles*, éd. M. SCHATKIN (Diss., Fordham, 1967), § 90.

⁵⁷«ὡ Ἰησοῦ Χριστὲ (...) ὁ εἰς πολλοὺς ἀγῶνας ὑπὲρ ἡμῶν ἀγωνιζόμενος καὶ νικᾶν ποιῶν ἡμᾶς ἐν πᾶσι· ὁ ἀληθὴς ἀθλητῆς ἡμῶν»: *Actes de Thomas*, (éd. LIPSIVS / BONNET) A § 39.

⁵⁸*Act.* 7.59.

⁵⁹«ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῆ τις, οὐ στεφανοῦται ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ»: *II à Tim.* 2.5.

⁶⁰«τοῦτο γὰρ καὶ εἶ που γάμοις παραγεγόναμεν, ἐτυπώσαμεν ἐκεῖνων μὲν εἶναι τοὺς στεφάνους, ἡμῶν δὲ τὰς εὐχὰς, ἃς οἶδα μὴ τόποις ὀριζομένας»: *Lettre 231* [à Eusèbe], (éd. GALLAY), p. 123.

⁶¹RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung*, p. 77.

⁶²«ἐξέλθατε καὶ ἴδετε ἐν τῷ βασιλεῖ Σαλαμων ἐν τῷ στεφάνῳ, ᾧ ἐστεφάνωσεν αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ»: *Cant.* 3.11. Coïncidence du couronnement nuptial et royal, un motif que l'on retrouvera lors des cérémonies de la cour impériale byzantine.

⁶³Sur la discussion autour de la liaison entre le Christianisme et l'Antiquité lire en dernier lieu BURKERT, *Klassisches Altertum und Antikes Christentum*, p. 13 sqq.

⁶⁴LEACH, Deux essais concernant la représentation symbolique du temps, in IDEM, *Critique de l'anthropologie*, p. 210 sqq., en part, p. 223 sqq. Lire aussi IDEM, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are connected*, p. 77 sqq.

⁶⁵VAN GENNEPE, *Les rites de passage, Étude systématique des rites*, p. 185 sqq.

que le dévoilement rituel doit signifier l'agrégation au nouveau groupement⁶⁶. De l'autre côté, le geste même du couronnement manifeste des similitudes avec le cérémonial d'intronisation, et se présente conforme au concept de montée sociale qu'est le mariage⁶⁷. En ce sens il constitue bien le rite de l'agrégation d'un étranger à un groupe (la nouvelle famille) et au statut social plus élevé (celui de marié par rapport au célibataire). Cette interprétation est en parfaite harmonie avec la justification ci-dessus, de prix pour une victoire, que Chrysostome attribue à l'emploi de la couronne nuptiale lors du *sacre*. Ce dernier est entendu aussi bien dans le sens de cérémonie que de consécration, qu'aux yeux de Chrysostome doit être la conclusion du lien marital. Mais comment conçoit-il le rituel de la transition proprement dite de la mariée? En bon observateur des coutumes, folkloriste bien longtemps avant la lettre, dans une description éloquente⁶⁸ il nous donne l'analyse suivante:

«ἐπαινῶ ὅτι παρθένοι παραγίνονται τὴν ὁμήλικα τιμῶσαι, ὅτι παραγίνονται γυναῖκες τὴν εἰς αὐτὰς καταχθεῖσαν τιμῶσαι· καλῶς τοῦτο ὄρισται. Δύο γάρ εἰσιν οὗτοι χοροί, ὁ τῶν παρθένων καὶ ὁ τῶν γεγαμημένων· αὗται παραδιδόασιν, ἐκεῖναι δέχονται. Ἡ νόμῳ μεταξὺ τούτων ἐστίν, οὔτε παρθένος, οὔτε γυνή· ἐκεῖθεν μὲν γὰρ ἐξέρχεται, ταύτης δὲ ἐπιβαίνει τῆς συμμορίας».

«J'approuve que des vierges convoient celle du même âge qu'elles, avec des honneurs, de même que des femmes accompagnent avec des honneurs celle qui a été élevée à leur rang; ceci est bien établi. Car il y a deux chœurs: celui-ci des vierges et celui-là des femmes mariées. Les unes cèdent les autres accueillent. La *nymphè* se situe entre les deux: ni vierge, ni femme; car elle sort de la première bande pour entrer dans la seconde».

Le rite de passage s'effectuait donc entre femmes: la mariée serait livrée par sa classe d'âge au groupe auquel elle allait dorénavant appartenir. Entre-temps la *nymphè* n'était «ni vierge, ni femme», selon les termes de Chrysostome. C'est cet état intermédiaire qui lui attribuait alors le caractère sacré⁶⁹, que lui assurait autrefois, dans le cérémonial païen, le port du voile. Un extrait de Lucien de Samosate rapporte que, lors de la scène du banquet nuptial, les femmes doivent être placées toutes ensemble, ayant parmi elles la mariée «bien couverte avec précision». Cela va peut-être dans le même sens que l'information fournie par Chrysostome, et sous-entend

⁶⁶*Infra*, 3 Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance, p. 65 sqq, et *supra*, 1 *Apaulia - epaulia - anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, p. 32 sqq.

⁶⁷VAN GENNEP, *Les rites de passage, Étude systématique des rites*, p. 191 sqq. et surtout p. 202.

⁶⁸*In Epist. ad Coloss. Homilia XII*, col. 386.

⁶⁹D'après le schéma de VAN GENNEP, *Les rites de passage, Étude systématique des rites*, *loc. cit.*, et de LEACH, Deux essais concernant la représentation symbolique du temps, *in* IDEM, *Critique de l'anthropologie*, *loc. cit.*

que la mariée restait, pour une partie de la cérémonie tout au moins, avec ses compagnes du même âge⁷⁰.

* * *

Pour conclure: le rôle qu'attribue Chrysostome au voile de la mariée n'a rien de commun avec la signification –consciente ou latente– que l'on lui reconnaissait durant l'Antiquité. Pour lui, le visage voilé de la *nymphè* doit assurer la discrétion qui convient au mariage chrétien, et cette invisibilité écartera le danger des appels à l'érotisme et aux plaisirs du corps. D'ailleurs, aucune mention n'apparaît chez Chrysostome sur un rite de dévoilement nuptial, alors que lui-même soutient l'instauration du nouveau cérémonial forgé autour du motif de la couronne; l'explication qu'il en donne –prix pour la virginité– servira dorénavant de fondement de référence chez les chrétiens. Enfin, on peut voir aussi que la discussion autour des nuances et des circonstances appropriées c'est plus important que le simple constat de continuité ou de rupture autour de la survie d'une pratique ou d'une institution.

⁷⁰LUCIEN, *Symposion* 8: «δέον δὲ ἤδη κατακλίνεσθαι ἀπάντων σχεδὸν παρόντων, ἐν δεξιᾷ μὲν εἰσιόντων αἱ γυναῖκες ὅλον τὸν κλιντήρα ἐκεῖνον ἐπέλαβον, οὐκ ὀλίγαι οὖσαι, καὶ ἐν αὐταῖς ἡ νύμφη πάνυ ἀκριβῶς ἐγκεκαλυμμένη, ὑπὸ τῶν γυναικῶν περιεχομένη».

DÉVOILEMENT RITUEL ET CADEAU NUPTIAL EN GRÈCE ET À BYZANCE: CONTINUITÉ OU RUPTURE? *

Un excellent grammairien et scholiaste d'Homère, qui vivait au dernier quart du XII^e siècle, l'archevêque de Thessalonique Eustathe, avait noté en marge de son célèbre commentaire sur l'*Iliade*:

«ἐκ δὲ τοῦ λοιποῦ τέλους, ὃ σημαίνει τὸν γάμον, τὰ προτέλεια, ὧν χρήσις μὲν μόνη παρὰ Αἰλίῳ Διονυσίῳ, ἑρμηνεία δὲ παρὰ Πausανία, εἰπόντι, ὅτι προτέλεια ἢ πρὸ τῶν γάμων θέα, ἴσως τὰ λεγόμενα θεώρητρα»¹.

«Du reste, du mot *telos*, qui signifie le mariage, (émanent) les *proteleia*, dont l'emploi seul chez Ælius Dionysios et l'interprétation chez Pausanias qui dit que *proteleia* sont la vue avant le mariage, peut-être ce que l'on appelle les *théôrta*».

La lecture de l'édition critique de van der Valk nous fournit des précisions intéressantes: dans l'extrait de Pausanias, tel qu'il est cité par Eustathe, le terme *proteleia* est rendu par «θέα» (la vue) au lieu de «θυσία» (le sacrifice) que Pausanias utilise en réalité². Ce lapsus est pourtant bien significatif pour le sens que lui donne le scholiaste byzantin. Ce dernier n'entend pas un sacrifice rituel pour le mariage, mais quelque chose que l'on voit ou que l'on doit voir avant le mariage, ou que l'on doit présenter devant les regards de tous les présents. De surcroît, Eustathe y ajoute sa propre explication, sous forme de glose: «peut-être ce que l'on appelle les *théôretra*».

* [Une première version de ce texte a été publiée dans la *Revue historique de droit français et étranger*, 71, 1993, p. 1-18. Il est écrit pour Georges N. Vasilaros, en témoignage d'amitié].

¹EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Commentaire sur l'Iliade* 881 (ad Ω 729-730), interprétant les différents sens du mot «τέλος»: VAN DER VALK, *Eustathii archiep. Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, III, p. 315. Les citations: ÆLIUS DENYS, *Attika onomata*, éd. ERBSE, II 69, et PAUSANIAS, *Attikôn onomatôn Synagôgè*, éd. ERBSE, II 33.

²VAN DER VALK, *ibid.* La même définition est également attestée chez POLLUX 3.38.

Il est évident à mon sens qu'en philologue, Eustathe se réfère ici à la cérémonie du dévoilement de la mariée, laquelle fait partie des rites et festivités nuptiaux, bien connus des spécialistes de l'Antiquité grecque sous le nom courant d'*anakalyptèria* (ἀνακαλυπτήρια), alors que d'autres synonymes ou équivalents sont également attestés³.

I. Les ἀνακαλυπτήρια et leurs synonymes

Je rappelle ici rapidement leurs traits communs:

a) Le mot «ἀνακαλυπτήρια» et ses synonymes ou équivalents définissent aussi les cadeaux offerts lors d'une cérémonie spéciale, qui avait lieu à un moment précis des festivités nuptiales. Selon certaines sources cela était prévu pour le troisième jour, alors que d'autres, elles plus précises, le placent au moment du banquet des noces⁴. C'est précisément au troisième jour que se réfère l'origine mythologique, alors théologique, de la coutume: nous avons déjà vu⁵ que suivant Phérécyde de Syros, *Zas* offrit pour la première fois les *anakalyptèria*, soit une robe précieuse –et le tissu est bien considéré comme une représentation symbolique du «devenir», aussi bien que de la «liaison rassurante» et de la continuité⁶– le troisième jour de sa noce avec Chthonie, instituant ainsi une pratique respectée par les dieux et par les mortels⁷. De toute façon, il est clair que la cérémonie faisait bien parti de l'ensemble des rites et festivités nuptiaux, au point même de constater l'emploi du même nom, *anakalyptèria*, aussi bien pour les présents que pour la cérémonie elle-même⁸. Le mot ἀνακαλυπτήρια était utilisé comme un épithète à côté du substantif μυστήρια (my-

³Une bonne analyse a été donnée par SISSA, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, p. 116–121.

⁴Sur cette question voir *infra*, p. 72 sqq., avec la discussion au sujet de ces extraits des sources lexicographiques.

⁵*Supra*, p. 26 sqq.

⁶Voir à ce sujet DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 369 sqq. ainsi que la discussion qui suit ici, plus bas, p. 64 sqq. Un *peplos* précieux était aussi offert par les fidèles, lors des Panathénées, à Athéna, déesse vierge adorée aussi en sa qualité de déesse-mère, protectrice de la fécondité animale et de la végétation. Voir, rapidement, *L.I.M.C.*, II.1, p. 960 sqq., avec les renvois aux sources et à la bibliographie.

⁷DIELS / KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 48. De même KIRK / RAVEN / SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, p. 60 sqq. Et, récemment, SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, p. 50 sqq., avec son excellent commentaire (également, à la p. 165 sqq., le texte établi selon les règles de la papyrologie, enfin en frontispice: la photo du papyrus avec l'extrait). Voir aussi SCHEID / SVENBRO, *Le métier de Zeus*, p. 72-74: selon cette analyse le rôle de créateur assumé par *Zas*/Zeus est conçu comme celui d'un tisserand.

⁸Voir *supra*, p. 8 sqq.

stères) aussi, en se référant aux rites sacrés du dévoilement de la déesse de la fertilité, Déméter, si l'on croit Synésius de Cyrène, devenu chrétien au ^v^e siècle⁹.

Le trait qui marque cette cérémonie nuptiale est le dévoilement du visage de la mariée; celle-ci devait rester jusque-là couverte aux regards de son époux et des autres invités, chose que l'on avait jadis interprétée comme un rite apotropaïque, voire une protection contre le mauvais œil¹⁰. Le geste rituel consistait ainsi à retirer solennellement le voile qui couvrait son visage, geste apparemment accompli par le mari, révélant ainsi la beauté de la femme aux parents et aux amis présents. Dans une atmosphère d'enthousiasme suivrait la remise des cadeaux, pour lesquels d'ailleurs on utilisait le même nom que pour la fête du dévoilement: ἀνακαλυπτήρια, ὀπτήρια¹¹ ainsi que θεώρητρα, bien que ce dernier terme apparaisse dans nos sources bien plus tard que les deux précédents. D'autres synonymes ou équivalents pour les dons: ἀθήματα, ἔδνα ou même φθόρια ἔδνα, ainsi que d'autres plus rares comme les προσφθεγκτήρια et λεκανίς, attestés par les lexicographes mais aussi par d'autres sources mineures. Pollux (3.36) rapporte qu'Amphis le comique les nomma aussi «διαπαρθένια» (dons de défloration)¹²; il ne s'agit que d'un *hapax*, créée par lui-même pour les besoins d'une de ses comédies, plutôt qu'un terme adopté plus généralement qui désigne une institution. Pour le cadeau nuptial à un ami Théophraste utilise le mot προσφορὰ («présent»), à mon avis dans un sens général, probablement non technique¹³. Nous avons déjà précisé plus haut que les *epaulia* ne correspondaient pas au rite du dévoilement, malgré l'affirmation erronée de certains auteurs modernes. Induits en erreur par certains extraits des lexicographes, ils les identifiaient avec les *anakalyptèria*¹⁴.

Précisément pour les rites et les dons de dévoilement, l'analyse sémantique des termes attestés nous oriente respectivement vers la notion de «découverte» (ἀνακα-

⁹SYNÉSIUS DE CYRÈNE, *Calvitiae Encomium* 70 B–C, in MIGNE, P. G., LXVI, col. 1180: «ἐπὶ τούτοις Ἐλευσίς ἄγει τὰ Δήμητρος ἀνακαλυπτήρια. εἰ δὴ νοῦς τὸ θεϊότατόν ἐστι τῶν ἄνωθεν (...) ἄγοιτ' ἂν οὖν ἐν δίκῃ μυστήρια κεφαλῆς ἀνακαλυπτήρια, διὰ μὲν τοὺς βεβήλους οὕτωςί πως καλούμενα. οἱ σοφοὶ δ' ἂν εἰδεῖεν, ὅτι νοῦ ταῦτα ἐπιβατήρια».

¹⁰TOUTAIN, Le rite nuptial de l'*anakalyptèria*, p. 345 sqq., en particulier p. 349 sqq. avec les indications bibliographiques antérieures. Voir également SISSA, *Le corps virginal*, p. 119 sqq. Mon interprétation *infra*, p. 65 sqq.

¹¹Bien que ce sens de «cadeaux de première vue» soit également attesté en dehors de tout contexte nuptial : voir par exemple CALLIMAQUE, *Hymne à Artémis* 74 (éd. CAHEN), avec les observations de l'éditeur à la p. 240, n. 3.

¹²À ce sujet PERENTIDIS, ΔΙΑΠΑΡΘΕΝΙΑ: Une correction sur le Liddell-Scott.

¹³THÉOPHRASTE, *Caractères* 30.19 (éd. NAVARRE): «καὶ γαμοῦντός τινος τῶν φίλων ἢ ἐκδιδομένου θυγατέρα, πρὸ χρόνου τινὸς ἀποδημήσαι [*scil.* τὸν αἰσχροκερδῆ], ἴνα <μῆ> πέμψη προσφορὰν». À ne pas confondre avec le sens indiqué dans HÄGE, *Ehegüterrechtliche Verhältnisse in den griechischen Papyri Ägyptens bis Diokletian*, p. 250.

¹⁴*Supra*, 1 *Apaulia - epaulia - anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, p. 6 sqq.

λυπτήρια < ἀνακαλύπτειν), la «perception par la vue» (ὀπτήρια < ὄρᾶν¹⁵), ou la «contemplation» (θεώρητρα < θεωρεῖν): celle du visage et de la beauté jusque-là cachés. Au sujet de la beauté de la mariée, l'on rappellera ici, à la suite de P. Bourdieu¹⁶, qu'elle fait bien partie de son capital symbolique. Sur la beauté de la mariée, l'on rappellera aussi le récit cocasse que Flavius Philostrate attribue à Hermocrate le sophiste, lequel utilisera, en guise de néologisme cocasse, le terme «ἐγκάλυπτήρια», un spoi-disant rite, inventé, qui consisterait soi-disant à couvrir le visage d'une mariée laide afin de le cacher¹⁷.

b) Le destinataire du don était toujours la femme, et non sa famille ou un tiers. Par ailleurs, la livraison des présents est seulement en rapport avec la conclusion du lien marital. Dans cette optique, l'on se demandera pourquoi dans certains cas l'emploi du terme est attesté pour des présents offerts non à l'épouse ou à la fiancée, mais à une maîtresse et notamment à l'occasion d'une relation passagère. Il semble que le terme est aussi utilisé pour le cas de dévoilement intime de la femme par son mari, ou par son amant, en dehors de tout contexte de fête familiale devant le public. Il faudrait imaginer ainsi que les *anakalyptèria* étaient même en cas de mariage par rapt. Rappelons-nous, également, que Zeus offrit la ville de Thèbes à Perséphone, à titre d'*anakalyptèria*, au moment précisément de leur union amoureuse, d'où la déesse concevra Iacchus¹⁸. En l'occurrence, je crois que nous avons affaire à une confusion de sens –chose assez courante en grec– qui rend les *anakalyptèria* improprement équivoques avec le «δῶρον τῆς μίξεως»¹⁹. Il s'agit de l'homonymie des notions

¹⁵CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, sub verbo «ὄρᾶω»*, p. 813 sqq.

¹⁶BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 191 sqq.

¹⁷FLAVIUS PHILOSTRATE, *Vies des sophistes*, II, p. 111 (éd. KAYSER). L'extrait est déjà reproduit *supra*, p. 31 et n. 155.

¹⁸*Scholia in Euripidis Phœnissae* 682 (éd. E. SCHWARTZ). D'après une autre légende ce fut la Sicile que Pluton offrit comme ἀνακαλυπτήριον (au singulier) à Perséphone: PLUTARQUE, *Timoléon*, 8.8 (éd. ZIEGLER). De son côté, PINDARE, *Néméens*, 1.1 (éd. SNELL / MAEHLER), rapporte que la Sicile fut un don de Zeus. Par ailleurs, selon DIODORE DE SICILE 5.4, Zeus offrit cette île à Perséphone pour son mariage avec Pluton; la variante conservée ici est «ἀνακαλύπτρα» (*sic*, neutre au pluriel). Notons, enfin que d'après APPIEN, *Mithridaticus*, 75 (éd. VIERECK / ROSS), Zeus lui offrit la ville de Cyzique à titre d'«ἐμπροίκιον» («dot»? «prestation dotale»?).

¹⁹Cadeau pour l'union charnelle, selon le terme d'ATHÉNÉE, *Le Banquet des sophistes*, 11.49, citant Phérécyde d'Athènes et Hérodore = JACOBY, *F.G.H.*, I.A., Fragm. 13a = 16: «ἀρχαιότατον δ' ἐστὶ ποτήριον τὸ καρχήσιον, εἴ γε ὁ Ζεὺς ὁμιλήσας Ἀλκμήνην ἔδωκε δῶρον αὐτὸ τῆς μίξεως, ὡς Φερεκύδης ἐν τῇ δευτέρᾳ ἱστορεῖ καὶ Ἡρόδωρος ὁ ἥρακλεώτης». Des équivoques: «φθόρια ἔδνα» (littéralement: «présents de séduction»), «διαπαρθένια» («dons de défloration»), étant donné que parmi les mortelles, seules des vierges peuvent avoir des relations avec les dieux et cette union est toujours féconde: P. MAAS, *Akusilaos über Kaineus* [1919], et IDEM, *De deorum cum feminis mortalibus concubitu* [1919] (consultation commode dans IDEM, *Kleine Schriften*, p. 63-66, et 66-67 respectivement). Au sujet des *diaparthenia*, évoqués plus haut, notons le rapprochement sémantique avec le médiéval

Liebesgabe et *Morgengabe*, dont les fonctions diffèrent en réalité d'une façon bien évidente²⁰, du fait que le premier don ne soit pas partie constitutive du lien marital institutionnalisé, avec des conséquences patrimoniales immédiates. Mais si l'on suit, avec E. Westermarck, un concept ancien, dans la notion du mariage reste prioritaire la procréation et la fécondité²¹. Ainsi, dans la mythologie grecque les dieux qui ont des relations sexuelles avec des vierges mortelles, leurs offrent des *anakalyptèria*, car ces unions sont toujours fécondes²². Ce genre de relation passagère serait donc plus proche du mariage que de la pure séduction.

c) Ces dons doivent appartenir à la femme. D'après Théon le rhéteur, dans un discours, intitulé «*Περὶ ἀνακαλυπτηρίων*» («*Au sujet des anakalyptèria*»), attribué à Lysias, l'on se posait la question de savoir «si la femme qui se mariait [*rectius*: «qui se remariait»?] pouvait avoir²³, à juste titre, en sa possession les *anakalyptèria* qui lui avaient été donnés»²⁴. Dans la pratique, il n'est pas impossible que le mari en devienne le gérant, mais je pense qu'en fin de cause, le destinataire final ne saurait être autre que la femme. Ainsi doit-on distinguer ce genre de don nuptial à la mariée de l'ensemble des autres biens dotaux, qui constituent un trait important du lien conjugal²⁵: ne fallait-il voir là le conflit entre une institution qui favorise la femme et un milieu patriarcal où les hommes contrôlent la formation des normes de droit familial?

Morgengabe (ou *morningifu* > *morning-gift*) fait déjà par Cl. SAUMAISE: *De modo usurarum liber Claudio Salmasio auctore*, p. 145, s'opposant à Jacques Cujas qui l'identifiait avec l'*hypobolon*, l'institution byzantine qui correspond au douaire médiéval. Il ne faut pas, toutefois, aller jusqu'à traduire les *diaparthenia* par présents offerts à la mariée «on the morning after the wedding» comme le font H. LIDELL / R. SCOTT / H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, p. 406, *sub verbo* «*διαπαρθένια*», car ce détail sur un rite du lendemain matin n'est point confirmé par la source, POLLUX, 3.36, citant Amphis le comique. Voir à ce sujet PERENTIDIS, ΔΙΑΠΑΡΘΕΝΙΑ, et *supra*, p. 8, au sujet de la confusion des *epaulia* avec ce rite nuptial germanique. Il ne faut pas non plus confondre les *diaparthenia* avec le *pretium delibatae pudicitiae* comme le fait CAILLEMER, *sub verbo* *Anakalypteria*, dans DAREMBERG / SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, I, p. 261.

²⁰L'allemand rend mieux ces nuances que le grec: voir MAUSS, *Gift-gift* [1924], p. 48, et IDEM, *Essai sur le don*, p. 250 sqq.

²¹WESTERMARK, *Histoire du mariage*, I, p. 80 sqq.

²²P. MAAS, *loc. cit.*

²³Le terme «*ἔχειν*» signifie aussi «posséder», «retenir», «avoir à sa disposition».

²⁴«ὡς ὃ τε περὶ τῶν ἀνακαλυπτηρίων ἐπιγραφόμενος Λυσίου καὶ ὁ περὶ τῆς ἀμβλώσεως. ἐν μὲν γὰρ θατέρῳ ζητεῖται, εἰ τὰ δοθέντα ἀνακαλυπτῆρια γυναικὶ γαμουμένη βεβαίως ἔχειν αὐτὴν δεῖ»: ÆLIUS THÉON, *Progymnasmata* (éd. SPENGLER, *Rhetores graeci*, II, p. 69). À ce même sujet voir aussi *infra*, p. 71.

²⁵MODRZEJEWSKI, *La structure juridique du mariage grec*, p. 65 sqq. et l'état de la question dans DIMAKIS, *À propos du droit de propriété de la femme mariée sur les biens dotaux d'après le droit grec ancien*, p. 227 sqq. (avec la discussion).

II. Dans le monde Byzantin: «θεώρητρα» ou «θεώρητρον»?

Passons maintenant à la terminologie attestée dans les sources byzantines: ce genre de don nuptial est bien connu des différentes sources et documents, toutefois le mot utilisé n'est pas le même, malgré la continuité linguistique avec l'Antiquité grecque. Maintenant l'on emploie donc le terme *théôrètra*, qui signifie «prix de vue»²⁶, «prix de contemplation»²⁷. Par exemple, dans l'épopée populaire de *Digenès Akritès*, la version dite d'Andros nous rapporte qu'au cours des échanges de cadeaux de mariage, le beau-père a offert des *théôrètra* à la noble et belle mariée²⁸, sa bru. L'on notera ainsi que le sens de ce terme couvre tous les cadeaux offerts à la mariée, en plus de celui de son époux. Par ailleurs, dans la littérature savante, notamment ecclésiastique, l'on utilise également ce terme, même à l'époque byzantine tardive. Ainsi, dans un écrit de Syméon, archevêque de Thessalonique au début du XV^e siècle, où il est traité de l'ordination, cet auteur utilise le mot *théôrètra* dans un contexte nuptial aussi. Cette fois, pourtant, l'emploi de ce terme est fait plutôt dans un esprit de métaphore symbolique, car selon la mentalité chrétienne l'ordination d'un ecclésiastique est conçue comme l'union maritale avec son diocèse, à l'image du mariage du Christ avec l'Église, lequel est forgé sur le modèle du lien légitime entre l'homme et la femme pour toute la vie²⁹.

²⁶Voir à ce sujet le témoignage de Michel Ducas (XV^e siècle), *infra*, p. suivante et n. 30.

²⁷Pour le sens du suffixe voir CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 433 sqq., *sub verbo* «θεωρός», et IDEM, *La formation des noms en grec ancien*, p. 330 sqq.

²⁸«Ὠσαύτως καὶ ὁ ἀμηρᾶς θεώρητρα παρέσχε | τῇ νύμφῃ τῇ εὐγενικῇ ἐκείνῃ τῇ ὠραία» (dans l'édition synoptique de TRAPP: vers 2239-2240). Nous notons toutefois que dans la version de Grottaferrata les vers 1865-1866, qui correspondent aux précédents, donnent la forme *théôretron* au singulier: «ὁ δ' ἀμηρᾶς ὠσαύτως | θεώρητρον πολύτιμον παρέδωκε τῇ κόρῃ». Cela pose un problème de sens, dans la mesure où la tradition byzantine distingue clairement le *théôretron* (au singulier) des *théôrètra* (au pluriel) en leur attribuant un sens différent; nous reviendrons plus bas. Le premier, le *θεώρητρον*, consiste en une forme tardive du *pretium virginitatis*, absolument et clairement dissocié dans la pratique des rites de conclusion du mariage; voir *infra*, p. 58 sqq. Il ne faut pas toutefois s'attendre à une exactitude de terminologie technique dans cette œuvre poétique, dont l'origine remonte jusqu'à une tradition orale. C'est probablement ce qui a induit en erreur ANGOLD, *The Wedding of Digenes Akrites: Love and Marriage in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries*, lequel identifie précisément ce don, offert *par le beau-père à sa bru*, avec une prestation occidentale laquelle est due par le mari à son épouse: «The word used is *theoretron*, which was the equivalent of the western "morning-gift"» (p. 213).

²⁹ *De sacris ordinationibus*, chapitre 202, dans MIGNE, *P. G.*, CLV, col. 409 sqq.: «καὶ τὰ γινόμενα ἐπὶ τούτῳ λαμπρὰ καὶ τὰ συμβόλαια μεγαλοπρεπῆ, καὶ τὰ προγαμιαῖα δῶρα τε καὶ θεώρητρα».

Enfin, le terme peut être utilisé sans rapport avec un rite nuptial, mais dans le même sens de cadeaux de vue («εἰς θεωρίαν»). L'historien Michel Ducas rapporte le cas d'un notable que le monarque musulman a fait venir devant lui, tard dans la nuit. Ignorant le motif de cet appel, terrorisé l'invité s'est muni d'un récipient plein de pièces d'or, qu'il qualifia de *théôrètra*, des dons à l'occasion de cette rencontre, de cette vue³⁰. Mais ce sens du terme semble plus ou moins rare.

* * *

Dans l'analyse qui précède, une question vient d'être invoquée portant sur la définition du terme *théôretron* (θεώρητρον), au singulier, telle que nous la trouvons dans des sources juridiques³¹ de la période byzantine moyenne et tardive³². Il y est indiqué d'une façon fixe que le *théôretron* correspond pour chaque livre de la dot à six *nomismata* (pièces d'or), ce qui donne le *pro rata*: $\frac{1}{12}$ de la dot. Ceci est attesté aussi bien dans les scholies sur les *Basiliques* (la grande codification du X^e siècle qui remonte à la législation justinienne), mais aussi dans les collections de règles de droit et dans les traités juridiques privés, sans oublier des sentences judiciaires, D'ailleurs, comme le précisent bien nos sources, il est dû «pour le prix de la virginité»³³, laquelle est donc présentée en tant que partie de son capital symbolique³⁴. C'est bien cette proportion que donne le *Ponèma nomikon* de Michel Attaliat³⁵, collection privée datant de 1078, tout comme son dérivé, la *Synopsis minor*³⁶, composée dans les dernières années du XIII^e siècle, d'où dans l'*Hexabible*³⁷, rédigée en 1345/46 par le célèbre juge Constantin Harménopoulos.

Ce *pro rata*, mesure obligatoire de calcul pour le *théôrètron*, ne récompense pas cette vertu chrétienne qu'est la virginité, mais il augmente les exigences financières de la mariée en fonction de sa richesse, voire du montant de sa dot. Autrement dit,

³⁰*Histoire Turque*, 35.5 : «κύριε, ἔθος ἐστὶ τοῖς σατράπαις, ὅταν ὁ ἡγεμὼν φωνήσῃ τινὰ τῶν μεγιστάνων παρ' ὧραν, μὴ εἰσέρχεσθαι κενὸς εἰς θεωρίαν αὐτοῦ. ἐγὼ οὖν οὐδὲν ἐκ τῶν ἐμῶν ἔφερον εἰς θεωρήτρα, ἀλλ' ἐκ τῶν σῶν τὰ σὰ προσέφερον».

³¹Plus amplement sur le *théôrètron*: PERENTIDIS, Πῶς μια συνήθεια μπορεῖ να ἐξελιχθεῖ σε θεσμό; Η περίπτωση του «θεωρήτρον», p. 476 sqq.

³²Sur cette distinction des périodes du droit byzantin, on lira maintenant SIMON, Die Epochen der byzantinischen Rechtsgeschichte, p. 73 sqq.

³³«Διὰ τὴν τιμὴν τῆς παρθενίας» : voir, par exemple, *Hexabible* 4.13.3 (éd. HEIMBACH). Il est même prescrit que la veuve qui se remarie ne saurait exiger un second *théôrètron* par son nouveau mari : «ταῖς δὲ δευτερογαμούσαις οὐ δίδονται» : *Hexabible* 4.13.4.

³⁴Nous allons voir, aussitôt après, sous quelles circonstances. Sur la notion de capital symbolique voir BOURDIEU, *loc. cit.* (*supra*, p. 17, et n. 79).

³⁵Alinéa 19.23, à consulter dans ZEPOS, *JGR*, VII, p. 440.

³⁶Toutes les références dans PERENTIDIS, Recherches sur le texte de la *Synopsis minor*, p. 254 sqq.

³⁷*Synopsis minor* Γ 17 d'où repris dans l'*Hexabible* 4.13.4.

plus la mariée est riche, plus sa virginité vaut cher³⁸! Ce principe est toutefois inconnu des sources de l'Antiquité païenne qui nous informent sur les prestations nuptiales équivalentes. De l'autre côté, les sources byzantines ne parlent du *théôrètron* qu'à partir du second tiers du X^e siècle, chose qui combiné à l'observation précédente, ne saurait plaider pour la continuité directe de cette libéralité depuis l'ère d'avant la christianisation du monde grec. En effet, le terme apparaît pour la première fois dans une nouvelle de Constantin VII Porphyrogénète³⁹, où l'institution ne figure pas comme une innovation introduite par cette loi impériale, mais comme une pratique déjà connue; le terme *théôrètron* n'y est même pas défini⁴⁰.

J'ajouterai que dans la *Peira*, célèbre collection d'extraits émanant de l'activité judiciaire d'un haut magistrat impérial, Eustathe Rhomaios, composée probablement peu avant 1040 à Constantinople, plusieurs litiges ont pour objet le *théôrètron*⁴¹. On notera également sa présence dans des actes notariés, rédigés dans divers endroits de l'empire, y compris l'Italie méridionale.

C'est en effet une prestation dissociée en réalité des rites nuptiaux, et qui n'était pas nécessairement offerte au moment de la conclusion du lien marital. Par exemple, dans les cas invoqués dans la *Peira* 24.6, 25.39 et 25.69, le *théôrètron* est offert par testament à l'épouse, et acquis après la mort du mari⁴². Ajoutons par ailleurs que, toujours dans la *Peira*, la virginité est définie en termes juridiques comme une condition *sine qua non*, pour fonder le droit de l'épouse sur cette prestation, notamment en ce qui concerne la preuve judiciaire de la virginité, au moment de la dissolution du lien marital⁴³. Ceci le rapproche du *Morgengabe* occidental, tout comme le fait que la hauteur de ces deux libéralités nuptiales soit estimée sur la base de la valeur dotale.

³⁸Voir PERENTIDIS, Πώς μια συνθήθεια μπορεί να εξελιχθεί σε θεσμό, *loc. cit.*, p. 479 sqq. Les observations de GOODY, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, p. 212 sqq., sur la virginité et l'honneur, ne tiennent pas compte des nuances propres à la société byzantine et à la Méditerranée grecque; ses références au modèle éthiopien orthodoxe ne nous dispensent pas de cet examen dans le monde byzantin.

³⁹Datable entre 945 et 959.

⁴⁰«εἰ τύχη δὲ καὶ θεώρητρον ὑποσχεθείσα ἢ ἄλλο τι καὶ τούτου πάντως ἔχειν τὴν ἀνάληψιν καὶ τὴν κυριότητα παίδων μὴ ὑπόντων» : ZEPOS, *JGR*, I, p. 232–235. Par conséquent, l'attribution de l'introduction du *théôrètron* sur l'initiative de Constantin VII, par FRESHFIELD, *A Manual of Byzantine Law*, p. 51, est manifestement aussi gratuite que sa soi-disant «origine teutonique» («Constantine Porphyrogenetos is credited with the introduction of this barbarous idea, probably of Teutonic origin» : *ibid.*).

⁴¹À son sujet, SIMON, *Das Ehegüterrecht der Pira. Ein systematischer Versuch*, p. 223 sqq.

⁴²«ἀνὴρ ἔχων γαμετὴν ἐποίησε διαθήκην καὶ κατέλιπεν αὐτῇ τὰ γαμικὰ κέρδη, ἧτοι θεώρητρον καὶ ὑπόβολον» (24.6). De même: «ἔφησε ἂν συμβῆ τελευτῆσαι με ἐν τῷ πολέμῳ, ἵνα λαμβάνῃ ἢ θυγατρὸς σου (...) καὶ τὸ θεώρητρον» (25.39). Enfin: «ἔγραψεν εἰς τὴν διαθήκην (...) λαβεῖν τὴν προῖκα αὐτῆς καὶ τὸ θεώρητρον» (25.69), à consulter dans ZEPOS, *JGR*, IV, p. 90, 101 et 110 respectivement.

⁴³*Peira* 49.5: ZEPOS, *JGR*, p. 200, et la discussion dans PERENTIDIS, Πώς μια συνθήθεια μπορεί να εξελιχθεί σε θεσμό; Η περίπτωση του «θεωρήτρον», *loc. cit.*, p. 482 sqq.

Toutefois dans les sources germaniques le montant du *Morgengabe* remonte au ¼ de la dot⁴⁴, ce qui le distingue bien du *théôrètron*, en particulier en Italie méridionale où ces deux prestations nuptiales coïncident dans l'espace, comme il s'avère des documents du X^e au XII^e siècle, mis en valeur par A. de Gasparis⁴⁵. Pour l'apparition de ce terme dans nos sources nous ne disposons que d'un *terminus ante quem*. Il est donc simplement antérieur au milieu du X^e siècle, mais précisons que l'institution est inconnue des grandes codifications byzantines, soit l'œuvre législative de Justinien et le texte proprement dit des *Basiliques*, sans oublier celles de l'époque byzantine moyenne: l'*Ecloga* isaurienne (datant de l'an 741), l'*Eisagôgè* (rédigée en 885-886)⁴⁶, le *Procheiros nomos* (composé en 907) et des nouvelles impériales entre-temps promulguées. Perplexe devant cette question, au XI^e siècle Eustathe Rhomaios écrit que la découverte (ou bien: l'invention?) du *théôrètron* était plus récente que la loi⁴⁷, pour expliquer ainsi l'absence de toute prévision législative à ce sujet dans les codes.

III. Le problème

À la suite de ce qui vient d'être exposé, la question que l'on doit se poser est de savoir quel est le rapport entre les *anakalyptèria*, les *théôrètra*, soit les cadeaux de la mariée, enfin, le *théôrètron*, cette redevance du mari qui doit à son épouse l'équivalent du 1/12 de la dot au minimum «pour le prix de la virginité», comme nous indiquent les sources juridiques et similaires.

Deux précisions avant tout:

–Laissons de côté les témoignages des sources byzantines qui emploient le mot *théôrètra* seulement dans le sens général de cadeau nuptial (ou cadeaux nuptiaux), et orientons-nous vers la recherche et l'exploitation d'informations sur le rituel de la découverte du visage de l'épouse.

–Notons bien par ailleurs l'absence dans nos sources byzantines du terme «*anakalyptèria*» et des autres synonymes ou équivoques du grec classique, malgré la conti-

⁴⁴Au lieu d' 1/12 pour le *théôrètron*. Voir par exemple *Glossa et adnotatio Codicis Eporediani* 64, le *Glossarium Cavense* 84, le *Glossarium Vaticanum* 62 (éd. dans *Monumenta Germaniae Historica. Leges*, IV, respectivement p. 649 et 655), et *alibi*. Lire aussi les références aux sources dans DE GASPARIS, *Teoretro ed ipobolo, passim*. Sur cette institution germanique lire les indications bibliographiques *supra*, p. 7 et n. 18.

⁴⁵*Op. cit.*

⁴⁶Le vrai titre de la codification jusque-là connue sous le nom pseudépigraphe d'*Epanagôgè*.

⁴⁷«περὶ μόνου τοῦ ὑποβόλου διαλέγεσθαι τὸν νόμον, μὴ μέντοι καὶ περὶ θεωρέτρου (...) θεωρέτρου δὲ μνεῖαν οὐ ποιεῖται· ἐπειδὴ καὶ ἡ εὕρεσις τούτου νεωτέρα ἐστὶ τοῦ νόμου»: *Peira* 25.47, in ZEPOS, *JGR*, p. 163 sqq.

nuité linguistique et l'attitude atticisante des Byzantins. Essayons, donc, de voir si l'on peut parler de continuité en ce qui concerne les mentalités et la réalité institutionnelle.

III.1 *Anakalyptèria* et *théôrètra*: comparaison structurale.

À mes yeux, il est clair que le grammairien Eustathe de Thessalonique essaie d'expliquer l'expression «ἡ πρὸ τῶν γάμων θέα» («la vue avant le mariage») avec le terme *théôrètra*, au pluriel, toutefois non sans hésitation, du fait qu'il utilise la réserve «ἴσως» («peut-être»), sans pouvoir les présenter en tant qu'équivoques. L'on se demandera ainsi à juste titre: la coutume de présentation rituelle du visage de la mariée, sous forme d'enlèvement du voile nuptial, s'est-elle perpétuée jusqu'à l'époque byzantine, dans le même esprit que les *anakalyptèria* de l'Antiquité païenne?

Malheureusement, nous ne pouvons pas avancer une réponse certaine. Les sources de l'Antiquité utilisent les termes qui expriment le dévoilement et les cadeaux nuptiaux comme des homonymes, en insistant même sur le jeu de double sens⁴⁸. En revanche, les sources byzantines ne nous permettent pas d'affirmer ce fait, au point même de pouvoir parler de survivance de cette pratique ou d'un autre rite similaire ou apparenté. Je n'ai pu découvrir ni des références certaines, ni même des allusions à une fête nuptiale semblable au dévoilement antique ni, surtout, à sa fonction rituelle. On opposera que cet *argumentum e silentio* ne nous conduit pas à des réponses sans réserves, mais à ce silence des sources écrites –significatif à mon sens– s'associent les témoignages iconographiques. On notera ainsi que, dans les icônes-types de la noce de Cana, la mariée est représentée sans le visage voilé. Sa qualité est indiquée par la couronne nuptiale qu'elle porte sur sa tête, un symbole dont nous parlerons ci-après⁴⁹. Il suffit de se référer ici au modèle reproduit à la fresque de saint Nicolas Orphanos à Thessalonique (*figure 9*), qui date du début du XIV^e siècle⁵⁰.

Ici, le couple nuptial porte les couronnes, signe de leur statut sacré, alors que la mariée n'est pas voilée, comme dans les représentations nuptiales dans les vases et les

⁴⁸«οὐ γὰρ μόνον ἡ ἡμέρα ἐν ἣ ἐκκαλύπτει τὴν νύμφην οὕτω καλοῖτ' ἂν ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπ' αὐτῇ δῶρα»: POLLUX 3.36. Voir aussi *supra*, p. 25.

⁴⁹Cf. *infra*, p. 68.

⁵⁰TSITOURIDOU, *Ὁ ζωγραφικὸς διάκοσμος τοῦ ἁγίου Νικολάου Ὁρφανοῦ στὴ Θεσσαλονίκη*, p. 136-140 et planche 50. La même icône est reproduite dans *ODB*, I, p. 371.

autres témoignages iconographiques abondants de l'Antiquité classique, où le voile fait alors d'elle une personne *sacrée*, c'est-à-dire en situation de marge⁵¹.

Il convient toutefois d'insister un peu sur le cas d'une fête religieuse. Elle était célébrée tous les vendredis en l'honneur de la Vierge Marie à l'église des Blachernes à Constantinople. Il s'agit du «miracle habituel» («σύνηθες θαῦμα»)⁵², attesté par cinq sources aussi différentes que variées, du XI^e au XIII^e siècle. En voici la liste.

– Un écrit aussi insolite qu'intéressant de Michel Psellos, genre de procès-verbal pour un jugement divin, daté de 1075⁵³. Psellos a été mandaté d'établir un rapport sur le sort d'un différend entre le général Léon Mandale et le monastère de Callias; les parties en litige se sont mises d'accord pour désigner comme arbitre le *peplos* de la Vierge des Blachernes. Suivant le cas où le miracle habituel serait produit de telle ou de telle autre manière, la Vierge aurait donné raison au général ou aux moines. Curieusement, ce texte –unique, faut-il le dire, en son genre– n'a pas encore été exploité par les spécialistes des institutions judiciaires byzantines.

– Dans la célèbre *Alexiade*⁵⁴, la chronique qu'a composée la princesse Anne Comnène pour le règne de son père, l'empereur Alexis I^{er}. Du fait qu'un vendredi soir ce prodige des Blachernes n'a pas eu lieu, Alexis en campagne, a fait attendre son armée quatre jours à Andrinople avant de reprendre le chemin contre les Normands qui siégeaient Thessalonique: il a dû revenir à Constantinople, jusqu'à ce que le «miracle habituel» fût reproduit, avant de repartir contre l'ennemi, ce qui souligne davantage l'importance de cet événement religieux dans la mentalité pieuse des Byzantins. Ce fut en novembre 1107.

– Une mention courte dans le rapport de Jean Belleth, prêtre catholique romain de passage à Constantinople⁵⁵. Jean Belleth vivait dans le dernier quart du XII^e siècle.

⁵¹Au sujet du voile de la mariée en milieu païen, voir *supra*, p. 19 et n. 86 sqq., avec les sources et la discussion. Nous ajouterons l'*Hieros gamos* de Zeus avec Héra: cf. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, p. 63 et nn. 31-32, avec les renvois aux sources et à la discussion. Ajouter le plus récent CLARCK, *The gamos of Hera: Myth and Ritual*, p. 13 sqq.

⁵²Lire GRUMEL, *Le «miracle habituel» de Notre-Dame-des-Blachernes à Constantinople*, p. 129 sqq. Sur cette église lire JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, p. 169 sqq. Ajouter: C. MANGO, *sub verbo* «Blachernai, Church and Palace of», *ODB*, I, p. 293.

⁵³Le texte est accessible dans BIDEZ, *Sur un miracle de Sainte-Marie-des-Blachernes*, p. 187 sqq., et dans SIDÉRIDÈS, *Μιχαήλ Ψελλοῦ λόγος ἐν τῷ ἐν Βλαχέρναις γεγρονότι θαύματι*, p. 508 sqq. Une traduction française de l'extrait qui nous intéresse ici dans GRUMEL, *ibid.*, p. 134–135.

⁵⁴*Alexiade* 13.1.2 (éd. LEIB): «ἐδεδίει δὲ ὅτι ἐξερχομένῳ τὸ σύνηθες θαῦμα ἢ Θεομήτωρ ἐν Βλαχέρναις οὐκ ἐπεδείξατο. διὰ τοῦτο ἐπὶ τέσσαρσιν αὐτοῦ που ἐμβραδύνας ἡμέραις, ἡλίου δύνοντος σὺν αὐτῇ δεσποίνῃ παλίντροπον τὴν πορείαν ποιησάμενος, εἴσεισιν εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Θεομήτορος τέμενος μετ' ὀλίγων λεληθότως, καὶ τὴν συνήθη τελέσας ὑμνωδίαν καὶ ἐκτενεστέρας τὰς δεήσεις ποιησάμενος, τηνικαῦτα τελεσθέντος τοῦ συνήθους θαύματος, οὕτως μετὰ χρηστῶν ἔξεισιν ἐκεῖθεν τῶν ἐλπίδων».

⁵⁵L'extrait dans MIGNE, *P. Lat.*, CII, col. 57-58, et dans GRUMEL, *ibid.*, p. 133, accompagné d'une traduction française.

– Dans le *Liber virginalis*, poème latin dont le plus ancien manuscrit daterait du XIII^e siècle⁵⁶.

– Enfin, un récit contemporain, conservé dans deux manuscrits du XI^e siècle, si l'on croit V. Grumel qui le reproduit⁵⁷.

Mais qu'était-ce le «miracle habituel»? Depuis la découverte miraculeuse de l'icône de la Vierge Marie en 1031, chaque vendredi, après les vêpres, tous les fidèles et le clergé sortaient de l'église, pour attendre quelque temps dehors, et on fermait les portes. Après les prières à l'extérieur et la réouverture, les présents constataient souvent (mais non chaque vendredi!) que le voile (πέπλος), qui cachait auparavant l'icône de la Vierge, était soulevé d'une façon surnaturelle et mystérieuse, et restait suspendu au-dessus d'elle, pour tomber le samedi matin, en attendant d'être reproduit le vendredi suivant. C'était le «miracle habituel». Suivons ici le récit de Psellos.

«ὁ δὲ περὶ τὴν εἰκόνα πέπλος ἀθρόον μετεωρίζεται ὡσπὲρ τινος ὑποκινήσαντος αὐτὴν πνεύματος. Καὶ ἔστι τὸ πρᾶγμα τοῖς μὲν μὴ ἰδοῦσιν ἄπιστον, τοῖς δὲ ἰδοῦσι παράδοξον καὶ τοῦ Θεοῦ Πνεύματος ἀντικρυς κάθοδος»⁵⁸.

«Et soudain le voile autour de l'icône est levé comme s'il avait été déplacé par un esprit⁵⁹. Et la chose paraît incroyable pour ceux qui ne l'ont pas vue, alors que pour ceux qui l'ont vue (elle paraît) inexplicable et sans aucun doute une descente du Saint Esprit».

Enfin, interprétant la *Première chronique de Novgorod*, V. Grumel conclut que le miracle habituel se produisit jusqu'au sac de Constantinople par les croisés en 1204⁶⁰.

Ces informations sur le «miracle habituel» méritent une analyse plus poussée. Je note donc à ce propos que le prodige se produisait toujours le vendredi, après le coucher du soleil et à l'église des Blachernes, c'est-à-dire le jour, le moment et à l'endroit où était célébré le culte de l'*Hymne Acatliste*. C'est une fête religieuse en l'honneur de la Vierge Marie, célébrée en souvenir de la victoire contre les Avars, qui avaient assiégé Constantinople, sous le règne d'Héraclius en 626. La victoire était commémorée chaque année dans cette même église, le 7 août. L'*Hymne Acatliste*⁶¹ est caractérisé par la répétition des *Chairetismoï*, soit l'*Ave* sous une forme orthodoxe spéciale, où l'on évoque à plusieurs reprises une qualité particulière de la Vierge

⁵⁶Les extraits qui nous intéressent ici dans GRUMEL, *ibid.*, p. 130 sqq.

⁵⁷D'après le *Parisinus latinus* 2628, fol. 198^v, sous le titre: *Narratio de miraculo imaginis sanctae Mariae quod fit Constantinopoli sabbati die* (éd. GRUMEL, *ibid.*, p. 134 sqq.).

⁵⁸BIDEZ, p. 195, l. 10-13 = SIDÉRIDÈS, p. 514.

⁵⁹Dans le sens de courant d'air. L'auteur fait un jeu de mots entre *pneuma* (souffle) et *Theion Pneuma* (le Saint Esprit).

⁶⁰GRUMEL, *ibid.*, p. 140 sqq.

⁶¹Consultaion commode à ce sujet: E.M. JEFFREYS / C. MANGO, *Akathistos Hymn*, *ODB*, 1, p. 44, avec la bibliographie.

Marie: elle est adorée en sa qualité de *Nymphè Anympheutos*⁶², soit «la Mariée sans épousailles».

Ajoutons que la Vierge des Blachernes, ou Blachernitissa, est représentée dans les icônes dans le même sens, puisqu'elle lève les mains en orante, et ne tient pas l'Enfant-Jésus dans ses bras: son rôle de Mère de Dieu n'y est pas ici en évidence⁶³. Cette représentation est ainsi mise en relation avec le culte de l'Annonciation. Ces détails mettent en relief le rapport entre l'église des Blachernes à Constantinople et l'adoration populaire de la *Nymphè Anympheutos*, même si l'icône du «miracle habituel» ne doit pas en avoir été une de type de Blachernitissa, comme pense V. Grumel.

Faudrait-il voir là une éventuelle survie d'un rite qui aurait pris ou maintenu la forme de dévoilement du visage de la mariée, quand le voile de la Vierge, la Mariée sans épousailles, est soulevé d'une façon surnaturelle, voire miraculeuse, pour que le visage de la sainte Marie soit découvert dans cette icône? Il est toutefois certain que dans le texte du très savant et très pieux Michel Psellos rien ne semble lui rappeler ces fêtes nuptiales du dévoilement de la mariée. Tout au contraire, l'interprétation que l'on donnait à ce fait verrait ici plutôt un geste de protection des fidèles, symboliquement couverts sous ce tissu précieux de la Mère de Dieu, nous précise Psellos⁶⁴. Rien pour ainsi dire n'indique une similitude ou une analogie dans les mentalités avec l'enlèvement du voile nuptial.

À mon sens, au XI^e siècle après J.-C., Psellos n'a pas cherché à établir une relation entre le «miracle habituel», ce dévoilement du visage de la *Nymphè Anympheutos*, et une scène que l'on imaginerait volontiers très populaire et de toute façon fréquente aux festivités nuptiales à cette époque. Ainsi, l'on peut se demander si les coutumes et les conceptions populaires n'auraient alors oublié aussi bien le rite du dévoilement, que sa signification de la présentation rituelle du visage de la mariée lors de la conclusion du lien marital (ou aussitôt après, ce qui revient au même). Il faudra donc chercher une réponse du côté de l'analyse comparée des deux rites: de l'enlèvement du voile et de la présentation du visage de la mariée durant l'Antiquité, et d'autre part, dans le monde byzantin, de la célébration religieuse, alors principal mode constitutif du lien marital, qui deviendra exclusif à partir du début du X^e siècle⁶⁵.

⁶²Le refrain de l'*Hymne Acathiste* reproduit après chaque strophe les vers: «χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε». Édition de l'ensemble dans TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, p. 29, avec l'introduction: p. 17 sqq.

⁶³Ni le passage du *Liber Virginalis* qui donne «Natum gestat» = «(elle) porte l'enfant» (voir GRUMEL, p. 130 sqq., et la discussion p. 133 sqq.) ni le silence de Psellos ne contredit pas cette interprétation, car sur les icônes du type de Blachernitissa l'Enfant-Jésus est représenté en médaillon sur le ventre de la Vierge, laquelle ne le tient pas dans ses bras.

⁶⁴«τῆ δέ γε Θεομήτορι ὁ ἱερός πέπλος ἀπορρήτως ἐξαίρεται, ἵν' ἔνδον ἑαυτῆς τὸ εἰσιδὼν πλῆθος κατακολλίσηται ὥσπερ ἐν καινῷ τινι ἀδύτῳ καὶ ἀσύλῳ καταφυγῆ»: BIDEZ, p. 195, ll. 20-22 = SIDÉRIDÈS, p. 514.

⁶⁵Avec la promulgation de la nouvelle 89 de l'empereur Léon VI le Sage. Voir ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, p. 72, et la plus récente étude de

Mais avant tout une question importante: Pourquoi dans l'Antiquité le visage de la mariée devait-il être couvert? Autrement dit, l'était-il en rapport avec la vertu de la femme donnée en mariage, ne serait-ce que sur un plan symbolique, démontrant qu'au moment de ses noces personne ne l'avait même pas vue auparavant? Je pense que l'origine mythologique des *anakalyptèria*, décrite par Phérécyde de Syros, un philosophe du VI^e siècle avant J.-C., nous oriente vers des sociétés plus archaïques et à des structures plus proches à une morale différente. L'ancienneté de ce rite nuptial nous est confirmée par des témoignages archéologiques, dont certains remontent au VII^e siècle avant notre ère⁶⁶. Dans les poèmes homériques déjà, mais aussi dans les cités doriennes –elles plus conservatrices– la femme et la vierge circulaient librement dans la ville, voire même déshabillées lors des processions civiques, sans devoir être cachées aux regards des hommes inconnus⁶⁷ et étrangers à la famille. Ainsi, le visage couvert de la mariée, pendant les rites nuptiaux chez les Grecs, doit être interprété comme la seconde phase de sa transition, en vue de la troisième qui suivra aussitôt après. Rappelons-nous schéma analysé par A. Van Gennepe⁶⁸, selon lequel les rites de passage se distinguent en trois phases-transitions comme ci-après:

A. *La séparation*, soit l'éloignement de la situation précédente ou qualité de la personne qui est le sujet de cette transition d'un statut ou d'une situation à une autre.

B. Intervient ensuite une *période de marge*, en tant que seconde phase, pendant laquelle l'individu doit transiter en dehors du groupe social, avec un statut à part, sorte de situation neutre.

C. Enfin, la troisième étape est celle de *l'agrégation* du récipiendaire au nouveau groupe social, ou bien à l'autre statut personnel, éventuellement à sa qualité nouvelle.

Tant que la mariée n'est pas visible, et qu'elle ne peut être vue, elle n'existe pas sur un plan allégorique : elle est déjà éloignée de son *oikos* paternel, mais sans avoir encore intégré la famille de son époux. Elle se trouve donc en période de marge, dans

TROIANOS, Le droit ecclésiastique du mariage en Grèce, p. 26 sqq. Voir aussi, ci-après, p. 67 sqq.

⁶⁶Voir dans WALTER-KARYDI, Ἑλένης ἀνακαλυπτήρια, deux représentations du motif de «dévoilement d'Hélène», avec Ménélas, datant probablement du milieu du VII^e siècle avant notre ère.

⁶⁷Voir par ex. PLUTARQUE, *Lycurgue* 14.2 - 4: «οὐδὲν ἦττον εἴθισε τῶν κόρων τὰς κόρας γυμνάς τε πομπεύειν καὶ πρὸς ἱεροῖς τισὶν ὀρχεῖσθαι καὶ ἄδειν τῶν νέων παρόντων καὶ θεωμένων. ἔστι δὲ ὅτε καὶ σκώμματα μετὰ παιδιᾶς καὶ σκωμμάτων δῆξεις οὐδὲν ἀμβλύτεροι τῶν μετὰ σπουδῆς νοουημάτων ἦσαν, ἅτε δὴ πρὸς τὴν θεᾶν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις πολίταις καὶ τῶν βασιλέων καὶ τῶν γερόντων συμπορευομένων. ἡ δὲ γύμνωσις τῶν παρθένων οὐδὲν αἰσχρὸν εἶχεν, αἰδοῦς μὲν παρούσης, ἀκρασίας δὲ ἀπούσης, ἀλλ' ἔθισμὸν ἀφελῆ καὶ ζῆλον εὐεξίας ἐνεργάζετο». Alors qu'à Athènes au IV^e siècle avant notre ère, Hypéride rapporte que la femme devait circuler de manière à inspirer la question «de quel homme cette femme-là est la mère, plutôt que de qui est l'épouse»: «Δεῖ τὴν ἐκ τῆς οἰκίας ἐκπορευομένην ἐν τοιαύτῃ καταστάσει εἶναι τῆς ἡλικίας, ὥστε τοὺς ἀποβλέποντας πυνθάνεσθαι μὴ τίνος ἐστὶ γυνή, ἀλλὰ τίνος μήτηρ» (HYPÉRIDE, *fragm.* 205, rapporté par STOBÉE, *Florilège*, 4.23.33).

⁶⁸VAN GENNEPE, *Les rites de passage*, p. 13, et pour les fiançailles et mariages, p. 165 sqq.

un état *sacré*, précisera E. Leach⁶⁹. Ayant quitté la maison de son père, elle avait en même temps perdu la qualité *sociale* de vierge, et le mot *parthenos* («vierge») dans nos sources d'avant l'ère chrétienne désigne surtout la célibataire. Elle ne deviendra une femme mariée, et membre de sa nouvelle famille, que par la troisième phase, marquée par l'enlèvement du voile nuptial. Cet acte accompli, elle est donc prête pour son nouveau rôle, dans le nouvel *oikos* qu'elle vient d'intégrer. Elle est sur le plan social habilitée, voire autorisée, à concevoir et à donner des enfants. C'est donc le passage du célibat à la fécondité. L'on verrait volontiers derrière ce voile, fin et précieux, des attributs de l'hymen⁷⁰, et ce dévoilement en public doit marquer le passage de la fille, la vierge, c'est-à-dire célibataire, au statut familial et social de femme, en même temps que son accès à la nouvelle famille. Que l'on considère ou non la consommation comme l'acte constitutif du lien marital⁷¹, cet enlèvement du voile exprime symboliquement la perte de la virginité, qui marque sur le plan public et social ce qui ne peut être accompli que dans l'intimité des époux⁷². Sous cet aspect

⁶⁹LEACH, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, p. 77 sqq.

⁷⁰Les Grecs ne croyaient-ils pas à l'existence de la membrane virginale? La question reste ouverte, malgré l'affirmation de MAAS, 'Υμῆν ὑμῆν [1907], p. 221 sqq., et, dans le même sens, de SISSA, Une virginité sans hymen: le corps féminin en Grèce ancienne, p. 1119 sqq., enfin EADEM, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, p. 127 sqq. Ce qui fait difficulté pour admettre cette thèse c'est bien le «démenti» exprimé chez SORANOS, *Les maladies des femmes*, 1.17.1 (éd. ILBERG): «τὸ γὰρ οἶσθαι διαπεφυκέναι λεπτὸν ὑμένα διαφράσσοντα τὸν κόλπον, τοῦτον δὲ ῥ' ἡγνυσθαι κατὰ τὰς διακορήσεις καὶ ὀδύνην ἐπιφέρειν ἢ θάπτον καθάρσεως γινομένης, ἐμμεΐναντα δὲ καὶ σωματοποιηθέντα τὸ ἄτρητον λεγόμενον πάθος ἀποτελεῖν, ψεῦδος ἐστὶ». Manifestement ceci implique qu'un avis contraire devait avoir des adeptes. D'autre part, la technique de la constatation de la virginité par la sage-femme, évoquée au IV^e siècle de notre ère dans AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 1.18 (et discutée dans SISSA, *Le corps virginal*, p. 137 et n. 51), était-elle inconnue des anciens? J'ajouterai aussi le cas de la vérification de la virginité de Marie par la sage-femme Salomé, dans le *Protévangile de Jacques* § 39-40a: «καὶ εἶπεν Σαλώμη· ζῆ Κύριος ὁ Θεὸς μου· ἐὰν μὴ βάλω τὸν δάκτυλόν μου <καὶ> ἐραυνήσω τὴν φύσιν αὐτῆς, οὐ μὴ πιστεύσω ὅτι ἡ παρθένος ἐγέννησεν» (éd. DE STRYCKER). On ajoutera l'extrait du PSEUDO-GALIEN, *De remediis parabilibus*, chez qui une recette prévoit «comment une femme violée aura les apparences d'être vierge» («ὡς γυνὴ ἢ βεβιασμένη παραφαίνεται παρθένος», éd. KÜHN, vol. XIV, p. 478). Voir, enfin, les indications étymologiques dans CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, sub verbo «ὑμήν»*, p. 1156, tout comme HANSEN, *The Medical Writer's Woman*, p. 323 sqq., et tout récemment, VIITANIEMI, *Parthenia – Remarks on Virginité and its Meanings in the Religious Context of Ancient Greece*, p. 44 sqq.

⁷¹La question a déjà été posée par BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique*, p. 319: «Le dévoilement serait-il donc plus important que l'union sexuelle?». Voir aussi BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la République athénienne*, III, p. 135 avec la n. 3. La réponse, *supra*, 1 *Apaulia - epaulia - anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, p. 37 sqq.

⁷²Même conclusion, ne serait-ce que par un cheminement différent: SISSA, *Le corps virginal, op. cit.*, p. 118., «Par le dévoilement commence le déshabillage de l'épouse» (SISSA *ibid.*, p. 120), ce que confirme l'interprétation du témoignage iconographique évoqué par WALTER-

social, bien que non juridique selon la thèse traditionnelle⁷³, le dévoilement doit être interprété comme le rite d'accomplissement et, de ce fait, constitutif du mariage chez les Grecs. Après cette scène, probablement dans une atmosphère d'enthousiasme, la fête s'achève par l'offre des cadeaux du même nom, ce qui à mes yeux implique la réminiscence d'une pratique très ancienne, pour ne pas dire indo-européenne, laquelle visait à confirmer, moyennant échange des dons, un accord conclu ou un acte accompli⁷⁴.

Deux passages viennent à l'appui de cette interprétation. D'abord le récit de Phérécyde de Syros, déjà invoqué, un témoignage respectable, par son ancienneté déjà. Zas dit solennellement à Chthonie: «(Puisque je veux) que le mariage soit pour toi, je t'honore avec ce (don). Et je te salue; tu vivras avec moi. C'est ainsi que les *anakalyptèria* ont eu lieu pour la première fois, d'où cela a été devenu une loi parmi les dieux et parmi les hommes»⁷⁵. Plutôt qu'une simple proposition en mariage, nous avons ici le premier des deux consentements des époux, dirait-on aujourd'hui. Les éditeurs du papyrus sont d'accord pour suppléer la lacune du papyrus par «βουλόμενος»⁷⁶, mot qui manifeste ce que les Romains appelleront la déclaration de l'*affectio maritalis*. Suivra l'observation du philosophe: «C'est ainsi que les *anakalyptèria* ont eu lieu pour la première fois, d'où cela a été devenu une loi parmi les dieux et parmi les hommes». La réponse de Chthonie à Zas, dans le passage qui suivait, a été pour sa plus grande partie perdue dans le papyrus détériorée.

L'autre témoignage émane d'un texte tardif, intitulé *Du Sublime*, jadis attribué à Longin. Il y est question de la nièce d'Agathoclès, que ce dernier avait enlevée pendant la célébration même de ses noces. Il est intéressant de noter ici par quel terme l'auteur désigne cet ultime moment: «il a enlevé aux *anakalyptèria* sa nièce, donnée à un autre»⁷⁷. Il faut entendre par cela qu'après cette phase, ce rapt constituerait purement et simplement le crime d'adultère.

Mais que se passait-il à Byzance? Il est évident que ce symbole principal du mariage païen ne se rencontre point dans les sources byzantines. De par l'intervention dynamique du christianisme dans la formation des conceptions et des pratiques, et –par son intermédiaire– de l'*Ancien Testament*, la question du mariage et du lien familial, y compris les rites de sa conclusion, deviendra une affaire de l'Église⁷⁸. Ainsi, l'idéal

KARYDI, Ἑλένης ἀνακαλυπτήρια, *loc. cit.*, où l'intimité d'Hélène avec Ménélas est manifestée par le geste de l'épouse qui enlève seule, c'est-à-dire volontairement et consentante, son propre voile, devant son époux et compagnon érotique armé.

⁷³Pour l'essentiel: MODRZEJEWSKI, La structure juridique du mariage grec, p. 47 sqq. L'opinion contraire, qui tient compte de l'accomplissement des rites, en particulier du dévoilement, pour la constitution du mariage chez les Grecs, est soutenue ici *supra*, I *Apaulia – epaulia – anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, en particulier, p. 33 sqq.

⁷⁴MAUSS, Essai sur le don, p. 273 sqq.

⁷⁵L'extrait grec est reproduit, *supra*, p. 27.

⁷⁶La discussion dans SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, p. 62 et n. 29.

⁷⁷*Du Sublime* 4.5. L'extrait grec est reproduit, *supra*, p. 31.

⁷⁸Pour l'essentiel: SELB, Zur Christianisierung des Eherechts, *passim*.

biblique⁷⁹ exerça-t-il ses influences dans la fixation des pratiques chrétiennes, dans l'esprit de combattre le modèle païen, encore résistant, et ses survivances. L'on se servira du symbole de la couronne nuptiale⁸⁰ pour marquer le passage de l'état de célibataire à la vie maritale, aussi bien pour la femme que pour l'homme. Le rite du couronnement est inspiré de la victoire d'athlète: c'est un trophée spirituel, dans un combat contre la volupté de la chair, alors un triomphe de la virginité, dont le caractère moral est donc mis en relief. Saint Jean Chrysostome en modifie la définition ancienne: «saint Paul ne désigne pas ainsi celle qui n'a pas connu l'expérience du mariage, ni même celle-là qui n'a jamais eu de relations sexuelles, mais celle qui se soucie de la volonté du Seigneur»⁸¹. Un ancien rituel de couronnement, conservé dans un manuscrit, du X^e siècle, est rédigé ainsi: «Seigneur, vous qui avez accordé cette chambre de décence et cette couronne de félicité, ayant orné les mariés de cette trophée de virginité (...)»⁸². Et d'après le célèbre passage toujours de Chrysostome, les couronnes sont placées sur les têtes des mariés en tant que symbole de la victoire, car ainsi invincibles ils accèdent au mariage, puisqu'ils n'ont pas été combattus par la volupté et le péché⁸³.

Dans le même sens, Théodore Studite écrit au IX^e siècle: «le premier mariage est à juste titre honoré, par le sacerdoce, d'une couronne, en tant qu'irréprochable, non souillé et incorruptible par la passion de la fornication, et ainsi il est triomphalement couronné en tant que vainqueur dans le combat contre le péché»⁸⁴. Par opposition à ce qui précède, notons que selon une tradition byzantine, le second mariage n'est pas honoré par l'imposition de la couronne: «Celui qui se marie pour en secondes noces n'est pas couronné», précise un des canons pseudépigraphes attribués au patriarche Nicéphore le confesseur⁸⁵. Le doute existe toutefois au XIII^e siècle, chez Nicétas d'Héraclée, qui reconnaît que l'acribie canonique n'autorise pas ce couronnement,

⁷⁹*Cant.* 3.11.

⁸⁰SCHRIJNEN, La couronne nuptiale dans l'Antiquité chrétienne, p. 309 sqq. On consultera également MEYENDORFF, Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition, p. 104 sqq. Lire aussi *supra*, 2 Saint Jean Chrysostome défenseur des pratiques nuptiales païennes?, p. 48 sqq.

⁸¹«διά τοι τοῦτο ὁ Παῦλος ὄρον παρθενίας τιθεῖς οὐ τὴν ἀπειρόγαμον καὶ ἀπηλλαγμένην συνουσίας ἀνδρὸς παρθένον ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τὴν τὰ τοῦ Κυρίου μεριμνῶσαν»: *Lettre à Olympias*, 8.

⁸²«Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ θάλαμον εὐπρεπειᾶς διδοὺς καὶ στέφανον εὐφροσύνης, ὡς ἐπάθλω παρθενίας τούτους κατακοσμῶν (...)», éd. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgitskikh rukopisej*, II, p. 31.

⁸³*In Epistulam I ad Timotheum Homilia IX*, P. G., LXI, col. 546. Pour une analyse plus détaillée, voir 2 Saint Jean Chrysostome défenseur des pratiques nuptiales païennes?, *supra*, p. 48 et n. 54, avec l'extrait grec et la discussion.

⁸⁴«ὁ μὲν πρῶτος γάμος (...) εἰκότως ἐστεφάνωται ὑπὸ τῆς ἱερωσύνης ὡς ἀνέπαφος, ὡς ἄρρυπος, ὡς ἀνάλωτος πορνικῶ πάθει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς νικητῆς τῆς ἀμαρτίας κατεστεμμένος»: THÉODORE STUDITE, *Lettre à Naucratius*, MIGNE, P. G., XIXC, col. 1092.

⁸⁵«ὁ δίγαμος οὐ στεφανοῦται»: NICÉPHORE LE CONFESSEUR, *Canon 1* (éd. RHALLES / POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, IV, p. 427).

bien que dans la pratique du patriarcat de Constantinople l'on observe un certain relâchement⁸⁶.

Dès les premiers temps du christianisme, la virginité n'est plus un simple choix personnel, mais une vertu et une qualité, dont le message salutaire et social à la fois devient important. Dans l'Orient chrétien, le mariage n'est plus une affaire des corps, mais surtout une union essentiellement spirituelle, et dans ces conditions le voile de la mariée et son enlèvement n'expriment plus l'ancien symbolisme; leur survie alors n'impliquait plus ce que cela signifiait pendant l'Antiquité païenne. Dépourvu de son sens ancien, le dévoilement devient donc un geste machinal; on dirait un acte rituel dont le symbolisme a été oublié. Sa signification et son propre rôle dans l'ensemble des rites nuptiaux passent ainsi au second rang, et fatalement à l'oubli.

Ce n'est pas par hasard qu'un nom nouveau apparaît pour la conclusion rituelle, voire sociale du mariage. Il dérive de «στέφανος», «la couronne». Ainsi, pour le mariage impérial d'Héraclius et d'Eudocie, le chroniqueur Théophane (VIII^e siècle) utilise la formule suivante: «tous deux reçurent, par la main du patriarche Serge, les couronnes du mariage»⁸⁷. Dans l'*Eisagogè*, la codification déjà évoquée plus haut, les formes de conclusion du lien marital sont, sous peine de nullité: ce sont soit la bénédiction, soit le couronnement, enfin le contrat écrit⁸⁸. Et, au début du X^e siècle, le *Prochiros Nomos* reprendra aussi le terme «στεφανοῦν», «couronner», dans le sens de «conclure un mariage»⁸⁹. Pour la curiosité nous ajouterons que, beaucoup plus tard, ce même présent à la mariée prendra le nom de «στεφανιάτικον», dans le sens de «don de couronnement nuptial»⁹⁰.

⁸⁶«ἡ μὲν ἀκρίβεια τοὺς διγάμους οὐκ οἶδε στεφανοῦν, ἡ δὲ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ συνήθεια ταῦτα οὐ παρατηρεῖται, ἀλλὰ καὶ τοῖς διγάμοις τοὺς νυμφικοὺς στεφάνους ἐπιτίθησι»: NICÉTAS D'HÉRACLÉE, *Responso* (éd. RHALLES / POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, V, p. 441).

⁸⁷«ἔλαβον ἀμφοτέροι παρὰ Σεργίου πατριάρχου τοὺς στεφάνους τοῦ γάμου»: *Chronographie de Théophane*, éd. CLASSEN, I, p. 461.

⁸⁸«εἴτε δι' εὐλογίας, εἴτε διὰ στεφανώματος ἢ διὰ συμβολαίου. τὰ δὲ παρὰ ταῦτα γινόμενα ὡς μηδὲ γεγονότα λογιζέσθωσαν»: *Eisagogè* 16.1, dans ZEPOS, *JGR*, II, p. 274. Voir aussi ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, p. 71 sqq.

⁸⁹*Prochiros nomos* 14.27, in ZEPOS, *JGR*, II, p. 128.

⁹⁰Dans un acte patriarcal, malheureusement transmis anonyme, datant d'après 1453, probablement du XVII^e siècle: GEDEON, *Κανονικαὶ διατάξεις, Ἐπιστολαί, Λύσεις, Θεσπίσματα τῶν ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως*, I, p. 149-151. Bien que tardif, il est toutefois significatif de cette mentalité. Toutefois, il convient de noter que le terme θεώρητρα est ici utilisé dans un sens très curieux: en cas de décès d'un enfant mineur après la mort de sa mère, les *théôrètra* de celle-ci sont partagés entre le mari et les héritiers de ce dernier, alors que le *stephaniatikon* revient à la fortune de la défunte, alors à l'héritage de la défunte. Lire à ce même sujet PAPAGIANNE, *Ἡ νομολογία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων. II Οἰκογενιακὸ δίκαιο*, p. 87. Selon toute évidence, l'emploi du pluriel (*théôrètra*, et non *théôrètron*) renvoie à la distinction ci-dessus (*supra*, p. 57 sqq.), soit aux cadeaux offerts à l'occasion du mariage par des parents et des amis et non par l'époux au titre de la virginité. Mais l'analyse de ce cas tardif dépasse le cadre de notre propos.

Une dernière remarque: cette période s'est marquée par un désintérêt de ce qui est sensible au bénéfice du spirituel. Ainsi, l'on ne contemple plus (dans le sens d'admirer) le visible, le matériel, le corps, la beauté de ce qui est de ce monde. La séparation platonicienne du sensible et de l'invisible connaîtra un grand succès chez les chrétiens. Ce que dit au sujet du platonisme A.-J. Festugière: «les belles choses d'ici-bas ne se proposent plus comme l'objet susceptible de contenter la faim d'aimer (...) L'amour se porte au-delà du sensible⁹¹, deviendra avec le christianisme une mentalité et une pratique généralisées. Le témoignage de saint Augustin est révélateur à ce sujet: la Beauté n'est que pour Dieu, et non pour les lassitudes voluptueuses⁹².

«Sed pulchritudinem exteriorum operatores et sectatores inde trahunt aprobandi modum. Et ibi est et non vident eum, ut non eant longius, et fortitudinem suam ad te custodiant, nec eam spargant in deliciosas lassitudines».

«Ceux qui créent les beautés extérieures et ceux qui les recherchent tirent de cette Beauté la règle même de l'approbation qu'ils y donnent, mais n'en savent pas tirer aussi la règle pour en bien user. Cette règle y est pourtant –ils ne savent pas la voir: autrement ils n'iraient pas plus loin, “ils garderaient toute leur force pour vous” au lieu de la répandre en d'énervantes délices⁹³.

Cette mentalité, la même qui conduira plus tard jusqu'à la querelle iconoclaste, aurait-elle toléré un rite païen pratiquant la contemplation d'une valeur «corporelle» comme la beauté du visage de la mariée?

III.2 Le prix de la virginité était-il le même?

Comme j'ai déjà exposé ailleurs⁹⁴, il s'avère par l'analyse des sources byzantines que, dans la pratique, le *théorètron*, quoique offert à titre de «prix de la virginité», n'était pas nécessairement remis au moment de la conclusion du mariage, ni même le lendemain de la *prima nox*, moment propice pour la constatation ou la contestation. Pour montrer donc *a posteriori* la virginité de l'épouse au moment de la consommation du mariage, la preuve judiciaire se heurte à de nombreuses difficultés, pour ne pas parler d'impossibilité de preuve, surtout en cas de litige entre l'épouse et les héritiers de son mari, sur sa virginité pré-nuptiale. Cette qualité constituait un

⁹¹FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 368 sqq.

⁹²*Confessions* 10.34 (éd. P. DE LABRIOLLE).

⁹³Je reproduis la traduction de l'éditeur du texte P. DE LABRIOLLE (t. II, p. 280).

⁹⁴PERENTIDIS, Πώς μια συνθήχεια μπορεί να εξελιχθεί σε θεσμό; Η περίπτωση του «θεωρήτρου», *passim*.

préjudice pour fonder les droits de l'épouse sur l' $1/12$ de sa dot, au titre de son *théôrètron* non reçu *corpore* au moment de ses noces, ou même aussitôt après mais à l'occasion de leur célébration. Ainsi, une présomption non irréfragable devrait être admise dans la pratique: au moment de son premier mariage, en principe la femme devait être considérée vierge.

Interrogé à ce sujet par l'anonyme rédacteur de la *Peira*, son élève, le juge Eustathe Rhomaios affirma que, sur le manque de virginité, la preuve judiciaire était très difficile, même si la femme venait en premières noces. Selon lui, pour que le fait puisse être invoqué *a posteriori* devant un tribunal, le mari devait avoir provoqué un scandale devant des témoins, et seulement au moment de la *prima nox*, en présence de la femme et de ses parents, pour avoir constaté que sa femme n'était pas vierge⁹⁵. Il me semble plus probable que dans la pratique, le *théôrètron* était revendiqué au moment de la dissolution du lien marital, soit par décès ou même par divorce. Les tribunaux byzantins avaient souvent tranché à ce sujet et nous en disposons de nombreux témoignages⁹⁶. En était-il de même pendant l'Antiquité païenne?

Malheureusement nos sources sont muettes⁹⁷, mis à part le témoignage déjà évoqué d'Ælius Théon le rhéteur⁹⁸, lequel n'est pas d'ailleurs suffisamment clair à ce sujet. On ne peut pas savoir si la femme, dont il est question dans cette phrase courte, pouvait avoir la jouissance de ses *anakalyptèria* durant son premier mariage sans que le mari intervienne, ou bien si elle en conservait la possession au cas où elle se remariait. Pour ma part, je penche plutôt vers la seconde interprétation⁹⁹. Mais cette comparaison révèle encore une différence entre le prix de la virginité dans l'Antiquité païenne et son correspondant byzantin. Il est évident que la facture de la mentalité juridique romaine, dont les Byzantins ont hérité la législation et la tradition, a sensiblement marqué cette pratique tardive du don nuptial. Mais la virginité de la femme chez les Grecs n'avait pas, en tant que valeur sociale, cette forte nuance de morale qu'elle prendra avec le christianisme, concluons-nous avec M. Foucault¹⁰⁰.

⁹⁵«εἰ μὲν ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ εὐθὺς ἐξέθορε τοῦ κοιτῶνος ὁ ἀνὴρ, καὶ διεμαρτύρατο τοὺς οἰκειοὺς καὶ συγγενεῖς τῆς γυναικὸς διεφθαρμένην εἶναι αὐτήν, κρίνεσθαι ἄλλως τὸ πρᾶγμα· εἰ δὲ μὴ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ γάμου τοῦτο ἐποίει, οὐδὲ τότε περὶ τῆς φθορᾶς εἶπεν ἀλλ' ἐσιώπησεν, μὴ ἔχειν αὐτὸν ἐξουσίαν ἐκδιώκειν τὴν γυναῖκα» : *Peira* 49.5, éd. ZEPOS, *JGR*, IV, p. 200; un extrait nous est transmis comme scholie sur les *Basiliques* (*ad Bas.* 60.37.83, éd. SCHELTEMA/VAN DER WAL, p. 3740, ligne 29).

⁹⁶ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΕ, *Ἡ νομολογία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων. II Οἰκογενειακὸ δίκαιο*, p. 80 sqq.

⁹⁷Toutefois, les informations sur la pratique judiciaire et les procès à Byzance sont bien plus riches que pour l'Antiquité classique.

⁹⁸*Supra*, p. 56 et n. 24 (avec l'extrait du texte).

⁹⁹LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, III, p. 491, se borne à poser la question, d'après ce même passage, de savoir si les *anakalyptèria* restaient en possession de la femme de manière durable: «ob sie ihr zu dauerndem Besitze verblieben».

¹⁰⁰FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 96 sqq., et IDEM, *Le souci de soi*, p. 206 sqq. Et pour les contraintes d'ordre moral sous le Bas-Empire: BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance*, I, p. 17 sqq., avec les renvois aux sources et à la bibliographie.

III.3 L'authenticité du plus ancien emploi du terme θεώρητρα.

Une troisième question porte sur ce que l'on considère, à raison ou à tort, comme la plus ancienne mention du terme *théôrètra* dans nos sources. Ainsi, dans le lexique de Valérius Harpocrate, au lemme «ἀνακαλυπτήρια»¹⁰¹, nous lisons la définition suivante:

«ἀνακαλυπτήρια: δῶρα διδόμενα ταῖς νύμφαις παρά τε τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῶν οἰκείων καὶ φίλων, ὅταν τὸ πρῶτον ἀνακαλύπτωνται ὥστε ὄραθῆναι τοῖς ἀνδράσι. καλεῖται δὲ αὐτὰ καὶ ἐπαύλια. ταῦτα δ' εἰσὶ τὰ παρ' ἡμῖν θεώρητρα».

«*Anakalyptèria*: ce sont des présents donnés aux mariées aussi bien par l'homme que par les parents et amis, quand elles se découvrent pour la première fois afin d'être vues par les hommes. Ils sont appelés aussi *epaulia*. Ce sont nos *théôrètra*».

En d'autres termes, si ce témoignage est authentique, le lexicographe alexandrin du II^e siècle de notre ère nous atteste, par ces termes, le plus ancien emploi du terme *théôrètra*, en l'identifiant avec les *anakalyptèria* et en même temps avec les *epaulia*. Mais est-ce qu'il est digne de foi?

La question du rapport philologique entre les divers lexicographes grecs n'a pas été examinée dans son ensemble; ainsi est-il difficile de savoir quel degré d'influence l'une de ces sources pouvait ou pourrait avoir exercé sur une autre, et pourquoi une telle définition a-t-elle été reprise littéralement, alors que telle autre présente des modifications, qu'elles soient importantes ou non. Toutefois, si l'on se borne à la seule définition du terme «ἀνακαλυπτήρια» chez les divers lexicographes et philologues de l'Antiquité, l'on peut faire certaines constatations et formuler quelques observations, sans prendre de risque.

Ainsi, à l'exception des œuvres de Pollux et d'Hésychius, j'enregistre une forme stable à la tradition du lexème chez la plupart des autres lexicographes, avec deux variantes qui distinguent nos sources en deux groupes. Leur noyau commun serait le suivant:

«ἀνακαλυπτήρια: δῶρα διδόμενα ταῖς νύμφαις παρά τε τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῶν οἰκείων καὶ φίλων, ὅταν τὸ πρῶτον ἀνακαλύπτωνται».

—Dans un premier groupe l'on constate la précision suivante ajoutée après la fin:

«ἐν τῇ ἐστιάσει τῶν γάμων τοῖς ἀνδράσι καὶ τοῖς ἐστιωμένοις ὀρώμενοι».

¹⁰¹HARPOCRATION, A 115 (éd. KEANEY, p. 22).

Les témoins de cette tradition sont le Pseudo-Zonaras¹⁰², l'*Etymologicum Magnum*¹⁰³, le *Lexicon* édité par Bachmann¹⁰⁴, la *Synagôgè lexeôn chrèsimôn*¹⁰⁵, enfin les *Lexeis rhetorikai*¹⁰⁶. Dans les autres sources (y compris Pollux et Hésychius qui sont étrangers à cette tradition) il n'y est point question des *anakalyptèria* lors du banquet des noces; il est possible que le présent ajout ne soit qu'une interpolation¹⁰⁷.

—Au second groupe appartiennent la *Souda*¹⁰⁸, les *Eklogai* éditées par Cramer¹⁰⁹, le *Lexique* de Photius¹¹⁰ et Harpocraton¹¹¹. La variante consiste ici en deux additions. D'abord, aussitôt après διδόμενα ταῖς νύμφαις, nous lisons:

«παρά τε τοῦ ἀνδρός καὶ τῶν οἰκείων καὶ φίλων».

Ensuite, un deuxième ajout après la fin (ἀνακαλύπτωνται):

«ὥστε ὀραθῆναι τοῖς ἀνδράσι¹¹². καλεῖται δὲ αὐτὰ καὶ ἐπαύλια.».

Cette identification des *epaulia* avec les *anakalyptèria* est manifestement erronée, et fait de cet ajout une interpolation criante. Nous avons vu plus haut qu'il s'agit bien de deux phases rituelles différentes de l'ensemble des festivités nuptiales. Cette équivoque pour les présents correspondant à chacune d'elles ne doit pas être authentique. Les *epaulia* sont offerts à la mariée par son père le lendemain de la célébration de ce rituel nuptial qui consiste à coucher avec le παῖς ἀμφιθαλής, le garçon dont les deux parents sont en vie. Les *anakalyptèria* sont donnés à la mariée par son époux, au titre de son intégration à son *oikos*, et correspondent à la troisième phase du

¹⁰²Éd. TITTMANN; le passage dans le vol. I, col. 189.

¹⁰³Éd. GAISFORD, partie inférieure, col. 266.

¹⁰⁴Éd. L. BACHMANNUS, *Anecdota graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecae regiae Parisiensis*, I, Leipzig 1828, p. 83.

¹⁰⁵Éd. BEKKER, *Anecdota graeca*, I. *Lexica Segueriana*, Berolini 1814, p. 200.

¹⁰⁶BEKKER, *ibid.*, p. 390.

¹⁰⁷Bien que non dépourvue de fiabilité sur le plan historique: dans les fragments d'une comédie perdue d'ÉVANGÉLOS, intitulée *Anakalyptomènè*, il est question de la préparation du banquet des noces (KOCK, *Comicorum atticorum fragmenta*, III, N° 1888, p. 169). De même que dans LUCIEN, *Symposion* 8, ce qui n'exclut pas le rapport entre le rite et le repas. Ce détail corrobore l'hypothèse de l'interpolation: un grammairien aurait cherché à compléter la définition avec des gloses de marge ou interlinéaires, lesquelles seraient ensuite incorporées dans le texte authentique.

¹⁰⁸Éd. ADLER, n° 1888 (p. 169).

¹⁰⁹Éd. J. CRAMER, *Anecdota graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecarum Oxoniensium*, II, Oxford 1835, p. 489.

¹¹⁰Éd. THEODORIDIS, I, p. 155, n° 1502.

¹¹¹Pour Harpocraton voir aussitôt après.

¹¹²*Alibi*: «τ. ἀνδρ. ὀρ.».

complexe des rites nuptiaux¹¹³. D'ailleurs, la définition des *epaulia* dans la *Souda*, après celle des *anakalyptèria*, est en l'occurrence significative¹¹⁴.

Venons, enfin, à Harpocraton. Après la fin de cet ajout sur les *epaulia*, nous lisons une troisième addition, ne figurant point dans les autres lexiques du même groupe. Ici les *théôrètra* sont mentionnés de manière suivante: «ταῦτα δ' εἰσὶ τὰ παρ' ἡμῶν θεώρητρα». Cette phrase fait des *anakalyptèria*, des *epaulia* et, de surcroît, des *théôrètra* la même chose! Manifestement, l'auteur de cette identification ignore qu'il s'agit de rites différents et ne fait des trois phases qu'une seule. Ceci renvoie à une époque tardive, quand la pratique chrétienne de la conclusion en un seul temps était bien fixée¹¹⁵. On notera, toutefois, que cette addition ne figure pas dans le manuscrit E, le plus ancien de la tradition du texte, le *Palatinus Heidelb.* 375 du XII^e siècle¹¹⁶, pris en considération par Imm. Bekker¹¹⁷, l'éditeur de 1833, mais non par Dindorf, lorsque ce dernier le publiait à nouveau, en 1853, avec un commentaire en annexe¹¹⁸. Fiable du point de vue philologique, la récente édition de Keaney (1991), ne parvient pas à résoudre ce problème historique. Et, dans ces conditions, nous ne pouvons pas savoir si c'est la tradition tardive d'Harpocraton qui avait influencé Eustathe de Thessalonique lors de la rédaction du passage cité ici en tête¹¹⁹, ou l'inverse. Par ailleurs, dans le lexique anonyme intitulé *Συλλογὴ ἀττικῶν ὀνομάτων*, dont la paternité est attribuée, par Ch. Du Cange¹²⁰, à Manuel Moschopoulos, grammairien byzantin du début du XIV^e siècle, le lexème «ἀνακαλυπτήρια» ne saurait dans sa totalité être considéré authentique non plus, et ce pour les mêmes raisons. Aujourd'hui nous savons que ce lexique est contaminé aussi bien par des commentaires de Moschopoulos, que par des passages d'Harpocraton¹²¹. L'on y trouve aussi la même inexactitude, maintenant sous forme de glose: «ἤγουν τὰ κοινῶς θεώρητρα».

¹¹³Plus amplement, *supra*, I *Apaulia - epaulia - anakalyptèria*: Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux, p. 25 sqq.

¹¹⁴ADLER N^o E 1990. Incohérence notée aussi GERNER, *Beiträge zum Rect der Parapherna*, p. 41 et n. 1: «Harpokrat. (ed. Dindorf) sub verbo setzt dagegen die ἀνακαλυπτήρια zu Unrecht mit den ἐπαύλια gleich».

¹¹⁵Voir *supra*, p. 9.

¹¹⁶Pour la datation et la description générale du manuscrit, lequel contient l'épitomé du lexique d'Harpocraton, voir STEVENSON, *Codices manuscripti Palatini graeci*, p. 242. Toutefois, nous notons que CUNNINGHAM, *Harpocraton and the Συναγωγή*, p. 205 sqq. le date du XIII^e siècle. La composition de l'épitomé d'Harpocraton daterait d'avant la rédaction du *Lexique* de Photius.

¹¹⁷Dans l'édition de BEKKER, p. 17. Consulter l'apparat critique.

¹¹⁸Éd. DINDORF, I, p. 31 sqq., et II, p. 50-52 pour le commentaire.

¹¹⁹*Supra*, p. 52.

¹²⁰DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, sub verbo «θεώρητρον»*, I, col. 494. La *Συλλογὴ ἀττικῶν ὀνομάτων* est éditée dans F. ASSULANUS, *Dictionarium Graecum*, Venise, 1524, ouvrage que je ne connais que par DU CANGE, *loc. cit.* À son sujet, voir KEANEY, Moschopulea, p. 303 sqq.

¹²¹KEANEY, *ibid.*, p. 314 sqq.

IV. En guise de conclusion: pourquoi cette confusion?

Dans ces conditions, il est difficile de souscrire à l'hypothèse d'une continuité dans la pratique. Ainsi, ces deux termes: «ἀνακαλυπτήρια» et «θεώρητρα», ne sauraient être considérés synonymes, simplement comme des institutions similaires, du fait qu'elles sont des dons nuptiaux offerts à la mariée; c'est tout. Il est fort possible, par ailleurs, que le *théôrètron* ait pris son nom des *théôrètra*, dans la mesure où une institution peut emprunter sa désignation à une pratique sociale antérieure avec laquelle elle présente certaines similitudes (en l'occurrence le don nuptial à la mariée). Quant à ces derniers, inconnus de nos sources jusqu'au Bas-Empire, il est possible qu'ils fussent au départ un nom dialectal des *anakalyptèria*; cela est concevable pour une région qui appartenait d'abord à la périphérie, laquelle deviendra plus tard un centre politique, comme par exemple ce fut l'ancienne cité de Byzance transformée à partir de 330 en Nouvelle Rome et Constantinople. Et pour la période intermédiaire, c'est-à-dire entre les *anakalyptèria* –qui disparaissent, en tant que rituel païen, en même temps que le paganisme– et le *théôretron*, les sources juridiques se réfèrent constamment aux institutions romaines: la *donatio ante nuptias* et, plus tard, la *donatio propter nuptias*, mais des informations sur une éventuelle divergence de la pratique sociale, font défaut.

À l'origine de la confusion actuelle de la recherche se trouve très probablement un ouvrage ancien, très répandu et très utilisé par les chercheurs, même jusqu'à nos jours. Induit en erreur par Manuel Moschopoulos¹²², C. Du Cange a rédigé sa notice sur le «θεώρητρον», en y donnant la définition suivante: «*Quidquid sponsus sponsæ dat ἀνακαλυπτηρίων die, cùm sponsa se vidèdam præbet & in publicum prodit*»¹²³. C'est une erreur éloquente! mais ce n'est pas le seul exemple d'anachronisme qui soit perpétué depuis les humanistes jusqu'aux historiens des institutions de nos jours¹²⁴.

¹²²Soit l'identification des *anakalyptèria* avec les *théôrètra*, dans sa recension du lexique d'Harpocraton, et dans sa *Συλλογή ἀττικῶν ὀνομάτων*, publiée par F. Assulanus. Voir la page précédente.

¹²³*Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, col. 494.

¹²⁴Pour un autre exemple du même genre: PERENTIDIS, ΔΙΑΠΙΡΘΕΝΙΑ: Une correction sur le Liddell-Scott.

II.

Une rupture: la polyandrie

RÉFLEXIONS SUR LA POLYANDRIE À SPARTE DANS L'ANTIQUITÉ*

Par le terme «polyandrie» nous entendons le type de situation maritale institutionnalisée, selon lequel une femme s'unit licitement avec plusieurs hommes en même temps. Bien que souvent occasionnelle, cette union multiple n'est pas provoquée par une passion passagère *mais d'un accord en vue de la procréation*, indifféremment de toute éventualité ou nuance s'il y a cohabitation ou même gestion de patrimoines¹. J'utilise le terme «situation maritale», évitant d'entrer ici dans une discussion pour voir si la polyandrie constitue ou non une forme de mariage au sens juridique du terme. Il s'agit d'un phénomène bien attesté dans des sociétés aussi différentes qu'éloignées les unes des autres, tout comme à Sparte dans l'Antiquité, alors que les anthropologues soulignent son intérêt pour la recherche du fait qu'elle constitue la forme de polygamie la plus rare². Donc, parmi les autres types de droit ou les critères qu'il retient pour fixer la signalisation du mariage, E. R. Leach note bien

* [Une première version de ce texte a été publiée dans *Revue historique de droit français et étranger*, 75, 1997, p. 7-31]

¹Voir le stimulant article d'E. R. LEACH, Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage: with particular reference to Sinhalese customary law, *Man*, 55, 1955, p. 182 sqq. J'utilise sa traduction française (par D. SPERBER / S. THION): La polyandrie, l'héritage et la définition du mariage et quelques considérations sur le droit coutumier cingalais, in IDEM, *Critique de l'Anthropologie*, p. 179 sqq. Lire également LÉVI-STRAUSS La famille, p. 69 sqq.

²Voir par exemple DELIÈGE, *Anthropologie de la parenté*, p. 82 sqq. (avec la bibliographie à la p. 163); tout comme GHASARIAN, *Introduction à l'étude de la parenté*, p. 128 sqq. (avec des références bibliographiques p. 132 sqq.). Également, ROULAND, *Anthropologie juridique*, p. 245 sqq. Sur la polyandrie l'on consultera aussi ZONABEND, *De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille*, en particulier p. 83 sqq. On reviendra plus bas avec discussion sur des exemples choisis.

le monopole de chacun des époux sur la sexualité de l'autre³. Fatalement, ajouterons-nous, ceci implique un monopole sur la procréation et la descendance.

Il est bien connu que sous sa forme réprouvée la transgression de ce principe est fréquente; en revanche quand elle devient institutionnalisée, sous tel ou sous tel autre type, l'on se trouve devant une déviation qui mérite d'être examinée⁴. C'est ainsi que l'on s'étonnera en lisant le néologisme antinomique «adultère légal», utilisé précisément pour la polyandrie spartiate. Du fait qu'il n'y a pas de réprobation juridique ou morale au sein de la communauté lacédémonienne, peu importe si à cette époque les autres sociétés contemporaines considéraient ce phénomène comme contraire à leurs valeurs. Ce qui fait la différence entre l'adultère (réprouvée par définition!) et la polyandrie est bien le caractère institutionnalisé de la seconde. En effet, les termes «adultère légal» sont antinomiques puisque si, malgré toute opposition morale, un comportement continue à être pratiqué, il n'est pas pour autant *ipso facto* institutionnalisé⁵. Et dans le cas de la polyandrie plusieurs questions entrent en jeu: sexualité, procréation, descendance. C'est donc à ce titre que l'objectif de la présente contribution s'oriente-t-il vers la discussion autour du modèle spartiate de la polyandrie⁶. Le cadre chronologique de notre enquête est ainsi défini du fait que les sources, Plutarque compris, nous permettent de former une opinion sur ce qui se passait pendant l'époque classique et hellénistique.

³*Ibid.*, p. 183 sqq.

⁴LE CORSU, *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*, p. 17 sqq.

⁵Voir e. g. VAN DEN BERGH, *La justice populaire et le pluralisme juridique*, p. 105 sqq.

⁶Déjà à son sujet NILSSON, *Die Grundlagen des spartanischen Lebens*, p. 130, et p. 136. Également, ZIEHEN, *Das spartanische Bevölkerungsproblem*, surtout p. 234 sqq. Voir aussi ERDMANN, *Die Ehe im Alten Griechenland*, p. 101 sqq.; MICHELL, *Sparte et les spartiates*, p. 50 sqq., tout comme BORNEMAN, *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, p. 331 sqq. Et plus récemment: CARTLEDGE, *Spartan Wives: Liberation or licence?*, p. 84 sqq. Voir aussi MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 83 sqq., et au sujet de ses considérations sur la polyandrie, voir le compte rendu de S. HODKINSON, *Journal of Hellenic Studies*, 107, 1987, p. 231 sqq. Voir aussi KUNSTLER, *Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta*, p. 38 sqq. De même: BOGINO, *Note sul matrimonio a Sparta*, p. 229 sqq. Également LINK, *Der Kosmos Sparta. Recht und Sitte in klassischer Zeit*, p. 40. Enfin, en tout dernier lieu OGDEN, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, p. 238 sqq.

I. Les sources

Voici les extraits dans l'ordre chronologique. Sauf indication contraire, toutes les traductions proposées sont de moi-même.

A. D'abord Xénophon. Cet aristocrate du IV^e siècle, bien réputé pour ses positions conservatrices, voire ouvertement philospartiates, avait noué des liens avec Lacédémone et eut l'occasion de se renseigner de ce qu'il nous en dit, malheureusement très brièvement du reste. Son information sur la polyandrie⁷ est donnée dans un texte dont le caractère est politique et qui a été composé *ad hoc* pour décrire le régime de Sparte⁸. Il est intéressant de noter que ce traité constitutionnel commence précisément par la façon spartiate d'assurer la procréation et sur le système matrimonial propre, auxquels Lycurgue avait accordé une signification importante pour le bon fonctionnement du régime qu'il a instauré. Un détail intéressant dans l'expression de Xénophon: il précise que Lycurgue aurait institué la polyandrie à Sparte, contrairement à la jalousie des époux âgés. Ainsi cette pratique ne devait-elle pas constituer un droit, mais un devoir civique.

«Εἶ γε μέντοι συμβαίη γεραιῶ νέαν ἔχειν, ὁρῶν τοὺς τηλικούτους φυλάττοντας μάλιστα τὰς γυναῖκας, τὰναντία καὶ τοῦτου ἐνόμισε· τῷ γὰρ πρεσβύτῃ ἐποίησεν, ὁποῖου ἀνδρὸς σῶμά τε καὶ ψυχὴν ἀγασθεῖη, τοῦτον ἐπαγαγομένῳ τεκνοποιήσασθαι. εἰ δέ τις αἰὲν γυναικὶ μὲν συνοικεῖν μὴ βούλοιο, τέκνων δὲ ἀξιολόγων ἐπιθυμοίη, καὶ τοῦτο νόμιμον ἐποίησεν, ἥντινα ἂν εὐτεκνον καὶ γενναίαν ὄρωη, πείσαντα τὸν ἔχοντα ἐκ ταύτης τεκνοποιεῖσθαι. καὶ πολλὰ μὲν τοιαῦτα συνεχώρει. αἳ τε γὰρ γυναῖκες διττοὺς οἴκους βούλονται κατέχειν, οἳ τε ἄνδρες ἀδελφοὺς τοῖς παισὶ προσλαμβάνειν, οἳ τοῦ μὲν γένους καὶ τῆς δυνάμεως κοινωνοῦσι, τῶν δὲ χρημάτων οὐκ ἀντιποιοῦνται».

«S'il arrive à un homme âgé d'avoir une femme jeune, tenant compte du fait que ces hommes sont davantage plus jaloux de leurs femmes, (Lycurgue) a jugé bon qu'il fallait faire le contraire; il a donc permis à ce vieillard de conduire chez lui un homme, dont il admire aussi bien le corps que l'âme, pour procréer. Et dans le cas où, sans vouloir cohabiter avec une femme, quelqu'un souhaitait avoir des enfants dignes d'admiration, (Lycurgue) a institué que cet homme puisse procréer avec une femme de bonne origine qui a déjà eu de beaux enfants, à condition de persuader l'homme ayant droit sur elle. Il autorisait donc des choses pareilles. Car les femmes ainsi veulent avoir deux maisons et les hommes associer des frères à leurs enfants, lesquels participent à la parenté et à la puissance mais sans faire valoir des droits sur la fortune».

B. De son côté, Polybe⁹, d'à peu près deux siècles plus jeune que Xénophon, nous fournit des indications encore plus intéressantes. Elles complètent l'extrait précédent,

⁷ *République des Lacédémoniens* 1.7-9, éd. MARCHANT.

⁸ PROIETTI, *Xenophon's Sparta*, p. 44 sqq.

⁹ *Histoires* 12.6b.8 (819), éd. DINDORF / BUETTNER-WOBST.

dans la mesure où il s'avère que la polyandrie à Sparte pouvait également avoir la forme adelphique: les hommes qui partagent la même femme sont liés par des liens de fraternité et leurs enfants sont considérés communs. Cette information est intercalée dans un long passage au sujet des Locriens et de leur amitié avec les Lacédémoniens. Ces derniers n'avaient pas voulu appeler les premiers au secours pour faire face au problème démographique aigu durant la guerre messénienne, dont on parlera plus bas¹⁰.

«παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Λακεδαιμονίοις καὶ πάτριον ἦν καὶ σύνηθες τρεῖς ἄνδρας ἔχειν τὴν γυναῖκα καὶ τέτταρας, τοτὲ δὲ καὶ πλείους ἀδελφοὺς ὄντας, καὶ τὰ τέκνα τούτων εἶναι κοινά, καὶ γεννήσαντα παῖδας ἰκανοὺς ἐκδόσθαι γυναῖκά τινα τῶν φίλων καλὸν καὶ σύνηθες».

«Car chez les Lacédémoniens il y avait un usage ancien et largement pratiqué selon lequel une femme avait trois hommes, et même quatre, quelquefois des frères en majorité, dont les enfants étaient communs; il était même bien vu et largement pratiqué qu'un homme, après avoir engendré un grand nombre d'enfants, offre sa femme à quelqu'un de ses amis».

C. Le troisième récit, celui de Nicolas de Damas ou Damascène¹¹ (I^{er} siècle avant notre ère), nous confirme la même information dans une petite phrase. On n'est pas étonné de voir que ces indications sur le régime matrimonial de Sparte proviennent d'un Juif de Palestine, car les Hébreux se vantaient d'une certaine affinité avec la cité si bien gouvernée, par des lois réputées bonnes et justes, que fut Sparte¹². Cela irait jusqu'au jumelage même des deux peuples¹³.

«ταῖς δὲ αὐτῶν γυναῖξι παρακελεύονται ἐκ τῶν εὐειδεστάτων κύεσθαι καὶ ἀστῶν καὶ ξένων».

«Les Spartiates) encouragent leurs femmes à procréer avec les plus beaux des hommes, aussi bien des citoyens que des étrangers».

D. Le quatrième récit est celui de Plutarque¹⁴, qui vécut au II^e siècle de notre ère. Il est manifestement influencé, pour ce passage, de l'extrait ci-dessus de Xénophon, mais en tout cas il est plus révélateur bien que plus tardif. Certaines de ses sources remontent à des périodes plus anciennes, tel Éphore ou Phylarchos, sans exclure Ari-

¹⁰*Infra*, p. 94 sqq.

¹¹*Recueil de mœurs*: éd. JACOBY, *F.H.G.*, N° 90 F 144 (§ 6).

¹²Voir *I Maccab.* 12.1 sqq., et en part. 12.21: «εὐρέθη ἐν γραφῇ περὶ τε τῶν Σπαρτιατῶν καὶ Ἰουδαίων ὅτι εἰσὶν ἀδελφοὶ καὶ ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβραάμ». Par les mêmes termes s'exprime aussi FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités Judaiques*, 12.226 (éd. NIESE): «γραφῇ τινα εὔρομεν, ὡς ἐξ ἑνὸς εἶεν γένους Ἰουδαῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι καὶ ἐκ τῆς πρὸς Ἀβραμὸν οἰκειότητος».

¹³«καὶ ἡμεῖς δὲ ἀντιγράφομεν ὑμῖν τὰ κτήνη ὑμῶν καὶ ἡ ὑπαρξίς ὑμῶν ἡμῖν ἐστίν, καὶ τὰ ἡμῶν ὑμῖν ἐστίν»: *I Maccab.* 12.23. De même que FLAVIUS JOSÈPHE, *ibid.* 12.227: «καὶ τὰ τε ὑμέτερα ἴδια νομιούμεν καὶ τὰ αὐτῶν κοινὰ πρὸς ὑμᾶς ἔξομεν».

¹⁴*Vies, Lycurgue*, 15.7-8 (éd. ZIEGLER).

stote, dont la *Constitution des Lacédémoniens*¹⁵, aujourd'hui perdue, se référait à l'établissement de la grande *rhètre* et des institutions. De ce fait, bien qu'il ne donne pas un témoignage contemporain et qu'il puise dans plusieurs autres sources intermédiaires, il est considéré comme un bon connaisseur de Sparte et du monde lacédémonien. La fiabilité de son information, surtout en matière d'institutions familiales, n'est pas mise en doute¹⁶. N'oublions pas non plus l'importance d'une tradition orale, laquelle peut transmettre des détails intéressants, d'où Plutarque a également pu tirer grand profit.

«ἐξῆν μὲν γὰρ ἀνδρὶ πρεσβυτέρῳ νέας γυναικός, εἰ δὴ τινα τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀσπάσαιτο νέων καὶ δοκιμάσειεν, εἰσαγαγεῖν παρ' αὐτὴν καὶ πλήσαντα γενναίου σπέρματος ἴδιον αὐτοῖς ποιήσασθαι τὸ γεννηθέν. ἐξῆν δὲ πάλιν ἀνδρὶ χρηστῷ, τῶν εὐτέκνων τινὰ καὶ σωφρόνων θαυμάσαντι γυναικῶν ἑτέρῳ γεγαμημένην, πείσαι τὸν ἄνδρα συνελθεῖν, ὥσπερ ἐν χώρᾳ καλλικάρπῳ φυτεύοντα καὶ ποιούμενον παῖδας ἀγαθούς, ἀγαθῶν ὁμαίμους καὶ συγγενεῖς ἔσομένους. πρῶτον μὲν γὰρ οὐκ ἰδίους ἠγεῖτο τῶν πατέρων τοὺς παῖδας, ἀλλὰ κοινούς τῆς πόλεως ὁ Λυκούργος, ὅθεν οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων, ἀλλ' ἐκ τῶν ἀρίστων ἐβούλετο γεγονότας εἶναι τοὺς πολίτας».

«Si au mari âgé d'une femme jeune un jeune homme beau et brave paraissait convenable et lui en donnait des preuves, il lui était permis de l'introduire auprès de sa femme pour la féconder d'une semence noble et garder l'enfant qui sera né comme son propre descendant. Il était également permis à un homme de bonnes mœurs qui admirait une femme parmi celles qui avaient déjà eu de beaux enfants et vertueuse, mariée avec un autre homme, de s'unir avec elle, après avoir convaincu son mari, comme l'on plante dans une terre bien fertile, et avoir de bons enfants, apparentés par le sang avec des bons hommes. Avant tout, Lycurgue ne considérait pas les enfants comme propres à leurs pères, mais communs à toute la cité, c'est à ce titre qu'il voulait que les citoyens soient nés non de n'importe qui, mais des meilleurs parents».

E. De Plutarque également émane l'information suivante¹⁷:

«ὁ δὲ Λάκων, οἴκοι τῆς γυναικός οὕσης παρ' αὐτῷ καὶ τοῦ γάμου μένοντος ἐπὶ τῶν ἐξ ἀρχῆς δικαίων, μετεδίδου τῷ πείσαντι τῆς κοινωνίας εἰς τέκνωσιν. πολλοὶ δέ, ὥσπερ εἴρηται, καὶ παρακαλοῦντες εἰσήγον ἐξ ὧν ἂν ἐδόκουν μάλιστα παῖδας εὐειδεῖς καὶ ἀγαθοὺς γενέσθαι».

«Quant au Laconien, sa femme habitant chez lui et le mariage restant sous sa forme juridique initiale, il pouvait transmettre la communion (de sa femme) à celui qui l'a convaincu en vue de la procréation. D'ailleurs, il y en a de nombreux, comme déjà dit, qui introduisirent auprès de leurs femmes ceux qu'ils jugeaient convenables (à cela), même en les priant, pour que soient engendrés les enfants les plus beaux et sages».

¹⁵Déjà avancé dans la note *ad Lyc.* 6.4 de l'édition de FLACELIÈRE / CHAMBRÉY / JUNOD, *Plutarque, Vies*, I, Paris, 1957, p. 236, et par TRIANTAPHYLLOPOULOS, *Ἀρχαῖα Ἑλληνικὰ Δίκαῖα*, p. 57, n. 5.

¹⁶Voir par exemple KUNSTLER, *Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta*, p. 32.

¹⁷*Vies. Comparaison de Lycurgue et de Numa*, 25.3.

Parmi les questions que soulève ce dossier, la discussion porte essentiellement sur la paternité des enfants issus d'une union polyandrique, sur le partage ou non du même toit par les époux ou les partenaires –c'est-à-dire de leur résidence– et par conséquent sur la définition de l'autorité sur la femme, enfin sur la question intéressante de la polyandrie adelphique.

II. Sur l'attitude des Grecs à l'égard de la polyandrie

Tous ces auteurs, manifestement philospartiates du reste, parlent du phénomène sans le taxer d'étrangeté, voire de barbarie. Cela s'accorde avec l'observation que la polygamie en général n'est pas une chose inconnue de la mentalité grecque, même dans les communautés qui ne la pratiquent pas ou plus. On ne va pas insister ici davantage sur des détails fournis par les mythes au sujet des unions multiples des dieux; ils sont déjà bien connus. Il conviendra de rappeler toutefois que ces concepts, tout comme les mentalités en général, constituent une assise solide et nécessaire sur laquelle repose le *consensus* qui assure le bon fonctionnement des institutions. Si l'on admet avec Thomas Hobbes qu'imiter signifie honorer¹⁸, l'on ne peut que consentir à la nécessité de la référence, dans ces sociétés, au précédent historique ou mythique qui institue et à son attribution à une divinité ou à une autorité investie d'un prestige légendaire, tel Lycurgue pour Sparte.

La répétition du comportement instituant de ce type garantit le bon fonctionnement du régime politique, bien avant l'apparition du concept de la loi; d'ailleurs, il continuera à être appliqué sans contestation, longtemps après la réglementation «juridique» des rapports et des conflits à l'intérieur de la communauté. Notons que la confiance qu'inspire une telle autorité divine ou légendaire garantira ce *consensus*, ne serait-ce que par adhésion passive. Aussi, la mémoire collective fait-elle état d'une réminiscence ancienne de sociétés polygames chez les Grecs aussi. De même, aux IV^e - III^e siècles avant notre ère, Cléarque de Soles dit qu'«à Athènes Cécrops fut le premier à unir un homme à une seule femme, car jusqu'alors les unions étaient sans réglementation et les mariages communs»¹⁹. Ceci implique non seulement une situa-

¹⁸*Léviathan*, 10 [43].

¹⁹«έν δὲ Ἀθήναις πρῶτος Κέκροψ μίαν ἐνὶ ἔλευξεν, ἀνέδην τὸ πρότερον οὐσῶν τῶν συνόδων καὶ κοινογαμίων ὄντων»: fragm. 73 (éd. WEHRLI) = C. MÜLLERUS, *Fragmenta Historicorum Græcorum*, II, Paris, 1848, 319 (N^o 49). Voir aussi EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Comment. ad Hom. Iliadem*: «τὰ δὲ πρὸ τοῦ Κέκροπος ἀτεχνῶς θηριώδη καὶ ἀλόγιστα ἦσαν. ἀνέδην γάρ, φασί, τὸ πρότερον κοινογαμείων ὄντων, αὐτὸς πρῶτος

tion de polygamie où chaque homme pouvait avoir plusieurs femmes à la fois, mais aussi l'inverse, soit la polyandrie, peut-être même la liberté des femmes à choisir leurs partenaires.

L'on parle aussi d'une période courte pendant à Athènes vers la fin du v^e siècle, laquelle était autorisée, voire encouragée, la bigamie polygynique à cause d'une baisse démographique, Socrate aurait eu ainsi des enfants légitimes de Myrtô, sa *seconde épouse légitime* (et non concubine!). Ce fut autour de l'année 413. Athénée de Naucratis, qui puise dans une tradition aristotélicienne, rapporte: «Ainsi pourrait-on faire le reproche à ceux qui attribuent à Socrate deux épouses légitimes [«*δύο γαμετάς γυναίκας*»], Xanthippe et Myrtô, fille d'Aristide». Pour continuer aussitôt après: «cela avait été autorisé par décret [«*ψηφισμα*»] à cause de la rareté des hommes, au point même d'être permis d'avoir deux femmes à celui qui voulait, bien que des poètes comiques le passent sous silence, eux qui à plusieurs reprises ne ménagent pas leurs critiques contre Socrate. Le décret en question sur les femmes a été cité par Hiéronimos de Rhodes, et je te le ferai parvenir quand je trouverai le livre»²⁰.

De toutes façons, toute la discussion autour de la polygamie dans l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane manifeste une critique contre l'inversion des rôles, mais aucune hostilité à l'égard de la polygamie elle-même²¹. Cet exemple de société patriarcale et monogame plus ou moins²², que fut Athènes, nous permet de saisir la manière par laquelle nos sources non spartiates saisissent ce phénomène, exclusivement lacédémonien, au iv^e siècle et après, sans étonnement, pour ne pas dire

Ἀθήνησι μίαν ἐνὶ ἔξευξε, διὸ καὶ διφυῆς ἐδοξάσθη, ὡς καὶ ἐν ἄλλοις ἐπρέθη, οὐκ εἰδότες τῶν προτέρων διὰ τὸ πλῆθος τὸν πατέρα, ὃ δὴ καὶ Διογένης ἔσκωπεν εἰς παῖδα πόρνης λίθου ἐν δήμῳ ῥίπτοντα εἰπών· ὄρα, νεανίσκε, μήποτε τὸν πατέρα τρώσης, ὃν δηλαδὴ οὐκ οἶδας» (éd. VAN DER WALK, IV, p. 940). La facture chrétienne de la scholie (xii^e siècle de notre ère) est manifeste dans la façon dont l'auteur exprime son horreur contre la polygamie «idolâtrique». Enfin, un texte tardif précise: «οἱ γὰρ νόμοι ἀπὸ ἔθους εἰσὶν· οἷον Κέκρωψ πρῶτον συνήγαγεν ἄνδρα καὶ γυναῖκα, ὃς καὶ διὰ τοῦτο διφυῆς ἐκλήθη· καὶ τὸ ἀπὸ τούτου ἐκράτησεν» (*Scholia ad Hermogenis Περὶ στάσεων*, éd. WALTZ, *Rhetores graeci*, IV, p. 73).

²⁰«ἐκ τούτων οὖν τις ὀρμώμενος μέμψαιτ' ἂν τοὺς περιτιθέντας Σωκράτει δύο γαμετάς γυναῖκας, Ξανθίπην καὶ τὴν Ἀριστείδου Μυρτώ, οὐ τοῦ δικαίου καλουμένου –οἱ χρόνοι γὰρ οὐ συγχωροῦσιν– ἀλλὰ τοῦ τρίτου ἀπ' ἐκείνου. (...) εἰ μὴ ἄρα συγκεχωρημένον κατὰ ψήφισμα τοῦτο ἐγένετο τότε διὰ σπάνιν ἀνθρώπων, ὥστ' ἐξεῖναι καὶ δύο ἔχειν γυναῖκας τὸν βουλούμενον, ὅθεν καὶ τοὺς τῆς κωμῳδίας ποιητὰς ἀποσιωπῆσαι τοῦτο, πολλάκις τοῦ Σωκράτους μνημονεύοντας. παρέθετο δὲ περὶ τῶν γυναικῶν ψήφισμα Ἰερώνυμος ὁ Ῥόδιος, ὅπερ σοι διαπέμψομαι εὐπορήσας τοῦ βιβλίου»: ATHÉNÉE, *Le Banquet des sophistes*, 13 (556a-b, éd. KAIBEL). La même information est confirmée par DIOGÈNE LAËRCE, 2.26, alors qu'AULU-GELLE, *Nuits attiques* 15.120, en parle d'une deuxième épouse d'Euripide aussi. Lire à ce sujet OGDEN, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Period*, p. 72 sqq.

²¹Voir, *infra*, p. 92 sqq.

²²Le concubinat n'en fut qu'une déviance, comme la *pallakê* n'était pas au même rang social et familial que la *gametê*, tout comme leurs enfants ne l'étaient pas non plus.

sans critique. Tout au contraire: ils attribuent à cette particularité des institutions matrimoniales toute la force et la vigueur politique du régime spartiate, et ce depuis Lycurgue.

Outre Sparte, la polyandrie n'est pas attestée ailleurs en Grèce; seules quelques mentions sporadiques figurent dans les sources littéraires, elles se réfèrent toutes à des peuplades étrangères. Hérodote²³ en parle des Agathyrses, des Nasamons, des Ausées et des Masagètes.

Avant tout, il faudra signaler pour Hérodote que la véracité de son information importe moins que son point de vue d'ethnographe, lequel appréhende l'altérité «sans sortir des catégories de sa propre pensée», pour reprendre les termes de Rosellini et Saïd²⁴. En rapport avec la mythologie attique, non hostile à la polygamie, voire même à la promiscuité, ceci indique que la polyandrie n'est une chose étrange et abominable aux yeux d'un Grec. Selon Hérodote donc, les Agathyrses avaient les femmes en commun, afin qu'ils soient considérés comme des frères (*kasignêtoi*)²⁵; ils se partageaient tout sans haine et sans envie, ce qui fait penser à une «φιλία généralisée»²⁶. Cette précision renvoie clairement à la polyandrie adelphique, car ceux qui l'observent ne sont pas nécessairement des frères par le sang et peuvent également agir en frères classificatoires. Il est significatif que cette communauté des femmes chez les Agathyrses, selon Hérodote, annonce la proposition platonicienne de la *République*²⁷.

Pour les Nasamons, la communauté de l'épouse commençait dès la nuit de son mariage; tous les invités partageaient ses couches nuptiales, après quoi chacun remettait son cadeau de mariage²⁸. Les Ausées pratiquaient aussi la communauté des femmes

²³Lire PEMBROCKE, *Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, surtout les p. 3 sqq. Également: ROSELLINI / SAÏD, *Usages de femmes et autres νόμοι chez les «sauvages» d'Hérodote: Essai de lecture structurale*, p. 949 sqq.

²⁴*Loc. cit.*, p. 1005.

²⁵«Ἀγάθυρσοι δὲ ἀβρότατοι ἄνδρες εἰσὶ καὶ χρυσοφόροι τὰ μάλιστα, ἐπικοινωνοῦν δὲ τῶν γυναικῶν τὴν μίξιν ποιεῦνται, ἵνα κασίγνητοὶ τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκῆται ἔοντες πάντες μήτε φθόνῳ μήτ' ἔχθει χρέωνται ἐς ἀλλήλους. τὰ δὲ ἄλλα νόμια Θρήξι προσκεχωρήκασιν»: HÉRODOTE 4.104 (éd. LEGRAND).

²⁶ROSELLINI / SAÏD, *ibidem*, p. 997.

²⁷ROSELLINI / SAÏD, *ibidem*, p. 952. L'extrait: *République* V, 457c-d, *infra*, p. 92.

²⁸«γυναϊκᾶς δὲ νομίζοντες πολλὰς ἔχειν ἕκαστος ἐπικοινωνοῦν αὐτέων τὴν μίξιν ποιεῦνται τρῶπῳ παραπλησίῳ τῷ καὶ Μασσαγέται· ἐπεὶ σκίπωνα προστήσονται, μίσηγονται. πρῶτον δὲ γαμέοντος Νασαμῶνος ἄνδρὸς νόμος ἐστὶ τὴν νύμφην νυκτὶ τῇ πρώτῃ διὰ πάντων διεξελθεῖν τῶν δαιτυμόνων μισομένην· τῶν δὲ ὡς ἕκαστός οἱ μιχθῆ, διδοῖ δῶρον τὸ ἂν ἔχη φερόμενος ἐξ οἴκου»: *ibidem*, 1.172. Un rituel nuptial similaire pratiqué aux Îles Baléares est rapporté par TIMÉE DE TAUROMÉNION, *Fragm.* 164: «παράδοξον δέ τι καὶ κατὰ τοὺς γάμους νόμιμον παρ' αὐτοῖς ἐστὶν· ἐν γὰρ ταῖς κατὰ τοὺς γάμους εὐωχίαις οἰκείων τε καὶ φίλων κατὰ τὴν ἡλικίαν ὁ πρῶτος αἰεὶ καὶ ὁ δεύτερος καὶ οἱ λοιποὶ κατὰ τὸ ἐξῆς μίσηγονται ταῖς νύμφαις ἀνὰ μέρος, ἐσχάτου τοῦ νυμφίου τυγχάνοντος ταύτης τῆς τιμῆς» (éd. JACOBY, *F.G.H.*, F 3b, 566 F). Nous ne pouvons pas savoir si cette union rituelle avec plusieurs hommes ne doit pas aboutir à une naissance d'enfant dont la paternité biologique ne saurait être précisée avec certitude; il n'existe aucune

mais non celle des enfants, puisqu'ils attribuaient la paternité de chaque nouveau-né à l'homme à qui il ressemblait le plus²⁹.

Enfin, chez les Masagètes chacun épousait une femme dont tous les autres aussi se serviraient³⁰. L'on constate une tendance à les identifier aux Abies, qualifiés de Galactophages ou Glactophages et Hippemolgues³¹, célèbres depuis Homère (cf. *Iliade* 13.5-6) pour traire leurs chevaux et se nourrir par leurs produits laitiers mais surtout à cause de leur sentiment de justice et d'équité; d'où venait le célèbre Anacharsis. Plusieurs écrivains en parlent également, dont Éphore qui a vécu au IV^e siècle avant notre ère³². L'on devine ainsi un cas de polyandrie adelphique, dont Nicolas Damascène donnera une description claire et détaillée³³. Enfin, Diodore de Sicile rapporte de la communauté des femmes et des enfants chez les Troglodytes qu'il situe dans le Sud³⁴.

Là aussi les auteurs anciens s'expriment de la polyandrie des peuples non grecs dans le même esprit, sans mépris; il n'en est pas de même dans les écrits tardifs philosophiques (en particulier stoïciens et chrétiens), mais cela s'entend bien pour des raisons dictées par la morale nouvelle, en général hostile à la polygamie. C'est Strabon au I^{er} siècle de notre ère qui fait état, lors de sa description des Thraces du Danube. Selon lui, Poséidonios considérait les Abioi d'Homère (les «Indigents») comme des gens très justes, précisément du fait qu'ils vivaient sans femmes³⁵. Et Strabon expliquait leur réputation du fait que, comparés aux Grecs, ils ne se souciaient point des affaires et de l'argent, du fait qu'ils possédaient tout en commun, sauf l'épée et la coupe, et qu'ils se partageaient avant tout les femmes et les enfants,

indication sur la paternité sociale de cet enfant, ni chez les Massagètes ni dans le texte de Timée.

²⁹«μίξις δὲ ἐπίκοινων τῶν γυναικῶν ποιῶνται, οὔτε συνοικέοντες κτηνηδόν τε μισγόμενοι. ἐπεὰν δὲ γυναικὶ τὸ παιδίον ἄδρῶν γένηται, συμφοιτῶσι ἐς τὸ αὐτὸ οἱ ἄνδρες τρίτου μηνός, καὶ τῷ ἂν οἴκη τῶν ἀνδρῶν τὸ παιδίον, τούτου παῖς νομίζεται»: *ibidem.*, 1.180.

³⁰«νόμοισι δὲ χρέωνται τοιοσίδε. γυναῖκα μὲν γαμέει ἕκαστος, ταύτησι δὲ ἐπίκοινα χρέωνται· τὸ γὰρ Σκύθας φασὶ Ἕλληνας ποιέειν, οὐ Σκύθαι εἰσὶ οἱ ποιῶντες ἀλλὰ Μασσαγέται»: *ibidem.*, 1.216.

³¹Respectivement: «Indigents», «Buveurs de lait» et «Trayeurs de cavales». J'emprunte la traduction de R. BALLADIÉ, *Strabon, Géographie*, IV, Paris, 1989, p. 79 (*ad* 7.3.2). «Γλακτοφάγοι» renvoie peut-être à des «Mangeurs de chouettes», lequel serait entendu ou rectifié en «Γαλακτοφάγοι» «mangeurs de lait»; néanmoins, il peut également désigner «ceux qui se nourrissent seulement (ou principalement) des produits laitiers».

³²«ταῖς διαίταις εὐτελεῖς ὄντες καὶ οὐ χρηματισταὶ πρὸς τε ἀλλήλους εὐνομοῦνται, κοινὰ πάντα ἔχοντες τὰ τε ἄλλα καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τέκνα καὶ τὴν ὅλην συγγένειαν»: éd. JACOBY, *F.G.H.*, F 2a, 70 F, fragm. 42.

³³L'extrait, plus bas, p. 105 sqq. avec la discussion sur la polyandrie adelphique.

³⁴«καὶ μετὰ τῶν τέκνων τὰς γυναῖκας ἔχουσι κοινὰς πλὴν μιᾶς τῆς τοῦ τυράννου»: DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque* 3.15.1 (éd. VOGEL / FISCHER).

³⁵«ἀβίους δὲ προσαγορεύειν μάλιστα ὅτι χωρὶς γυναικῶν, ἡγούμενον ἡμιτελῆ τινα βίον τὸν χῆρον»: STRABON, 7.3.3.

conformement au modèle platonicien³⁶. Dans le même sens s'exprimait aussi Philon d'Alexandrie, contre l'injustice que provoque l'emploi de l'argent³⁷. Bien qu'il passe sous silence leur communauté des femmes, dans son traité sur la vie contemplative, il assimile les Galactophages d'Homère aux gens les plus justes, ceux qui vivent en dehors des cités («τειχῶν ἔξω ποιοῦνται τὰς διατριβάς»), qui pratiquent l'abstinence et la contemplation et qui s'écartent des unions avec les femmes.

Manifestement aux yeux d'un Grec, la polyandrie n'est pas une institution propre à seuls les non-civilisés, aux peuples aux lois sauvages.

III. Traits de la polyandrie à Sparte

Dès le départ, mettons les choses au point: polyandrie ne signifie point liberté des femmes³⁸. Ce n'est pas la femme qui choisit son nouveau partenaire à la procréation; c'est tout au moins ce que disent sans réserves nos sources, même si l'avis contraire ait déjà été avancé, sous forme d'hypothèse³⁹. Ce choix, ou si l'on veut cette

³⁶« τί δὲ θαυμαστόν, εἰ διὰ τὸ πλεονάζειν παρ' ἡμῖν τὴν περὶ τὰ συμβόλαια ἀδικίαν δικαιοτάτους εἶπεν ἄνθρωπος τοὺς ἥκιστα ἐν τοῖς συμβολαίοις καὶ τῷ ἀργυρισμῷ ζῶντας, ἀλλὰ καὶ κοινὰ κεκτημένους πάντα πλὴν ξίφους καὶ ποτηρίου, ἐν δὲ τοῖς πρῶτον τὰς γυναῖκας πλατωνικῶς ἔχοντας κοινὰς καὶ τέκνα;»: STRABON, 7.3.7. Le modèle platonicien est décrit dans la *République* 457c-d, dont l'extrait, *infra*, p. 92.

³⁷«ὡς τῆς μὲν περὶ βίον σπουδῆς καὶ χρηματισμὸν ἀδικίαν γεννώσης διὰ τὸ ἄνισον, δικαιοσύνην δὲ τῆς ἐναντίας προαιρέσεως ἕνεκα ἰσότητος, καθ' ἣν ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ὄρισταὶ καὶ παρευημερεῖ τὸν ἐν ταῖς κεναῖς δόξαις;»: PHILON, *De vita contemplativa*, 17 (éd. COHN / REITER).

³⁸Sur la situation de la femme à Sparte consulter entre autres: MICHELL, *Sparte et les spartiates*, p. 40 sqq. CARTLEDGE, *Spartan Wives: Liberation or licence?*, *passim*. Également, REDFIELD, *The Women of Sparta*, p. 146 sqq. De même MOSSÉ, *La Femme dans la Grèce antique*, p. 85 sqq. Voir également EADEM, *Women in Spartan Revolutions of the Third Century B.C.*, p. 138 sqq., ainsi que DIMAKIS, *La posizione inferiore delle donne nella Sparta classica*, p. 208 sqq. = Η μειονεκτική θέση των γυναικών στην κλασική Σπάρτη, p. 35 sqq. Voir aussi KUNSTLER, *Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta*, p. 38 sqq. Également, NAPOLITANO, *Donne spartane e τεκνοποιία*, p. 19 sqq. Encore HODKINSON, *Inheritance, Marriage and Demography: Perspectives upon the Success and Decline of Classical Sparta*, p. 79 sqq. Enfin, SEALEY, *Women and Law in Classical Greece*, p. 82 sqq.

³⁹POMEROY, *Godesses, Whores, Wives, and Slaves*, p. 37, conteste la véracité de ces informations, de provenance «athénienne», et formule l'hypothèse que les femmes spartiates, dont l'intelligence apparaît dans le florilège attribué à Plutarque (240C-242D), ne seraient guère soumises et cédées par leurs maris à d'autres hommes sans consentir. On aurait attendu

sélection, est exclusivement une affaire d'hommes, soit le mari âgé (témoignages ci-haut *A* et *D*) ou même le célibataire qui sollicite une descendance avec une femme mariée dont il doit convaincre l'époux (*ADE*) ou l'ayant droit (*A*, dont le terme est: «τὸν ἔχοντα»). C'est bien ce que Plutarque laisse entendre dans un extrait de ses *Apophtegmes de Laconiennes*:

«λακαίνη τις προσέπεμψεν εἰ φθορᾶ συνεπινεύει. ἡ δ' ἔφη παῖς μὲν οὖσα ἔμαθον τῷ πατρὶ πείθεσθαι, καὶ τοῦτο ἔπραξα, γυνὴ δὲ γενομένη τῷ ἀνδρὶ. εἰ οὖν δικαία με παρακαλεῖ, τούτῳ φανερόν ποιησάτω πρῶτον»

«On a fait demander à une Laconienne si elle consent à la séduction. Elle répondit: Quand j'étais jeune fille j'ai appris à obéir à mon père et je le faisais! Devenue femme, (j'obéissais) au mari. Donc, si tu me demandes quelque chose de juste, tu dois avant tout le faire connaître à lui»⁴⁰.

Manifestement, le caractère patriarcal de la société spartiate reste sans doute inébranlable.

Le critère du choix était donc eugénique. *C* nous indique que le partenaire à cette opération de la femme mariée pouvait bien être un étranger. Nous verrons aussi que les épouses ont exceptionnellement eu licence de procréer même avec des esclaves, lors de la III^e guerre messénienne⁴¹.

Le premier cas nous rappelle l'union d'Alcibiade, l'Athénien bien connu pour son caractère scandaleux, avec Timaiia, l'épouse du roi de Sparte Agis II, dont nous parlent Athénée⁴² et Plutarque⁴³ (qui puise ses informations dans l'écrit de Douris⁴⁴, IV^e-III^e siècle avant notre ère). Suivant le dernier, Timaiia était tellement éprise d'amour d'Alcibiade, qu'elle eut de lui un fils, alors que son époux était absent en campagne militaire. Timaiia ne cachait pas la paternité extra-conjugale de cet enfant; alors qu'elle lui avait donné le nom de Léotychildas, en cachette, à l'intérieur de la maison elle appelait son enfant Alcibiade, du nom de son père naturel. De ce récit nous devons retenir une précision intéressante pour notre propos. Aussi Plutarque dit-il au sujet d'Alcibiade: «Quant à lui, il disait ne pas l'avoir fait par outrage, ni pour avoir été dominé par la volupté, mais pour que ses descendants règnent sur

une discussion plus détaillée, plutôt que cette conclusion hâtive, mais l'auteur reconnaît: «there is no firm evidence to confirm the hypothesis».

⁴⁰*Apophthegmata laconica (anonymes 23)*, 242B (éd. FUHRMANN). Ce témoignage infirme l'interprétation erronée de BORNEMAN, *Das Patriarchat*, p. 336 qui prétend: «Da sie [scil. die Spartiatin] frei über sich verfügte, konnte sie auch sexuell mit jedem verkehren, der "würdig" war, das heißt: mit jedem Mann, der Tapferkeit bewiesen hatte». L'extrait de Plutarque tout comme les autres sources ci-dessus confirme que rien n'était fait sans l'accord du père ou du mari. Plus prudemment est formulée la thèse de REDFIELD, *The Women of Sparta*, p. 148.

⁴¹POLYBE, *Histoires*, 12.6b.10. Le passage, *infra*, p. 95 et n. 62.

⁴²*Le Banquet des sophistes*, 13.34 (574d-e).

⁴³*Vies, Alcibiade*, 23.7-9.

⁴⁴JACOBY, *F.G.H.*, F 2a, 76F 69 > PLUTARQUE, *Agésilas*, 3.2.

Lacédémone»⁴⁵. Mais cela aussi constitue bien une *hybris*, dans la mesure où pour les naissances royales la descendance ne devait pas être étrangère aux dynasties royales des Agiades ou des Eurypontides. Le roi fit ainsi le calcul du temps de la grossesse de Timaia pour conclure que Léotyichidas ne saurait être son propre fils; ainsi ce dernier a été ensuite exclu de la fonction royale.

Alcibiade aurait peut-être constitué un bel échantillon pour le critère eugénique, cependant l'institution de la polyandrie ne saurait être appliquée pour la lignée royale; ici la *gnésiotês* (dans le sens de la légitimité par la naissance) devait assurer une ascendance *incontestable* jusqu'aux ancêtres royaux. Nous ne savons pas ce qu'il est advenu de Timaia, qui a eu cet enfant hors-mariage sans l'accord préalable de son époux. Cette histoire nous rappelle aussi la naissance de Démaratos, dont la paternité a été réfutée par Aristôn, comme nous verrons plus bas.

Une question intéressante: comment pourrait-on à Sparte, là où les jeunes se mariaient par classes d'âge, avoir des époux avec un écart si important d'âge? Faudrait-il voir que ce type de couple: mari âgé - femme jeune ne serait-il un cas de mariage d'*épicière* (ou en termes spartiates: *patrouque*)? Selon cette hypothèse, le recours impératif à cette sorte d'insémination extra-conjugale et à la recherche de sperme beau, sain et vigoureux (*A* et *D*) hors mariage s'expliquerait par la logique de cette institution⁴⁶. L'épicléat spartiate serait-il donc à l'origine de la polyandrie? Sans pouvoir exclure cette idée intéressante comme hypothèse de travail, nous notons que les sources ne nous la confirment pas; de surcroît quelques contre-indications ne sauraient être écartées. On peut imaginer ce type de couple, par exemple dans le second mariage d'un veuf, également dans la transgression de la règle d'âge par certains hommes. Rappelons-nous que des sanctions sociales, voire même des procès

⁴⁵«ὁ δ' ἐντρυφῶν ἔλεγεν οὐχ ὕβρει τοῦτο πράσσειν οὐδὲ κρατούμενος ὑφ' ἡδονῆς, ἀλλ' ὅπως Λακεδαιμονίων βασιλεύσωσιν οἱ ἐξ αὐτοῦ γεγονότες» (*Alcibiade*, 23.8). Également: «καὶ τὸν Ἀλκιβιάδην αὐτὸν οὐ πρὸς ὕβριν τῇ Τιμαίᾳ φάναι πλησιάζειν, ἀλλὰ φιλοτιμούμενον βασιλεύεσθαι Σπαρτιάτας ὑπὸ τῶν ἐξ ἑαυτοῦ γεγονότων» (IDEM, *Agésilas*, 3.2). L'*hybris* est toutefois clairement exprimée chez Athénée: «ἐν Σπάρτῃ δὲ ἂν ἔφθειρε τὴν Ἄγιδος τοῦ βασιλέως γυναῖκα Τίμαιαν. ἐπιπληττόντων δ' αὐτῶ τινων οὐκ ἀκρασίας ἔνεκεν συνελθεῖν ἔφη, ἀλλ' ἵνα ὁ γενόμενος ἐξ αὐτοῦ βασιλεύση τε τῆς Σπάρτης καὶ μηκέτι λέγωνται οἱ βασιλεῖς ἀφ' Ἡρακλέους ἀλλ' ἀπ' Ἀλκιβιάδου» (ATHÉNÉE, *Le banquet des sophistes* 12.48).

⁴⁶Notons ici la discussion autour d'une référence à la *Loi de Solon*, chez Plutarque. Selon ce passage, à Athènes l'épiclére devait s'unir avec l'un de plus proches parents du mari en cas d'impuissance ce dernier. En voici l'extrait: «ἄτοπος δὲ δοκεῖ καὶ γελοῖος ὁ τῇ ἐπικλήρῳ διδούς, ἂν ὁ κρατῶν καὶ κύριος γεγονώς κατὰ τὸν νόμον αὐτὸς μὴ δυνατὸς ἦ πλησιάζειν, ὑπὸ τῶν ἔγγιστα τοῦ ἀνδρὸς ὀπέεσθαι»: PLUTARQUE, *Solon*, 20.2 = RUSCHENBUSCH, *Σόλωνος νόμοι*, F52a (26). Toutefois, il est depuis longtemps admis que le verbe «ὀπέεσθαι» se réfère ici à un second mariage de l'épiclére avec un parent proche de son époux impuissant, manifestement moyonnant divorce. Voir LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, p. 349 sqq. et n.35. D'ailleurs, l'on soutient avec raison que le texte de Plutarque présente ici des difficultés, ce dernier aurait mal saisi le sens de la loi solonienne: voir NIKOLAIDIS, *Plutarch on Women and Marriage*, p. 43 et n. 61, avec la discussion.

étaient prévus contre ceux qui se mariaient tard (δίκη ὀψιγαμίου) ou ceux qui préféraient le célibat (δίκη ἀγαμίου). Ceci laisse entendre que, dans la pratique, le mariage par classes d'âge ne devait pas être respecté⁴⁷.

Un dernier point dans l'expression de Xénophon: il dit que Lycurgue avait institué la polyandrie, dans un esprit contraire à la jalousie des époux âgés. Ainsi cette pratique ne devait-elle pas constituer un simple droit, à la discrétion de chaque père de famille, mais plutôt un devoir civique, voire une obligation, juste comme l'était la procréation pour chaque citoyen. De l'autre côté, les femmes qui avaient déjà enfanté et assuré à leurs époux une descendance, étaient à nouveau appelées à donner d'autres rejetons: cette fois à un autre homme du choix de leur mari, mais en fin de compte à la cité. Il est vrai que le problème démographique aigu, tout comme la supériorité en nombre des hilotes qui menaçaient la classe dominante, imposaient la procréation au-delà des besoins propres de chaque couple. De toutes façons, tout homme qui n'avait pas engendré risquait d'être frappé d'infamie, comme nous verrons plus bas⁴⁸.

IV. Paternité biologique et paternité sociale

En ce qui concerne l'exercice de l'autorité paternelle sur les enfants issus d'une union polyandrique: à Sparte, le système patriarcal prévaut sur l'autorité matrilineaire. Ainsi la paternité est-elle attribuée au mari de la mère du nouveau-né (**A**, et **D**: «ἴδιον ... ποιήσασθαι τὸ γεννηθέν», implicitement **E**). Seulement pour le cas de polyandrie adelphique **B** indique que les enfants sont communs («τὰ τέκνα τούτων εἶναι κοινά»). La formulation de **B** ne laisse aucun doute que ces «enfants communs» ne sont point ceux qui ont été conçus au sein d'une union polyandrique libre (non adelphique), comme l'entend D. Ogden⁴⁹.

⁴⁷KARABELIAS, L'épiclérat à Sparte, p. 479 et n. 36, tout comme MICHELL, *Sparte et les spartiates*, p. 50 sqq. En effet, dans PLUTARQUE, *Pyrrhos* 26.16-17, il est question du mariage entre époux avec un grand écart d'âge (Kléonymos, de la lignée royale, et Chilônis) sans que l'épouse puisse être épiclère/patrouque. Pour les sanctions sociales et les procès contre les célibataires, voir les références, *infra*, p. 109 et n. 123-124. Que la patrouque devait se marier avec son parent proche à Sparte ne semble pas pour autant absolument certain: HÉRODOTE 6.57.4 précise que les deux rois décidaient, à la place du père, de la personne qui allait accomplir ce devoir. Ceci implique que le plus proche parent n'en serait pas *ipso facto* le titulaire. Voir aussi LINK, *Der Kosmos Sparta. Recht und Sitte*, p. 116 et n. 109.

⁴⁸*Infra*, p. 109.

⁴⁹OGDEN, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Period*, p. 240 sqq.

De son côté, D. M. MacDowell⁵⁰ essaie de réfuter la véracité du passage de Polybe (**B**), se fondant sur la concordance des témoignages **A** et **D**, mais à mon sens il n'y a pas nécessairement une contradiction avec **B**. En effet, Polybe est le seul à nous parler de polyandrie adelphique, où les enfants sont communs, alors que chez les autres auteurs il est question seulement de polyandrie *eugénique*, visant à améliorer la descendance du père de famille, par l'emprunt d'un sperme beau et puissant, ou même à donner à un homme des enfants sains au moyen de l'emprunt d'une mère qui appartient à un autre homme. La différence consisterait dans le fait que dans **B** il n'y a pas de transgression d'inceste, alors que dans les autres cas énumérés ci-haut, ce tabou serait en principe respecté, bien entendu s'il en existe un dans la société spartiate. Selon MacDowell, Polybe aurait subi l'influence, directe ou indirecte, du modèle platonicien⁵¹, dont la formulation mérite de toutes façons d'être reproduite.

«Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν κοινούς, καὶ μήτε γονέα ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γονέα»⁵².

«Que ces femmes de tous ces hommes soient toutes communes, qu'aucune ne cohabite en privé avec aucun homme, que les enfants (soient) également communs, et que personne parmi les parents ne sache qui est son propre descendant, ni l'enfant son parent».

Évidemment Platon ne donne pas ici la description d'une réalité, mais il trace un tableau utopique. Notons même que dans la liste des traits des législations et des utopies qui figure dans la *Politique* d'Aristote, cette idée paraît comme le caractéristique le plus notable de la pensée politique de Platon: «Le trait propre de Phaléas est l'inégalité des fortunes, celui-là de Platon la communauté des femmes, des enfants et des fortunes»⁵³.

Mais cette idée de Platon est précédée d'une autre proposition d'instaurer cette communauté des hommes et des femmes. Elle a été exprimée par la bouche de Praxagora dans l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane, la comédie qui a été pour la première fois montée sur scène très probablement en 392. Devenue législateur unique

⁵⁰MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 85 sqq. Voir, cependant, S. HODKINSON, *Journal of Hellenic Studies*, 107, 1987, p. 231.

⁵¹*Spartan Law*, *ibid.*

⁵²PLATON, *République* V, 457c-d (éd. BURNET). Voir aussi *Timée* 18 c-d.

⁵³«Φαλέου δ' ἴδιον ἢ τῶν οὐσιῶν ἀνομάλωσις, Πλάτωνος δ' ἢ τε τῶν γυναικῶν καὶ παίδων καὶ τῆς οὐσίας κοινότης καὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν»: ARISTOTE, *Polit.*, 2.12.12 [1276b] (éd. AUBONET). L'authenticité du passage est contestée; voir par exemple J. AUBONET, *Aristote, Politique*, I, Paris, 1960 (C.U.F.), n. 2 à la p. 174, ou même J. TRICOT, *Aristote. La Politique*, Paris, 1982, p. 162, n. 2. Néanmoins l'importance du témoignage sur ce que l'on pensait au sujet de cette conception platonicienne ne saurait être mise en doute. Épiphane de Salamine reprendra ce *locus communis*: «πρῶτον μὲν οὖν ἐνομοθέτει αὐτὸς ὁ Ἐπιφάνης (...) κοινὰς εἶναι τὰς τῶν ἀνθρώπων γυναῖκας, ἔκ τε τῶν Πλάτωνος Πολιτειῶν τὴν πρόφασιν λαβὼν καὶ τὴν ἰδίαν ἐπιθυμίαν ἐκτελῶν»: *Panarion* (éd. HOLL), I, p. 443.

et incontestable pour les besoins de la comédie, Praxagora proclame: «je fais ces femmes communes pour qu'elles puissent coucher avec les hommes et faire des enfants à celui qui veut»⁵⁴.

Comprise dans un texte satirique, cette phrase ne saurait pas non plus être considérée comme un témoignage qui reflète la réalité. Dans le même passage, suivront les directives de Praxagora pour que les femmes laides ou les vieillards puissent y participer à part entière, sans être écartés de cette promiscuité. Son interlocuteur, Blépyros, finira par poser la question sur la paternité des enfants. Et Praxagora résoudra ce problème en disant: «Ils [*scil.* ces enfants] considéreront tous les hommes plus âgés comme des pères, selon leurs années de vie»⁵⁵. Il est intéressant de noter que cette idée serait antérieure à la rédaction de la *République*, celle-là plus récente que l'année 388⁵⁶.

Pour être ainsi présentée devant le public d'Athènes, dans un milieu institutionnel patriarcal, cette idée devrait certes refléter l'actualité politique de son époque. À ce titre elle ne saurait que donner un aspect de l'inversion au service de la dérision, et non point celui-ci d'une situation institutionnelle admissible par les mentalités. Blépyros objectera d'autres difficultés sur cette sorte de paternité commune, et les solutions inefficaces –pour ne pas dire impossibles– aux yeux d'un Athénien que Praxagora inventera ne feront que rire les spectateurs. C'est bien ce qu'Aristophane cherchait à réussir.

Ainsi disposons-nous ici d'un écrit d'auteur contemporain de Xénophon, dans lequel des allusions sont faites à cette sorte de régime matrimonial polygamique, même sans le nommer. Ce n'est pas la polygynie qui gêne les Athéniens, mais la polyandrie, ce qu'Aristophane essaie de rendre ridicule, car aux yeux des hommes de cette société patriarcale elle signifierait que les femmes sont plus importantes.

Mais revenons à l'extrait ci-dessus de Platon. Certes, il ne saurait constituer un témoignage historique, bien que le modèle de son inspiration philosophique semble plutôt être la constitution de Sparte, voire même la politique matrimoniale et démo-

⁵⁴«καὶ ταύτας γὰρ κοινὰς ποιῶ τοῖς ἀνδράσι συγκατακεῖσθαι καὶ παιδοποιεῖν τῷ βουλομένῳ»: ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, 613-614 (éd. USSHER).

⁵⁵«πατέρας <γὰρ> ἅπαντας τοὺς πρεσβυτέρους αὐτῶν εἶναι τοῖσι χρόνοισιν νομιούσιν»: *ibid.* 637-638.

⁵⁶Voir A. DIÈS, Introduction, in É. CHAMBRY, *Platon. Œuvres complètes*, VI, *La République, Livres I-III*, Paris, 1932 [C.U.F.], p. CXXV, d'après qui le plan de rédaction du passage, par Platon, sur la communauté des femmes doit avoir été rédigé après la présentation de l'*Assemblée des Femmes* d'Aristophane. Dans le même sens ADAM, *The Republic of Plato*, p. 345 sqq. Également, STRAUSS, *Socrate et Aristophane*, p. 333 sqq., en part. p. 358, qui voit dans la *République* la défense –pour ne pas parler de tentative de réhabilitation dans l'opinion publique– d'une idée ridiculisée par cette comédie d'Aristophane, et ce par Platon le neveu de Critias, le philospartiate. Sur les idées de Platon, ouvertement mais critiquement favorables à l'égard de Sparte, consulter LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, p. 90 sqq. Lire également l'analyse de SAÏD, *La République de Platon et la communauté des femmes*, p. 142 sqq.

graphique de Lacédémone⁵⁷. Ainsi l'on est très tenté de reconnaître derrière cette proposition platonicienne un résidu réel, historique, lequel aurait influencé le philosophe. Sans exclure la légende cécropienne de promiscuité et de communauté des femmes que nous connaissons par son plus jeune Cléarque⁵⁸, ni d'ailleurs ce passage aristophanesque de Praxagora, il est légitime de penser que Platon aurait cherché son modèle plutôt dans les institutions publiques lacédémoniennes. D'ailleurs, ces femmes gardiennes qu'il présente dans la *République* –chargées de rôles masculins et «déshabillées pour être vêtues de vertu»⁵⁹– ne ressemblent-elles à ces lacédémoniennes qui s'exercent à la gymnastique⁶⁰ et se préparent moralement pour la guerre?

Les mêmes principes se retrouvent dans une maxime que Plutarque attribua à Lycurgue: «Alors que certains blâmaient la nudité des vierges lors des processions et en cherchaient une explication, (Lycurgue) a dit: En s'exerçant comme les hommes, elles n'en auront rien de moins qu'eux, ni moins de vigueur et de santé du corps, ni moins de bravoure et de vertu dans l'âme»⁶¹.

En lisant ainsi cette proposition platonicienne de confusion génétique, l'on ne peut que penser à la guerre messénienne, dont un fait particulier mérite d'être mis en relation avec cette idée de Platon. Suivant la description d'Éphore, après la dixième année de cette guerre, les femmes Lacédémoniennes ont protesté pour l'absence des hommes de leurs foyers, alors que le risque de dépeuplement était devenu de plus en plus manifeste, sans oublier toujours que les Spartiates n'étaient qu'une minorité menacée par les hilotes opprimés. Liés par un serment, les combattants n'ont pas levé le siège de la Messénie, mais ont renvoyé à Sparte les hommes les plus jeunes et les plus vigoureux. Le récit d'Éphore continue ainsi: «(les Spartiates leur) ont donné

⁵⁷Voir par exemple DAWSON, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, p. 58, lequel, se fondant sur Aristophane, *Oiseaux* 1281 sqq., conclut: «In 414 B. C. Socratic and Laconists were somehow associated».

⁵⁸*Fragm. 73 (supra, n. 18)*. Toutefois l'on peut se demander comment Platon admirerait-il la barbarie que Cecrops aurait chassé de l'Attique par la fondation de la cité d'Athènes et de ses institutions. Platon propose une nouvelle organisation de la cité basée sur la communauté réglementaire des femmes et des enfants, alors que l'on considère cette promiscuité d'avant Cécrops comme un symptôme du manque d'institutions: voir e. g. VIDAL-NAQUET, *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in IDEM, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, p. 285 sqq.

⁵⁹«ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπεὶ περ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται»: *République*, 457a.

⁶⁰«ὁ δὲ γελῶν ἀνὴρ ἐπὶ γυμναῖς γυναιξί, τοῦ βελτίστου ἔνεκα γυμναζομέναις, ἀτελεῖ τοῦ γελοίου σοφίας δρέπων καρπὸν, οὐδὲν οἶδεν, ὡς ἔοικεν, ἐφ' ᾧ γελᾷ οὐδ' ὅτι πρᾶττει»: *ibid.*, 457b. À comparer avec l'extrait de la note suivante.

⁶¹PLUTARQUE, *Apophth. lac. (Lycurgue 13)*, 227E: «μεμφομένων δέ τινων τὴν γύμνωσιν τῶν παρθένων ἐν ταῖς πομπαῖς καὶ τὴν αἰτίαν ζητούντων, ἴν' ἔφη τὰ αὐτὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐπιτηδεύουσαι μηδὲν μείον ἔχωσι μήτε κατὰ σώματος ἰσχὺν καὶ ὑγίειαν μήτε κατὰ ψυχῆς φιλοτιμίαν καὶ ἀρετὴν».

l'ordre de s'unir tous avec toutes les vierges, croyant ainsi qu'elles mettront beaucoup d'enfants au monde»⁶².

Polybe est encore plus éloquent: «Rarement (les Lacédémoniens) ont poussé les femmes à s'unir avec des esclaves si fréquemment, plutôt qu'avec les hommes avec qui elles avaient commerce, et même davantage les femmes célibataires, ce qui fut à l'origine de la révolte»⁶³. Les enfants issus de ces unions prirent le nom de *Partheniae* ou *Parthéniens* («fils de célibataires», «fils de filles-mères», «bâtards» pourrait-on paraphraser)⁶⁴. Mais à ces hommes on a attribué l'infamie de la naissance hors-mariage, probablement puisque aucune paternité ne saurait être attribuée à cause de cette promiscuité générale. Éphore dit à leur sujet: «revenus à Sparte, (les Spartiates) n'ont pas honoré les *Partheniae* de la même façon qu'ils le faisaient avec les autres, car ils n'ont pas été nés au sein d'un mariage»⁶⁵. La société spartiate semble polyandrique *seulement en situation d'isogamie*, quand les époux sont considérés socialement comme des égaux. Bien qu'encouragée au départ, la promiscuité avec des inférieurs, les hilotes, n'a pas été en fin de compte tolérée; car les sociétés en crise favorisent la patrilatéralité⁶⁶. Cela explique pourquoi ces descendants sans paternité, les *Partheniae*, ont-ils été expulsés de la cité.

Manifestement, la reconnaissance de la paternité était une chose importante pour la vie de citoyen à Sparte. Ici, la «paternité sociale» l'emportait certes sur la biologique d'une façon qui n'a rien de commun avec la paternité selon la loi athénienne, dont la *gnêsiotês* génétique, incontestable du côté paternel, constituait la quintessence. Je propose ce terme m'inspirant de E.R. Leach⁶⁷, on peut dire aussi «paternité institutionnelle». Nous suivons avec intérêt la description de cette paternité sociale, donnée par P. Clastres⁶⁸, chez les Guayaki du Paraguay, une autre société où la polyandrie a été pratiquée. Ici, comme père du nouveau-né est considéré le mari

⁶²«προσέταξαν δὲ συγγίγνεσθαι ταῖς παρθένοις ἀπάσαις ἅπαντας ἠγοῦμενοι πολυτεκνήσειν μᾶλλον»: JACOBY, *F.H.G.*, II.A, N° 70. 215 (53).

⁶³«καὶ σπανίως ἔδοσαν ἀναστροφὴν ταῖς γυναῖξι πρὸς οἰκέτας γενέσθαι συνηθεστέραν ἢ πρὸς τοὺς ἐξ ἀρχῆς ἄνδρας, ταῖς δὲ παρθένοις καὶ μᾶλλον ὃ καὶ τῆς ἐξαναστάσεως αἴτιον γέγονεν»: POLYBE, *Histoires*, 12.6b.10.

⁶⁴Sur cette tradition, liée avec la fondation de Tarente par les *Partheniae* et les hilotes, lire avec profit VIDAL-NAQUET, Esclavage et gynécocratie, *Le chasseur noir*, p. 276 sqq. avec les renvois aux sources et la discussion. Également, PEMBROKE, Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques, p. 1240 sqq.

⁶⁵«τὴν μὲν οὖν Μεσσηνίαν κατενεύμαντο. ἐπανελθόντες δ' οἴκαδε τοὺς Παρθενίας οὐχ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἐτίμων ὡς οὐκ ἐκ γάμου γεγονόταj»: *ibid.*

⁶⁶LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 541 sqq. En revanche, la société spartiate ne peut être qualifiée de polygynique qu'en situation d'hypogamie, là où le roi peut avoir plusieurs épouses en même temps, conclusion à laquelle nous conduit le récit d'HÉRODOTE 5.40 au sujet des épouses du roi Anaxandrides (*infra*, p. 101, et n. 91).

⁶⁷LEACH, La polyandrie, l'héritage et la définition du mariage, p. 181 sqq., qui parle de «père social» («social father»), précisément pour les enfants conçus et nés au sein d'une polyandrie.

⁶⁸CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, p. 19 sqq.

principal de la femme, «non au sens d'une paternité biologique mais selon l'institution du mariage polygame», précise l'anthropologue. Il y ajoute que le mari secondaire de la mère de l'enfant bénéficiait d'une paternité de rang inférieur que le principal; il sera pour l'enfant une sorte de «demi-père».

Peut-on supposer une situation analogue chez les Spartiates? Bien entendu, la différence entre les deux phénomènes consiste dans le fait que chez les Indiens l'on utilise une maison commune ce qui a comme effet la cohabitation avec plusieurs époux, alors qu'à Sparte il n'en était pas nécessairement ainsi, comme nous verrons plus bas⁶⁹, sauf en cas de polyandrie adelphique. Le cas de Lele du Kasai nous servira aussi d'exemple sur la paternité des enfants issus au sein d'une polyandrie adelphique⁷⁰. Un troisième exemple emprunté à la recherche anthropologique nous révèle une situation intéressante pour mieux saisir cette notion de paternité non-biologique: F. Héritier rapporte que chez les Samo de Haute-Volta, le premier enfant de chaque femme était le fruit de son union avec un autre homme que son mari légitime. D'ailleurs la femme ne rejoignait son époux «titulaire» qu'après la naissance de son premier enfant engendré par un compagnon extra-conjugal, ou à défaut de conception, après une période de trois ans d'essai avec lui. Ce premier-né était considéré comme l'enfant du mari légitime de sa mère et appartenait au lignage de ce dernier. La nature de cette cohabitation extra-conjugale institutionnalisée ne nous occupera pas ici, nous notons toutefois que la femme, qui doit devenir mère afin de pouvoir être qualifiée d'épouse, «offrira» cet enfant conçu hors mariage à son époux et à la famille de ce dernier⁷¹.

Mais pour revenir aux institutions spartiates, il est légitime de supposer que le nouveau-né suivait sa mère –tout au moins pour les premiers temps de sa vie: ne serait-ce que pour l'allaitement– même si le père (autre que le mari principal de la femme) tenait à reconnaître cet enfant comme le sien. Ceci était bien possible, au moins comme disent les extraits *A* et *D*. Le premier précise que les parents peuvent de cette manière associer à leurs enfants des nouveaux frères, lesquels ne sont pas exclus de la parenté, mais sans droit de participer au partage de la fortune. Puisque donc l'enfant d'un autre père biologique arrivait dans la maison du mari de la femme, la paternité sociale de cet enfant devait faire l'objet d'un accord entre les deux hommes, comme propose MacDowell⁷², ainsi que nous verrons plus bas.

Mais pour revenir à la question de la *gnésiotês* biologique, elle aussi était très sérieusement prise en compte à Sparte aussi, mais seulement quand il s'agissait de la lignée royale. Voyons ainsi un autre récit d'Hérodote qui mérite d'être ajouté au

⁶⁹Sur la résidence des partenaires d'une union polyandrique, voir, *infra*, la section V: *Avec ou sans cohabitation?*

⁷⁰*Infra, ibid.*

⁷¹HÉRITIER, *L'exercice de la parenté*, p. 14. L'on ne saurait comparer, faute de détails, cette pratique nuptiale avec le rituel nuptial des Massagètes rapporté par HÉRODOTE 1.172, et celui-là dont parle TIMÉE DE TAUROMÉNION, *Fragm.* 164, attesté aux Îles Baléares. Voir *supra*, p. 86 et n. 28.

⁷²MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 86.

dossier; c'est l'histoire de Dêmarêtos (ou Damaratos) que voici⁷³. Épris d'amour pour l'épouse d'Agêtos son ami, le roi Aristôn a arrangé un jeu d'échange mutuel de choses précieuses qu'il a fait confirmer par serment; chacun choisirait le don que l'autre était engagé à lui céder. Évidemment, Aristôn demanda à Agêtos sa propre femme et, piégé par son propre serment, ce dernier a dû se soumettre au choix du vainqueur. Mais quand un fils est né, Aristôn a affirmé sous serment que le nouveau-né ne pouvait pas être son propre fils, du fait que la mère était déjà enceinte avant cet échange.

Néanmoins, il a changé d'avis, car en le voyant grandir, il a cru que le père ne saurait être que lui-même; ce fut bien lui qui choisit pour lui le nom de Dêmarêtos⁷⁴, probablement en agissant comme un père qui accepte la paternité. Bien qu'au moment de son affirmation sous serment personne n'y avait attaché aucune importance, toutefois, quand Dêmarêtos est devenu roi, il a été dénoncé par son ennemi Leutychide comme indigne de la fonction royale, du fait qu'Aristôn avait au moment de la naissance contesté publiquement et solennellement la paternité.

Évidemment, la situation n'était pas simple, puisque le comportement ultérieur d'Aristôn contredisait de fait son serment, ce qui a provoqué des discussions. L'affaire est arrivée ainsi jusqu'à l'oracle des Delphes, à cause de l'importance de la *gnêsiotês* de l'ayant droit à la succession royale. Voici donc comment la paternité sociale l'a emporté sur la biologique. Au moment où l'esclave annonça la naissance du fils, surpris Aristôn fit le calcul des mois, et crut que l'enfant ne devait pas être de lui⁷⁵. Toutefois, il n'a pas chassé l'enfant pour le rendre à son géniteur, mais tout au contraire il a respecté ses devoirs de père. C'est à peu près le même processus que pour le cas du roi Agis, dont la femme Timaiia avait conçu Léotyichidas d'Alcibiade; nous avons vu comment Agis avait réfuté la paternité de ce fils⁷⁶.

Nous avons déjà noté la proposition de MacDowell, selon qui une entente entre le mari et le géniteur de l'enfant de l'épouse devrait prévoir quelle serait la paternité

⁷³HÉRODOTE, 6.61-63. Sur cet événement lire DEVEREUX / FOREST, *Cléomène le roi fou. Étude d'histoire ethnopsychanalytique*, p. 132.

⁷⁴«ὁ δὲ παῖς ἠὔξετο, καὶ τῷ Ἀρίστωνι τὸ εἰρημένον μετέμελε· παῖδα γὰρ τὸν Δημάρητον ἐς τὸ μάλιστά οἱ ἐνόμισε εἶναι. Δημάρητον δὲ οὖνομα ἔθετο»: HÉRODOTE, *ibid.*

⁷⁵ἐν δὲ οἱ χρόνῳ ἐλάσσονι καὶ οὐ πληρώσασα τοὺς δέκα μῆνας ἡ γυνὴ αὐτὴ τίκτει τοῦτον δὴ τὸν Δημάρητον. καὶ τίς οἱ τῶν οἰκετέων ἐν θῶκῳ κατημένῳ μετὰ τῶν ἐφόρων ἐξαγγέλλει ὥς οἱ παῖς γέγονε. ὁ δὲ ἐπιστάμενός τε τὸν χρόνον τῷ ἠγάγετο τὴν γυναῖκα καὶ ἐπὶ δακτύλων συμβαλλόμενος τοὺς μῆνας εἶπε ἀπομόσας· οὐκ ἂν ἐμὸς εἴη»: HÉRODOTE, *ibidem*. L'information est confirmée, en des termes identiques, par PAUSANIAS, 3.7.8.2: «ταύτην ἀγαγομένῳ τῷ Ἀρίστωνι ἐγένετο υἱὸς Δημάρατος ἐν μόνοις μῆσιν ἐπτὰ· καὶ αὐτῷ μετὰ τῶν ἐφόρων καθημένῳ τηνικαῦτα ἐν βουλῇ ἦλθεν οἰκέτης ἀπαγγέλλων τετέχθαι οἱ παῖδα. Ἀρίστων δὲ ἐπῶν τῶν ἐν Ἰλιάδι ἐς τὴν Εὐρυσθέως γένεσιν πεποιημένος λήθην ἢ μηδὲ ἀρχὴν συνεῖς αὐτῶν οὐκ ἔφη τῶν μῆνῶν ἕνεκα αὐτοῦ τὸν παῖδα εἶναι. τοῦτον μὲν δὴ τῶν εἰρημένων μετάνοια ἔλαβεν ὕστερον».

⁷⁶PLUTARQUE, *Vies, Alcibiade*, 23.7-9. Voir *supra*, p. 89 sqq.

sociale de la procréation à venir. Bien que les sources soient muettes, il est possible que cela devait faire l'objet d'un accord préliminaire entre les hommes intéressés. Une information de Philon d'Alexandrie, qui vécut au I^{er} siècle de notre ère, précise que la filiation patrilinéaire créait à Sparte un empêchement de mariage, non la matrilinéaire. Ainsi, dans son traité des *Lois spéciales*, cet auteur précise:

«ὁ μὲν οὖν Ἀθηναῖος Σόλων ὁμοπατέριους ἐφεῖς ἄγεσθαι τὰς ὁμομητέριους ἐκώλυσεν, ὁ δὲ Λακεδαιμονίων νομοθέτης ἔμπαλιν τὸν ἐπὶ ταῖς ὁμογαστρίοις γάμον ἐπιτρέψας τὸν πρὸς τὰς ὁμοπατέριους ἀπέειπεν».

«Le législateur des Lacédémoniens ayant au contraire autorisé le mariage entre frères utérins, l'a interdit parmi ceux qui ont le même père»⁷⁷.

Sur l'authenticité de cette information il n'existe aucun doute, puisque Philon est célèbre pour son excellente maîtrise de la *paideia* grecque et sa connaissance des œuvres de Platon, dont la *République* où il est question de régimes matrimoniaux. D'ailleurs, nous avons déjà noté l'intérêt des intellectuels Juifs pour Sparte⁷⁸. Donc, cette information de Philon met en relief l'importance que l'on attachait à Sparte à la définition de la paternité et à la filiation avec la famille du père.

De l'autre côté, Plutarque nous fournit des indications intéressantes au sujet de ce que les mentalités admettaient sur l'exercice la *patria potestas* à Sparte. Ainsi, dans *D*, il est clairement dit que Lycurgue ne considérait pas que les enfants appartenaient à leurs pères (nous ajoutons: ceux qui ailleurs en Grèce exerçaient l'autorité paternelle), mais il les déclarait «communs à toute la cité»⁷⁹. Aussi ne perdons pas de vue que la mentalité spartiate est caractérisée par un sens de collectivité, aussi bien dans l'ordre du matériel que de la morale.

Sur cet exercice civique des devoirs paternels par quelqu'un qui n'est pas le père: Il est connu que depuis Xénophon les sources indiquent que l'éducation des enfants («ἀγωγή») échappait à l'autorité des parents, puisqu'elle relevait de la cité, exercée sous la responsabilité d'un magistrat (le pédonome, «παιδονόμος»), alors que dans d'autres cités grecques, ce sont les parents qui engageaient les éducateurs de leur choix. Le système spartiate des classes d'âge⁸⁰ destinait le futur *hoplite*, dès sa septième année, à la vie de camp ou de campagne militaire. Dire que toute la cité de Sparte constituait en permanence un camp est un lieu commun. Xénophon précise que Lycurgue avait octroyé à ce pédonome même le droit de châtier sévèrement les jeunes⁸¹. Et il a ajouté: «pour que les enfants ne soient pas sans maître au cas où le

⁷⁷PHILON, *Sur les lois spéciales*, 3.6.22 (éd. COLSON). Sur la véracité de cette information, voir S. HODKINSON, *Journal of Hellenic Studies*, 107, 1987, p. 232.

⁷⁸*Supra*, p. 82.

⁷⁹«οὐκ ἰδίους ἠγεῖτο τῶν πατέρων τοὺς παῖδας, ἀλλὰ κοινὸς τῆς πόλεως ὁ Λυκοῦργος» (*supra*, p. 83).

⁸⁰Le dossier de la question dans MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 159 sqq.

⁸¹«ὁ δὲ Λυκοῦργος, ἀντὶ μὲν τοῦ ἰδία ἕκαστον παιδαγωγὸς δούλους ἐφιστάναί, ἄνδρα ἐπέστησε κρατεῖν αὐτῶν ἐξ ὧν περ αἱ μέγιστα ἄρχαι καθίστανται, ὅς δὴ καὶ

pédonome est absent, (Lycurgue) a reconnu en tant que maître le citoyen qui était présent, lequel puisse recommander aux jeunes ce qui lui paraissait juste, et les châtier s'ils s'égarèrent»⁸². Le fondateur de la constitution aurait donc reconnu aux autres citoyens une autorité sur les jeunes, exercée au nom de la cité, et équivalente à celle du pédonome auquel elle se substituait.

Xénophon précise aussi que contrairement aux autres cités, où «chaque père était le maître de ses enfants, de ses esclaves et de sa fortune», désireux que les citoyens jouissent des biens d'autrui, mais sans nuire, Lycurgue a permis que «chacun soit le maître des enfants d'autrui juste comme (il était) de ses propres enfants»⁸³. Ce contraste entre les autres cités et Sparte souligne davantage la particularité de cette institution lacédémonienne. Et Xénophon ajoute: «Si un fils dénonce à son propre père que quelqu'un d'autre l'a puni de cette manière, il serait honteux que ce père ne punisse davantage ce fils»⁸⁴. De son côté, Plutarque confirmera cette information; il y ajoute aussi une explication intéressante: «Si un garçon puni par quelqu'un rapporte le fait à son père, il serait honteux que ce père ne punisse davantage ce fils; car (les Spartiates) croyaient en eux-mêmes tout comme en leur éducation ancestrale et ils ne devaient pas donner à leurs enfants des préceptes déshonorants»⁸⁵. Enfin, il confirmera que «les hommes âgés se souciaient (...) se considérant tous comme des pères, des précepteurs et des magistrats de tous (les jeunes)»⁸⁶.

Notons même que le contrôle de santé du nouveau-né, voire la décision finale pour l'exposition de l'enfant, n'appartenait guère au père, comme c'était le cas partout ailleurs chez les Grecs, mais aux institutions. D'ailleurs l'expression de Plutarque est bien révélatrice: «Le géniteur n'était pas maître de la décision s'il fallait élever son nouveau-né, mais il le portait à un endroit appelé *leskhê*, où siégeant les hommes les

παιδονόμος καλεῖται, τοῦτον δὲ κύριον ἐποίησε καὶ ἀθροίζειν τοὺς παῖδας καὶ ἐπισκοποῦντα, εἴ τις ῥ' αἰδιουργοίη, ἰσχυρῶς κολάζειν. ἔδωκε δ' αὐτῷ καὶ τῶν ἡβώντων μαστιγοφόρους, ὅπως τιμωροῖεν ὅποτε δέοι»: ΧΕΝΟΦΩΝ, *Rép. Lacéd.* 2.2-4.

⁸²«ὅπως δὲ μὴδ' εἰ ὁ παιδονόμος ἀπέλθοι, ἔρημοὶ ποτε οἱ παῖδες εἶεν ἄρχοντος, ἐποίησε τὸν ἀεὶ παρόντα τῶν πολιτῶν κύριον εἶναι καὶ ἐπιτάττειν τοῖς παισὶν ὅ τι [ἄν] ἀγαθὸν δοκοίη εἶναι, καὶ κολάζειν, εἴ τι ἀμαρτάνοιεν»: *ibid.*, 2.10.

⁸³«ὁ δὲ Λυκοῦργος, κατασκευάσαι βουλόμενος ὡς ἂν μὴδὲν βλάπτοντες ἀπολαύοιεν τι οἱ πολῖται ἀλλήλων ἀγαθόν, ἐποίησε παίδων ἕκαστον ὁμοίως τῶν ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἄρχειν. ὅταν δὲ τις εἰδῆ ὅτι οὗτοι πατέρες εἰσὶ τῶν παίδων, ὧν αὐτὸς ἄρχει ἀνάγκη οὕτως ἄρχειν ὥσπερ ἂν καὶ τῶν ἑαυτοῦ ἄρχεσθαι βούλοιο. ἦν δὲ τις παῖς ποτε πηγάς λαβὼν ὑπ' ἄλλου κατεῖπη πρὸς τὸν πατέρα, αἰσχρὸν ἐστὶ μὴ οὐκ ἄλλας πηγάς ἐμβάλλειν τῷ υἱεῖ. οὕτω πιστεύουσιν ἀλλήλοις»: *ibid.*, 6.1-3.

⁸⁴*Ibid.*

⁸⁵«καὶς δὲ ὑπὸ τινος κολασθεῖς, εἰ τῷ πατρὶ ἐξήγγειλεν, αἰσχρὸν ἦν τῷ πατρὶ μὴ προσεντεῖναι ἀκούσαντα πάλιν ἑτέρας. ἐπίστευον γὰρ ἑαυτοῖς ἐκ τῆς πατρίου ἀγωγῆς μὴδὲν αἰσχρὸν προστάζει τοῖς τέκνοις»: *Aprophth. lac. (instit. 11)*, 237D.

⁸⁶«καὶ προσεῖχον οἱ πρεσβύτεροι, καὶ μᾶλλον ἐπιφοιτῶντες εἰς τὰ γυμνάσια, καὶ μαχομένοις καὶ σκώπτουσιν ἀλλήλους παρατυγχάνοντες, οὐ παρέργως, ἀλλὰ τρόπον τινὰ πάντες οἰόμενοι πάντων καὶ πατέρες εἶναι καὶ παιδαγωγοὶ καὶ ἄρχοντες, ὥστε μῆτε καιρὸν ἀπολείπεσθαι μῆτε χωρίον ἔρημον τοῦ νοουθετοῦντος τὸν ἀμαρτάνοντα καὶ κολάζοντος»: PLUTARQUE, *Lycurgue*, 17.1.

plus âgés des tribus s'informaient au sujet de l'enfant; et s'il était bien fait et sain, ils donnaient l'ordre (au père) de l'élever, et lui attribuaient un lot parmi les neuf milles. En revanche, s'il était malade ou présentait une malformation physique, ils l'envoyaient aux Apothetai, un abîme au Taygète, car rester en vie sans pouvoir vivre en bonne santé et en bonne forme, dès le début de sa vie, n'était pas mieux (que la mort) ni pour lui-même ni pour la cité»⁸⁷. Outre l'information, nous retenons l'expression significative de Plutarque qui commence sa phrase par la position affaiblie du père.

Faudra-t-il insister davantage? La *patria potestas* n'est pas ici reconnue comme un droit exclusif du chef de la famille. L'on y verrait volontiers une tendance à diminuer l'autorité du père de l'enfant au profit d'un pouvoir exercé par la communauté, voire par la cité⁸⁸. Ce phénomène rappelle déjà une institution similaire chez les Lele du Kasai, où les «enfants du village», nés au sein d'une union polyandrique, sont censés appartenir à la communauté⁸⁹.

V. Avec ou sans cohabitation?

En régime de polyandrie libre, cet emprunt d'utérus ou de sperme à la manière spartiate n'implique point un élargissement de la famille, avec un ajout d'un nouveau partenaire dans le domicile conjugal; tout au contraire en cas de polyandrie adelphique, mais cela nous occupera aussitôt après.

Ainsi, pour répondre à la question concernant la résidence des partenaires de l'union polyandrique libre, l'on doit tenir compte des détails suivants. Selon *A*, ces multiples

⁸⁷«τὸ δὲ γεννηθὲν οὐκ ἦν κύριος ὁ γεννήσας τρέφειν, ἀλλ' ἔφερε λαβὼν εἰς τόπον τινὰ λέσχην καλούμενον, ἐν ᾧ καθήμενοι τῶν φυλετῶν οἱ πρεσβύτατοι καταμαθόντες τὸ παιδάριον, εἰ μὲν εὐπαγὲς εἶη καὶ ῥ' ὠμαλέον, τρέφειν ἐκέλευον, κλῆρον αὐτῷ τῶν ἐνακισχιλίων προσνείμαντες· εἰ δ' ἀγεννὲς καὶ ἄμορφον, ἀπέπεμπον εἰς τὰς λεγομένης Ἀποθέτας, παρὰ Ταῦγετον βαραθρῶδη τόπον, ὡς οὔτε αὐτῷ ζῆν ἄμεινον ὄν οὔτε τῇ πόλει τὸ μὴ καλῶς εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς πρὸς εὐεξίαν καὶ ῥ' ὠμην πεφυκός»: *Lycurgue*, 16.1-2. Voir ROUSSEL, L'exposition des enfants à Sparte, p. 5 sqq. De même que MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 52 sqq. Sur la question de l'exposition des enfants en Grèce voir PATTERSON, «Not Worth the Rearing»: The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece, p. 103 sqq. Enfin, interprétant cet extrait de Plutarque, LINK, *Der Kosmos Sparta*, p. 28 sqq., insiste sur l'exclusivité de la compétence et des pouvoirs de l'autorité étatique au détriment de la volonté des pères: «weshalb von Staats wegen aussetzen, weshalb sie die Entscheidung darüber nicht den Vätern überlieβen».

⁸⁸*Supra*, p. 98 sqq.

⁸⁹*Infra*, p. 110 sqq.

unions des femmes spartiates présentaient pour elles un certain intérêt, dans la mesure où elles «possédaient» ainsi «deux maisons» ou dominaient deux ménages. Ceci suggère déjà qu'il devait y avoir un régime de résidence *duolocale*: les partenaires vivent séparément, sans cohabitation. Pour Sparte en particulier, cela nous est également confirmé par le récit d'Hérodote sur la polygamie du roi Anaxandrides I^{er} (Anaxandride dans le texte d'Hérodote)⁹⁰. Exposé aux exhortations pressantes des éphores, pour qu'il quitte sa femme stérile et qu'il contracte un nouveau mariage fécond afin d'assurer le maintien de la descendance royale, Anaxandride résistait en refusant de répudier sa première épouse qu'il défendait comme irréprochable par ailleurs.

Le compromis fut trouvé pour qu'il puisse la garder tout en acceptant la proposition des éphores. Ces derniers formulèrent alors la proposition suivante, suivant la narration d'Hérodote: «Nous ne te demandons pas de renvoyer la femme que tu as; tu continueras à lui donner ce que tu assurais jusqu'à présent, mais en plus tu feras venir à la maison une autre qui te donnera des enfants. Ils ont ainsi parlé et Anaxandride consentit. Par la suite il a eu deux femmes, et habitait deux foyers, chose d'ailleurs nullement coutumière chez les Spartiates»⁹¹. Nous notons ainsi qu'Anaxandride n'a pas installé sa seconde épouse chez la première, mais il les entretenait séparément, chacune dans sa propre maison où il venait les rejoindre. Nous avons donc affaire à un cas de polygamie sans cohabitation ni maison commune.

Mais la résidence *duolocale* des époux nous est confirmée par Plutarque aussi. Ce dernier affirme que les jeunes mariés ne quittaient point leurs classes d'âge («ἡλικιώται») pour venir habiter chez leurs épouses. Ils ne les voyaient que dans la nuit, en cachette, et ce pour longtemps, même après la naissance de leurs enfants. Les détails qu'ils nous donnent sont éloquentes:

«συνδιατρίψας δὲ χρόνον οὐ πολὺν ἀπήει κοσμίως οὐδὲρ εἰώθει τὸ πρότερον, καθευδήσων μετὰ τῶν ἄλλων νέων. καὶ τὸ λοιπὸν οὕτως ἔπραττε, τοῖς μὲν ἡλικιώταις

⁹⁰Dans une intéressante approche ethno-psychanalytique de cet événement on a parlé de la bigamie d'Anaxandride: DEVEREUX / FOREST, *Cléomène le roi fou*, p. 71 sqq. Pour ma part, je préfère ici le terme «polygamie» dépourvu de toute nuance morale ou juridique.

⁹¹«Ἀναξανδρίδῃ γὰρ ἔχοντι γυναῖκα ἀδελφεῆς ἑαυτοῦ θυγατέρα καὶ εὐούσης ταύτης οἱ καταθυμίας παῖδες οὐκ ἐγίνοντο. τούτου δὲ τοιοῦτου ἐόντος οἱ ἔφοροι εἶπαν ἐπικαλεσάμενοι αὐτόν· εἴ τοι σὺ σεαυτοῦ μὴ προορᾷς, ἀλλ' ἡμῖν τοῦτό ἐστι οὐδὲν ὑπερβύτων, γένος τὸ Εὐρυσθένης γενέσθαι ἐξίτηλον. σὺ νῦν τὴν μὲν ἔχεις γυναῖκα, ἐπεῖτε τοι οὐ τίκτει, ἔξεο, ἄλλην δὲ γῆμον καὶ ποιέων ταῦτα Σπαρτιήτησι ἀδήσεις. ὁ δ' ἀμείβετο φᾶς τούτων οὐδέτερα ποιήσειν, ἐκείνους τε οὐ καλῶς συμβουλεύειν παραινέοντας τὴν ἔχει γυναῖκα, εὐούσαν ἀναμάρτητον ἑαυτῷ, ταύτην ἀπέντα ἄλλην ἐσαγαγέσθαι· οὐδέ σφι πείσεσθαι. πρὸς ταῦτα οἱ ἔφοροι καὶ οἱ γέροντες βουλευσάμενοι προσέφερον Ἀναξανδρίδῃ τάδε· ἐπεὶ τοίνυν περιεχόμενον σε ὁρῶμεν τῆς ἔχεις γυναῖκος, σὺ δὲ ταῦτα ποιεῖς καὶ μὴ ἀντίβαινε τούτοις, ἵνα μὴ τι ἄλλοιον περὶ σέο Σπαρτιήται βουλευσῶνται. γυναῖκος μὲν τῆς ἔχεις οὐ προσδεόμεθά σεο τῆς ἐξέσιος, σὺ δὲ ταύτην τε πάντα ὅσα νῦν παρέχεις πάρεχε καὶ ἄλλην πρὸς ταύτην ἐσαγάγε γυναῖκα τεκνοποιόν· ἃ ταῦτα κη λεγόντων συνεχώρησε ὁ Ἀναξανδρίδης, μετὰ δὲ γυναῖκας ἔχων δύο διζᾶς ἰστίας οἴκεε, ποιέων οὐδαμῶς σπαρτιητικά»: HÉRODOTE, 5.40. Le fait est également relaté dans PAUSANIAS, 3.3.9.1.

συνδιημερεύων καὶ συναναπαυόμενος, πρὸς δὲ τὴν νόμφην κρύφα μετ' εὐλαβείας φοιτῶν, αἰσχυρόμενος καὶ δεδοικῶς μὴ τις αἴσθοιτο τῶν ἔνδον, ἅμα καὶ τῆς νόμφης ἐπιτεχωμένης καὶ συνευπορούσης ὅπως ἂν ἐν καιρῷ καὶ λανθάνοντες ἀλλήλοις συμπορεύοιντο. καὶ τοῦτο ἔπραττον οὐκ ὀλίγον χρόνον, ἀλλ' ὥστε καὶ παῖδας γενέσθαι ἐνίοις πρὶν ἐς ἡμέραν θεάσασθαι τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας»⁹².

«Après avoir passé juste un peu de temps avec elle, (le mari) partait discrètement pour aller dormir avec les autres jeunes, comme d'habitude. Et il continuait à faire de même, séjournant et se reposant avec ses compagnons d'âge, alors qu'il venait joindre la mariée en secret et avec prudence, craignant de ne pas être découvert, car il serait honteux. (Cela devait se passer) avec la aide complaisante de la mariée aussi, laquelle arrangeait des occasions pour qu'ils se rencontrent sans être vus. Et ils faisaient ainsi pour longtemps, au point même que certains maris avaient eu des enfants sans avoir vu leurs femmes à la lumière du jour».

Dans des conditions pareilles, il ne peut s'agir que de résidence séparée pour une période plus ou moins longue et l'on reconnaît facilement ici la pratique des «maris-visiteurs», attestée aussi en Crète, une autre société dorienne⁹³. Toutefois, selon *E*, la femme spartiate habitait chez son mari [«οἴκοι (...) παρ' αὐτῷ»], ce qui semble de première vue contredire aussi bien Xénophon (*A*) que ce dernier texte de Plutarque. La contradiction n'est qu'apparente, elle disparaît dans une lecture plus attentive de l'extrait de Plutarque. Ce dernier précise que les époux vivaient séparément aussi longtemps que le mari devait séjourner avec ses classes d'âge.

Dans un troisième écrit aussi Plutarque confirmera cette information sur la vie séparée des époux, avec une explication qu'il attribue à Lycurgue. Voici la motivation de ce dernier: le législateur «interdisait au marié de dormir chez la mariée, l'obligeait de passer la plupart du temps de la journée avec les classes d'âge, même de se reposer avec eux toutes les nuits, et de s'unir avec sa femme en cachette et discrètement, pour que leurs corps restent toujours aussi vigoureux, sans être rassasiés les uns des autres, pour qu'ils aient toujours envie de s'aimer, enfin pour qu'ils puissent mettre au monde des descendants encore plus sains»⁹⁴. Il est probable que Plutarque ait puisé dans l'écrit de Xénophon; ce dernier connaissait déjà ce principe⁹⁵. Évidemment, ce motif devenait facilement un lieu commun. Ce n'est pas surprenant de constater que même l'amour conjugal était à Sparte mis au service de la préparation militaire. Déjà

⁹²PLUTARQUE, *Lycurgue*, 15.4-5.

⁹³ La référence, *infra*, p. 109 et n. 101.

⁹⁴«πρὸς δὲ τὸν θαυμάζοντα, διότι τὸν γεγαμηκότα ἀπειρξε μὴ συγκοιμᾶσθαι τῇ γεγαμημένῃ, προσέταξε δὲ τὸ πλεῖστον τῆς ἡμέρας συνεῖναι τοῖς ἡλικιώταις καὶ τὰς νύκτας ὅλας συναναπαύεσθαι, τῇ δὲ νόμφῃ κρύφα καὶ μετ' εὐλαβείας συνεῖναι, ὅπως ἔφη καὶ τοῖς σώμασιν ἰσχυροὶ ᾧσι διακορεῖς μὴ γινόμενοι, καὶ τῷ φιλεῖν ἀεὶ καινοὶ ὑπάρχωσι καὶ τὰ ἔγγονα ἐρρωμενέστερα παρέχωσι»: *Apopht. lac. (Lycurgue 17)*, 228AB. Il est évident que le législateur visait à assurer une procréation, résoudre un problème démographique, sans que la vie de couple et la création d'une famille empêche la préparation militaire permanente.

⁹⁵«ἐπεὶ γε μὴν γυνὴ πρὸς ἄνδρα ἔλθοι, ὄρων τοὺς ἄλλους τὸν πρῶτον τοῦ χρόνου ἀμέτρως ταῖς γυναῖξι συνόντας, καὶ τούτου τάναντία ἔγνω ἔθηκε γὰρ αἰδεῖσθαι μὲν εἰσιόντα ὀφθῆναι, αἰδεῖσθαι δ' ἐξιόντα. οὕτω δὲ συνόντων ποθεινοτέρως μὲν ἀνάγκη σφῶν αὐτῶν ἔχειν, ἐρρωμενέστερα δὲ γίνεσθαι, εἴ τι βλάστοι οὕτω, μᾶλλον ἢ εἰ διάκοροι ἀλλήλων εἶεν»: *Rép. Lacéd.*, 1.5.

le mode de conclusion du mariage par rapt renvoie à des sociétés indo-européennes de guerriers⁹⁶. D'ailleurs, même Aphrodite, la déesse de l'amour, était adorée en sa qualité d'«ἐνόπιος», «portant les armes»⁹⁷. Ainsi, l'information sur la vie séparée durant les premiers temps du mariage doit être certaine, ce qui implique aussi une familiarité avec le principe de résidence *duolocale*.

Ce sera donc après cette période de foyers séparés, que les deux époux formeront leur résidence commune, qui ne peut être que *virilocale* ou *patrilocale* (dans la maison construite par le mari, ou chez ses parents), éventuellement même *néolocale* (choisie par les deux époux séparément de leurs familles d'origine). Toutefois, si l'on croit Aristote, selon qui près des deux cinquièmes de la propriété de Sparte appartenait aux femmes à majorité *patrouques*⁹⁸, l'éventualité des cas de résidence *matrilocale* (du côté de l'épouse) ne saurait être exclue. Même dans ce cas là, le caractère patriarcal de la société spartiate ne saurait être contesté, ainsi que les extraits ci-dessus nous l'affirment. Contre la domination masculine, les épouses spartiates disposaient d'une arme qu'était leur «dot», ou ce que l'on désigne –très commodément, mais improprement et à titre abusif– comme «dot»⁹⁹, qui en réalité n'était que leur propriété foncière personnelle. Sans un régime dotal approprié, voire institutionnalisé comme par exemple à Athènes, les jeunes filles spartiates quittaient leur

⁹⁶MODRZEJEWSKI, La structure juridique du mariage grec, p. 41 et 43. On a déjà noté en revanche qu'à la même époque dans la société athénienne le mariage principal (légitime) conservait le caractère sacerdotal, manifeste par le don de la femme mais aussi par la présence effective des rites religieux à son accomplissement. Sur le mode de conclusion du lien marital dans les sociétés indo-européennes, lire DUMÉZIL, *Mariages Indo-européens suivi de Quinze questions romaines*, et plus récemment SERGENT, Three Notes on the Trifunctional Indo-European Marriage, p. 179 sqq.

⁹⁷PLUTARQUE, *Apophth. lac. (institut. 28)*, 239A: «Ἀφροδίτην σέβουσι τὴν ἐνόπιον· καὶ πάντας δὲ τοὺς θεοὺς θήλεις καὶ ἄρρενας λόγῃσιν ἔχοντας ποιοῦνται, ὡς ἀπάντων τὴν πολεμικὴν ἀρετὴν ἔχόντων». Ajoutons qu'au témoignage de PAUSANIAS, il y avait à Lacédémone «un temple antique et un *xoanon* d'Aphrodite armée» («ναὸς ἀρχαῖος καὶ Ἀφροδίτης ξόανον ὀπλισμένης»: 3.15.10). Sur ces attributs d'Aphrodite voir KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen*, I, p. 65, et en tout dernier lieu FLEMBERG, The Transformations of the Armed Aphrodite, p. 109 sqq. Enfin, notons que l'épigramme de LÉONIDAS DE TARENTE (*Anthologie Palatine*, 9.320) ne constitue pas un démenti de cet attribut d'Aphrodite à Sparte, mais un jeu de mots et de sens. Dans le même esprit, l'épigramme d'ANTIMAQUE (*ibid.*, 9.321) se présente comme une recommandation d'Arès (Enyalios) qui invite Aphrodite à déposer ses armes pour s'occuper des choses plus affectueuses.

⁹⁸Soit des filles uniques, héritières sans autre descendant. Aristote utilise le terme de l'institution similaire athénienne, car il lui est familier: «*epiklēros*». Voir *Politique* 2.9.15 [1270a]: «ἔστι δὲ καὶ τῶν γυναικῶν σχεδὸν τῆς πάσης χώρας τῶν πέντε μερῶν τὰ δύο, τῶν τ' ἐπικλήρων πολλῶν γινομένων, καὶ διὰ τὸ προῖκας διδόναι μεγάλας». Voir à leur sujet MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 96 sqq., et LINK, *Der Kosmos Sparta* p. 38 sqq.

⁹⁹Voir par exemple DIMAKIS, *Ὁ θεσμὸς τῆς προικὸς κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἐλληνικὸν δίκαιον*, p. 40, n. 2-5. Également, SCHARPS, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, p. 88. Voir aussi MACDOWELL, *Spartan Law*, p. 80 sqq. De son côté LINK, *Der Kosmos Sparta*, p. 37 sqq., formule quelques réserves.

maison paternelle dotées d'un pouvoir dissuasif qui consistait en possession de terres, puisqu'à Sparte l'on ne pouvait pas procéder à de versements en numéraire ou à un transfert des objets de valeur de la part de sa famille. Ainsi, si la femme quittait le mari ou si elle était abandonnée, elle conservait toujours sa fortune personnelle¹⁰⁰ offerte à elle même par sa famille, à l'occasion ou en vue de son mariage.

Nous terminerons avec une référence à une autre société dorienne, dont la constitution est plus ou moins apparentée au régime de Sparte. Strabon nous informe sur les jeunes crétois qui sont obligés de se marier aussitôt après avoir accompli le temps réglementaire auprès de leurs classes d'âge («ἀγέλη»), mais qui «n'introduisent pas chez eux les jeunes épousées avant qu'elles ne soient capables de gérer les affaires de la maison»¹⁰¹. Ici aussi nous constatons un régime de résidence *duolocale* qui deviendra par la suite *virilocale* ou bien *patrilocale*.

Tout cela suggère qu'indépendamment de la prédominance masculine, la résidence commune ne devait constituer, ni pour la vie maritale ni pour la polyandrie, une condition institutionnelle. En effet, cette conception de la nécessité d'une vie commune des partenaires, comme fondement de l'union des deux sexes, ne semble pas exister à Sparte; ici le principe de la vie séparée au bénéfice de la préparation militaire prévaut sur l'idée du partage du même toit et de la même nourriture.

VI. Sur la polyandrie adelphique à Sparte

Au seul témoignage de **B**, quelquefois cette union multiple se faisait en famille ou entre amis. Le mari pouvait ainsi céder sa femme à un ami, mais souvent il la donnait à son propre frère. En pareil dernier cas la parenté ne créait-elle pas d'empêchement au mariage? Nous avons déjà vu que selon Philon d'Alexandrie, l'union entre frères utérins n'était pas interdite¹⁰²; d'autre part **A** qualifie des frères tous les enfants d'une mère sans distinction (aussi bien ceux de son mariage primaire que ceux qui sont issus d'une union polyandrique)¹⁰³. L'on ne saurait préciser si les frères consanguins, issus du même père, étaient ou non exclus de la polyandrie adelphique pour cause

¹⁰⁰CHRISTIEEN TRÉGARO, Les bâtards spartiates, p. 37 sqq.

¹⁰¹«γαμεῖν μὲν ἅμα πάντες ἀναγκάζονται παρ' αὐτοῖς οἱ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐκ τῆς τῶν παίδων ἀγέλης ἐκκριθέντες, οὐκ εὐθὺς δ' ἄγονται παρ' ἑαυτοῦς τὰς γαμηθείσας παῖδας, ἀλλ' ἐπὶ ἤδη διοικεῖν ἱκαναὶ ὦσι τὰ περὶ τοὺς οἴκους»:
STRABON, *Géographie*, 10.4.20 (éd. LASSERE).

¹⁰²PHILON, *Sur les lois spéciales*, 3.6.22. L'extrait, *supra*, p. 98.

¹⁰³«οἱ τε ἄνδρες ἀδελφοὺς τοῖς παισὶ προσλαμβάνειν [*scil.* βούλονται]».

d'empêchement de mariage. D'ailleurs, la recherche anthropologique n'est pas unanime sur la considération que l'union de Thyeste avec la femme de son frère était considérée néfaste et cause des malheurs¹⁰⁴.

Aussi, pour réfléchir sur cette institution, fort peu étudiée faute de sources explicites et d'autres indications sur Sparte, nous devons recourir à d'autres cas de polyandrie adelphique connus grâce à la recherche anthropologique. Une question que l'on peut se poser est comment construire le modèle spartiate à partir de l'analyse des institutions d'autres sociétés si éloignées dans l'espace et dans le temps? Toutefois, il est légitime de partir de la prémisse que, dans des conditions appropriées, des tendances institutionnelles similaires ou analogues peuvent émerger là où sont attestés des phénomènes sociaux de même type¹⁰⁵. Je me réfère au principe établi par D. Cohen, selon qui pour mieux saisir les institutions athéniennes d'époque classique, Homère n'est pas plus révélateur comme source que la *Loi des XII Tables*, ou le matériel recueilli par la recherche anthropologique même dans des sociétés africaines de nos jours¹⁰⁶. Sous cette perspective, l'analyse de ces facteurs et l'étude comparée des institutions nous permettra de mieux aborder le problème et construire un modèle fiable¹⁰⁷.

Notons d'abord d'autres cas de polyandrie adelphique connus depuis l'Antiquité. Avant tout les célèbres Abies Hippemolgues et Galactophages ou Glactophages, déjà évoqués plus haut¹⁰⁸. Ainsi, Nicolas Damascène nous en parle longuement, pour préciser que cette communauté de biens est établie grâce à leur sens de justice et d'équité, célèbres¹⁰⁹ depuis Homère:

«εἰσὶ δὲ δικαιοτάτοι, κοινὰ ἔχοντες τὰ τε κτήματα καὶ τὰς γυναῖκας, ὥστε τοὺς μὲν πρεσβυτέρους αὐτῶν πατέρας νομίζειν, τοὺς δὲ νεωτέρους παῖδας, τοὺς δ' ἥλικας ἀδελφούς. ὦν ἦν καὶ Ἀνάχαρσις, εἷς τῶν ἑπτὰ σοφῶν νομισθεῖς· ὃς ἦλθεν εἰς τὴν Ἑλλάδα, ἵνα ἱστορήσῃ τὰ τῶν ἄλλων νόμιμα (...) παρὰ τούτοις οὐδὲ εἷς οὔτε φθονῶν,

¹⁰⁴«τὴν ἄρνα ὁ Θυέστης ἔσχε τὴν χρυσοῖαν, μοιχεύσας τοῦ ἀδελφοῦ τὴν γυναῖκα. Ἀτρέας δὲ οὐκ ἐπέσχευεν ὁ λογισμὸς μετρήσαι τὴν ἴσην, ἀλλὰ τῶν Θυέστου παίδων σφαγὰς καὶ τὰ ἀδόμηνα δεῖπνα ἐξείργασατο. ὕστερον δὲ οὐκ ἔχω σαφὲς εἰπεῖν πότερον ἀδικίας ἤρξεν Αἴγισθος ἢ προϋπήρξεν Ἀγαμέμνονι φόνος Ταντάλου τοῦ Θυέστου»: PAUSANIAS, 2.18.2. Voir HÉRITIER, *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, p. 50 sqq., tout comme VERNIER, *Théorie de l'inceste et construction d'objet*, p. 187 sqq., selon qui l'origine des malheurs des Atrides ne doit remonter qu'au viol incestueux de Thyeste avec sa fille Pélopie, d'où est issu Égisthe.

¹⁰⁵RADCLIFFE-BROWN, *Le frère de la mère en Afrique du Sud*, in IDEM, *Structure et fonction dans la société primitive*, p. 71 sqq., en part. 77 sqq.

¹⁰⁶COHEN, *Late Sources and the «Reconstruction» of Greek Legal Institutions*, p. 289. Également, IDEM, *Greek Law: Problems and Methods*, p. 92.

¹⁰⁷La réserve exprimée *supra*, p. 7 sqq., ne porte que sur l'identification –quelquefois même anachronique– d'une institution avec son équivalent, et non pas sur l'étude comparée.

¹⁰⁸*Supra*, p. 87.

¹⁰⁹*Iliade* 13.5-6. Voir aussi la n. suivante.

ὡς φασιν, οὐτε μισῶν οὐτε φοβούμενος ἰστορήθη διὰ τὴν τοῦ βίου κοινότητα καὶ δικαιοσύνην¹¹⁰».

«Ce sont (des hommes) très justes ayant leur propriété en commun aussi bien que les femmes, de sorte qu'ils considèrent leurs aînés comme des pères, leurs cadets comme des enfants, et ceux qui ont le même âge comme des frères. L'un parmi eux fut Anacharsis, considéré comme l'un des sept sages, qui est venu en Grèce pour parler des coutumes d'autres gens. (...) Chez eux aucun homme n'existe, comme on dit, qui a de l'envie, ni de la haine, ni peur, et ceci à cause de cette communauté des fortunes et de leur sens de justice».

De son côté, Strabon précise qu'ils possédant tout en commun excepté l'épée et la coupe, et en premier lieu les femmes qu'il ont communes et les enfants, conformément au modèle platonicien¹¹¹. Il ajoutera ailleurs qu'Éphore précise à leur sujet «qu'ils ont tout en commun, aussi bien les femmes, les enfants et toute la parenté»¹¹².

Au 1^{er} siècle avant notre ère, Jules César rapporte au sujet des Celtes de Grande Bretagne qui habitent la région de Cantia (aujourd'hui Kent): «Ils ont les épouses en commun, entre dix ou douze, pour la plupart des frères entre eux, ou des parents avec des enfants. Ceux qui sont nés de cette union sont censés être de celui par qui la mère a été épousée en premier»¹¹³. Il est clair que le mariage *primaire* (celui qui a été conclu en premier et qui a marqué le passage du statut de célibataire à celui-ci de femme) prévaut ainsi sur les unions suivantes; tous les enfants lui sont attribués. De son côté Strabon rapporte qu'en Arabie, aux hommes d'une famille «la propriété est en commun, alors que le plus âgé est considéré comme le maître; une seule femme pour tous, et celui qui arrive en premier peut avoir commerce avec elle, en laissant son bâton en dehors de la porte, car selon l'habitude chacun doit en avoir un; elle passe la nuit chez le plus âgé; ainsi tous sont des frères. Ils peuvent également coucher avec leurs mères»¹¹⁴. Ces trois descriptions de communauté de biens suggè-

¹¹⁰NICOLAS DAMASCÈNE, *Recueil de mœurs*, fragm. 104.3 et 6 (éd. JACOBY = STOBÉE, *Florilège* 3.1.200). D'une manière analogue s'exprime aussi le scholiaste d'Homère: *Scholia vet. in Iliadem*, ad N 6 d.

¹¹¹«κοινὰ κεκτημένους πάντα πλὴν ξίφους καὶ ποτηρίου, ἐν δὲ τοῖς πρώτων τὰς γυναῖκας πλατωνικῶς ἔχοντας κοινὰς καὶ τέκνα»: STRABON 7.3.7.

¹¹²«κοινὰ πάντα ἔχοντες τά τε ἄλλα καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τέκνα καὶ ὅλην τὴν συγγένειαν»: éd. JACOBY, *F.G.H.*, F 2a70 F fragm. 42 > STRABON 7.3.9.

¹¹³«Vxores habent deni duodenique inter se communes et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis; sed si qui sunt ex his nati, eorum habentur liberi quo primum uirgo quaeque deducta est»: *La guerre des Gaules*, 5.14.4-5 (éd. CONSTANS). Sans donner un caractère adelphique à la polyandrie en Grande Bretagne, Basardane (cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, 6.10.28) nous confirme cette indication.

¹¹⁴STRABON, *Géographie*, 16.4.25 (éd. JONES): «ἄρχουσι κοινή κτήσις ἅπασιν τοῖς συγγενέσι, κύριος δὲ ὁ πρεσβύτατος· μία δὲ καὶ γυνὴ πᾶσιν, ὃ δὲ φθάσας εἰσιῶν μίγνυται προθεῖς τῆς θύρας τὴν ῥάβδον· ἐκάστω γὰρ δεῖν ῥάβδοφορεῖν ἔθος· νυκτερεύει δὲ παρὰ τῷ πρεσβυτάτῳ διὸ καὶ πάντες ἀδελφοὶ πάντων εἰσὶ μίγνυται δὲ καὶ μητράσι». Pour le cas des Tapyres, indiqué également par STRABON, *Géographie*, 1.19.1, la cession (le terme utilisé est «ἐκδιδόναι») de l'épouse par le mari ne saurait être considérée comme union polyandrique que si la femme ne rompt pas son lien avec le premier mari, ce qui n'est pas clair dans le texte.

rent qu'il s'agirait bien de frerèches, mais ce n'est pas clair si ces cas de polyandrie existent exclusivement entre frères par le sang ou même entre frères classificatoires.

Nicolas Damascène nous informe aussi que «les Liburniens ont les femmes en commun et ils élèvent les enfants également en commun jusqu'à l'âge de cinq ans. À partir de leur sixième année ils réunissent tous les enfants pour examiner leurs similitudes avec les hommes, afin de rendre à chaque père l'enfant qui lui ressemble. Et du moment que chacun reçoit l'enfant, il le considère comme son propre fils»¹¹⁵. Pour ce dernier cas l'auteur ne donne pas d'indications au sujet d'une fraternité réelle ou classificatoire, ni même au sujet d'une communauté de fortunes; l'on ne saurait donc statuer avec certitude s'il s'agirait d'une polyandrie adelphique. En revanche nous notons que la *patria potestas* n'est exercée par le père qu'à partir de la sixième année du garçon, celui-là il appartient auparavant à la communauté selon toute évidence. La phrase ne précise pas s'il en est de même avec les filles. Tout cela fait penser à l'invention platonicienne de la communauté des femmes et des enfants, que nous avons invoquée plus haut¹¹⁶.

Pour venir aux temps plus récents, la polyandrie du Tibet¹¹⁷ est la plus célèbre et la mieux connue, notamment à cause de l'intérêt qu'a suscité Friedrich Engels¹¹⁸, plutôt qu'une référence vague de Montesquieu¹¹⁹. Cette institution sert à maintenir les propriétés familiales indivises, en évitant son partage entre plusieurs descendants mâles. D'autre part elle rendra possible l'exploitation commune, puisque dans des conditions de longue absence des hommes, l'épouse commune est chargée de la plupart des opérations agricoles. Nous notons aussi le caractère sémi-nomadique de cette société. Ainsi dans la région de Ladakh, où l'on pratiquait très largement la polyandrie adelphique, le frère aîné concluait-il un mariage primaire et doit payer le prix de la mariée. S'il a deux frères, ils deviennent les *de facto* époux de la même femme¹²⁰. Et s'il y en a plus, les restes sont obligés de quitter l'exploitation paternelle, voire

¹¹⁵«Λιβύρνοι κοινὰς τὰς γυναῖκας ἔχουσι καὶ τὰ τέκνα ἐν κοινῷ τρέφουσι μέχρι ἐτῶν πέντε· εἶτα τῷ ἕκτῳ συνενέγκαντες ἅπαντα τὰ παῖδια τὰς ὁμοιότητος πρὸς τοὺς ἄνδρας εἰκάζουσι, καὶ ἑκάστῳ τὸ ὅμοιον ἀποδιδόασιν πατρί· ἀφ' ἧς δ' ἂν ἀπολάβῃ τὸ παιδίον, ἕκαστος υἱὸν ὑπολαμβάνει»: NICOLAS DAMASCÈNE, *Recueil de mœurs* (éd. MUELLER, *Fragmenta historicorum Graecorum*, III, p. 457 = STOBÉE, *Florilège*, 4.2.25).

¹¹⁶*République* V, 457c-d: *supra*, p. 92.

¹¹⁷Riche bibliographie. Je me contenterai à renvoyer à la synthèse, commode et fiable, qui tient compte des variantes régionales, de GOODY, *The Oriental, the Ancient and the Primitive*, p. 137 sqq.; je remercie M. et Mme Antonios Kotsonis pour cette indication bibliographique.

¹¹⁸*L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884, 1891⁴): chapitre II. La famille (dans la réédition de 1983 par P. BONTE /C. MAINFROY, voir p. 136).

¹¹⁹*De l'esprit des lois*, Livre XVI, chap. IV: *De la polygamie. Ses diverses circonstances*. En effet, Montesquieu ne précise pas que «les climats froids de l'Asie», sont le Tibet des Lamas. Voir aussi, *ibid.*, le chap. V: *Raison d'une loi du Malabar*, où il associe la polyandrie avec l'organisation militaire, mais sans penser à Sparte.

¹²⁰J'emprunte ici l'expression de P. CARRASCO, *Land and Polity in Tibet*, Seattle, 1959, p. 35-36: «if he has only two brothers they both become the *de facto* husbands of his wife» (le passage est cité par GOODY, *The Oriental, the Ancient and the Primitive*, p. 139-140).

devenir moines ou épouser des héritières, soit des filles aînées sans frère. D'autres belles-sœurs n'entreront pas dans ce groupe.

Les enfants issus de ces unions sont considérés communs pour les «pères» et l'esprit de famille prévaut. Ce mariage du fils aîné implique aussi le retrait de ses parents dans une maison annexe. C'est le frère aîné qui assurera dorénavant le rôle de chef de famille et de l'exploitation familiale. Si une fille aînée devient héritière et épouse un cadet, c'est elle qui se chargera de ce rôle. Si le frère aîné ne peut plus avoir d'héritier, son jeune frère revient à la tête de l'exploitation familiale et peut le chasser, dans la maison annexe, comme l'on fait avec les parents, avec ou sans l'épouse commune et contracter le cas échéant un mariage avec une autre femme. Évidemment, la qualité d'époux, celle de chef de famille et celle-là d'héritier unique coïncident dans la même personne à partir de son mariage. Il est intéressant de noter qu'à Ladakh l'aîné doit assurer, s'il décide de divorcer, aussi bien à son ex-femme qu'à ses frères, une parcelle *pour qu'ils puissent y vivre ensemble*.

D'autre part, la polyandrie était aussi pratiquée chez les Lele du Kasai (confluent du Congo) jusqu'à son interdiction en 1947. Les «épouses du village»¹²¹, dix à quinze pour chaque communauté, disposaient en même temps plusieurs époux. Elles étaient considérées comme des mariées du village entier, alors de la communauté, et leurs descendants des enfants du village entier également. Tous les hommes se comportaient comme des pères à l'égard de ces enfants, même s'ils provenaient de tribu ennemie. Manifestement, nous avons affaire à un bel exemple de fraternité classificatoire. En revanche, toutes les femmes ne sauraient devenir des «épouses du village», c'était un rôle honorifique, souvent attribué aux petites-filles d'«épouses du village». La dernière étape de leur mariage, qui devenait ainsi définitif, était le versement du prix de la mariée, et l'on y fêtait, en public, son accomplissement.

L'épousée vivait donc en hutte avec cinq ou six hommes ensemble; elle s'occupait alors du ménage et de ses enfants, tout en travaillant dans les champs. Si elle partait dans la forêt avec un homme étranger, il n'y avait pas d'adultère, à condition de ne pas s'unir avec lui dans la hutte commune. Avec le temps la «famille» pouvait se voir réduite en un ou deux époux, les autres quittant le foyer pour aller ailleurs. Et l'épouse du village pouvait aussi à la fin contracter une union «privée», voire monogame.

Comment ces organisations familiales et sociales peuvent-elles nous aider à réfléchir sur ce phénomène spartiate?

A) À l'opposé de Sparte, la société tibétaine n'est pas hostile au célibat des hommes, dans le sens qu'elle encourage même le monachisme. Pour Lacédémone,

¹²¹Pour l'essentiel: WESEL, *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*, p. 290 sqq., avec les références aux travaux antérieurs.

Comment ces organisations familiales et sociales peuvent-elles nous aider à réfléchir sur ce phénomène spartiate?

A) À l'opposé de Sparte, la société tibétaine n'est pas hostile au célibat des hommes, dans le sens qu'elle encourage même le monachisme. Pour Lacédémone, des menaces rituelles publiques¹²², voire des sanctions pénales ou sociales, étaient prévues contre les hommes qui ne se mariaient pas, ou qui se mariaient tard, voire même qui contractent un «mauvais mariage», c'est-à-dire en faisant un mauvais choix de conjoint. Ces mesures sont attestées dès le III^e siècle avant notre ère dans l'extrait connu d'Aristôn de Kéos¹²³, alors que Plutarque parlera même des procès qui pouvaient avoir lieu¹²⁴. Évidemment, ces institutions servaient non simplement à encourager, mais à obliger, à contraindre si on peut dire, à la procréation et à la croissance démographique¹²⁵. Les Spartiates ne constituaient qu'une classe dominante minoritaire en nombre, menacée en permanence par une classe opprimée majoritaire en chiffre, les hilotes. Ces mesures pour faire face à ces problèmes de démographie décroissante des Spartiates expliquent en grande partie les orientations institutionnelles de la cité.

En revanche, la société tibétaine a instauré ce mode de contrôle démographique au service de l'indivision du patrimoine; la polyandrie adelphique n'y autorise qu'un nombre d'époux limité, au *maximum* trois à la fois. La procréation ne visait point à augmenter le nombre des citoyens, ou de la classe dominante, mais à assurer une descendance, nécessaire pour la transmission des biens de la famille, voire pour l'héritage. Chaque enfant mâle au-delà du troisième n'était plus utile à la famille et au patrimoine; il devait embrasser le monachisme ou se marier ailleurs, autrement dit il était obligé de quitter l'exploitation familiale.

B) Toutes les deux formes de polyandrie sont attestées aussi bien à Sparte qu'au Tibet¹²⁶. Avant tout, il faut préciser qu'elles étaient destinées à servir à des fins

¹²²L'exclusion des célibataires des fêtes publiques, les Gymnopédies, ou ces humiliations qu'ils subissaient de la part des femmes autour d'un autel, suivant PLUTARQUE, *Lycurgue* 15.1, *et alibi*.

¹²³«Σπαρτιατῶν νόμος τάττει ζημίας, τὴν μὲν πρώτην ἀγαμίου, τὴν δευτέραν ὀψιγαμίου, τὴν τρίτην καὶ μεγίστην κακογαμίου»: (éd. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, VI, Basel 1952, p. 42, fragm. 26) > STOBÉE, *Florilège*, 4.22a.16. La source utilise le verbe «τάττει ζημίας» à l'indicatif présent.

¹²⁴«ἦν γάρ, ὡς ἔοικεν, ἐν Σπάρτῃ καὶ ἀγαμίου δίκη καὶ ὀψιγαμίου καὶ κακογαμίου· ταύτη δὲ ὑπήγον μάλιστα τοὺς ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ οἰκείων τοῖς πλουσίοις κηδεύοντας»: PLUTARQUE, *Vies, Lyssandre*, 30.5. Le lexicographe POLLUX reprendra à deux reprises son information: *Onomastikon*, 3.40 («δίκη») et *ibid.* 8.40 («γραφή»). Sur la question voir en dernier lieu BRESSON, *Le cercle des οἰκεῖοι* à Sparte, p. 53 sqq.

¹²⁵Voir ANDRÉADÈS, *La mort de Sparte et ses causes démographiques*, p. 225 sqq. Dans le même sens, ZIEHEN, *Das spartanische Bevölkerungsproblem*, *ibid.*

¹²⁶GOODY, *The Oriental, the Ancient and the Primitive, op. cit.*, p. 151, précise qu'en cas d'infertilité dans un mariage, on a recours à la polyandrie libre pour la procréation, alors que l'on note le nombre réduit des enfants issus au sein d'une polyandrie adelphique.

étroite avec le patrimoine, sa durée doit être plus longue que l'autre. Aussi, la polyandrie libre semble-t-elle avoir eu à Sparte un caractère plus ou moins occasionnel; on ne peut pas savoir si après la naissance projetée les partenaires continuaient à avoir des rapports sexuels. Nous pensons aussi que l'institution la plus répandue doit servir de modèle à l'autre qui est la moins pratiquée.

Pour le cas de Sparte, les maigres informations de Polybe et le silence des autres sources laissent entendre que la polyandrie adelphique ne devrait pas fonctionner avec des normes différentes. Ainsi, le mariage primaire étant conclu avec l'un des frères, les autres –éventuellement vivant auparavant sous le même toit, ou s'occupant peut-être de l'exploitation commune– étaient choisis par le premier pour procréer avec son épouse, dans les mêmes conditions qu'un étranger à la famille. Une différence majeure par rapport à la polyandrie libre est notée dans **B**, à savoir que les descendants étaient considérés communs. La même chose se rencontre aussi chez les Tibétains, où les enfants obéissaient à l'ensemble des pères, ainsi que chez les Lele, où ils sont censés appartenir au village tout entier. Cela vient à l'appui de l'idée que la paternité peut bien être assumée (en tant que fonction) et exercée (en tant que rôle et devoir sociaux) et par une sorte de personne morale *sui generis*, comme la collectivité¹²⁷, et non nécessairement par une personne physique, comme le père biologique ou adoptif et même le frère de la mère.

C) Un point commun entre la société de Lacédémone et la tibétaine est certes l'absence, plus ou moins longue, des hommes de la maison. À Sparte ce fut pour des raisons de politique militaire: campagne ou même préparation. Au Tibet, c'est la vie nomadique ou ambulante qui retient les maris –de leur métier: guides ou porteurs– longtemps loin de l'épouse, à qui la polyandrie devrait-elle permettre d'avoir toujours un homme présent pour s'occuper de la maison, quand les autres sont partis¹²⁸. Un problème de déséquilibre démographique se trouve derrière le développement d'une polyandrie adelphique aussi chez les Toda, sur la côte est de l'Inde. Ici c'était l'infanticide des filles qui diminuait le nombre de femmes¹²⁹. Toutefois l'hypothèse qu'à Sparte aussi l'on devait faire face à un problème de manque de femmes à l'âge nubile a déjà été avancée¹³⁰. Mais, pour revenir aux Toda, l'interdiction au XIX^e siècle de cette pratique ancestrale, par l'autorité britannique, n'a pas abouti au déclin de la polygamie, mais elle a eu un effet imprévisible: elle conduisit *de facto* au développement d'une polyandrie entre frères et leurs familles. Ainsi, note Cl. Lévi-Strauss, la polyandrie adelphique ne constitue pas nécessairement la survivance d'une pratique

¹²⁷LEACH, La polyandrie, l'héritage et la définition du mariage, in IDEM, *Critique de l'Anthropologie*, p. 181 sqq.

¹²⁸LÉVI-STRAUSS, La famille, p. 69 sqq. Également GHASSARIAN, *Introduction à l'étude de la parenté*, p. 130.

¹²⁹Voir par exemple ZONABEND, De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille, p. 85.

¹³⁰Dans ZIEHEN, Das spartanische Bevölkerungsproblem, *loc. cit.*

très ancienne, mais elle peut bien se présenter comme le dérivé tardif d'une forme d'organisation maritale différente, voire moins complexe¹³¹.

Peut-on dire la même chose de Sparte? Le silence de Xénophon implique-t-il que la polyandrie adelphique aurait fait son apparition seulement durant le temps qui sépare la composition d'*A* de celle de *B*? Il ne faut pas s'aventurer à des spéculations pareilles, car les données ne suffisent pas pour nous conduire à une telle réponse. L'on ne saurait pas non plus, faute d'indications historiques, voir la polyandrie adelphique spartiate comme un remède temporaire pour une période de crise avec P. Cartledge¹³².

De son côté L. Ziehen est tenté de situer l'origine de la polyandrie adelphique au grand tremblement de terre de 466 et à la crise démographique qui a suivi. Selon lui, ce que *B* qualifie comme «πάτριον» («usage ancestral») ne remonterait que jusqu'au V^e siècle¹³³ à peine et non nécessairement jusqu'à Lycurgue. Bien entendu, tout cela reste dans le champ de l'hypothèse. En effet, *B* ne se réfère pas expressément à Lycurgue, mais comment soutenir que Polybe connaissait déjà notre classement de ces deux types de polyandrie, en tant qu'institutions différentes, pour distinguer la forme polyandrique établie par le législateur de l'autre? Dans son esprit elles risquent d'être plus ou moins la même chose, c'est bien d'ailleurs ce que nous pouvons imaginer d'après son expression.

Ainsi, tout compte fait, il est légitime de penser qu'à Sparte la polyandrie adelphique ne constitua-t-elle qu'une simple variante de la polyandrie libre, celle-là attribuée à Lycurgue. Si le mari était parti pour longtemps de la maison — par exemple à cause d'une guerre: chose banale en Laconie — il pouvait très bien inviter ses frères à le remplacer à côté de sa femme, aussi bien pour le travail du jour que pour la nuit. Ses frères plutôt qu'un étranger, probablement pour des raisons concernant le patrimoine. Ou bien un ami, de la «fidélité» duquel le mari pouvait être sûr; évidemment dans un sens spartiate du terme: un ami qui n'abandonnera l'épouse dont la protection lui a été confiée. L'enfant issu de cette union restait avec toute la famille jusqu'à son départ aux classes d'âge. Son géniteur (c'est-à-dire le partenaire occasionnel de sa mère) n'était pas contraint de se séparer de sa progéniture, comme dans les autres cas où l'enfant suivait la mère et son mari. De même que l'arrivée de l'épouse du frère aîné dans la maison paternelle pourrait-elle impliquer spontanément la création des droits de mari secondaire au bénéfice des autres frères. Ceci était possible surtout en cas de départ du mari principal en campagne militaire, puisque ne s'y opposaient pas la pratique et les mentalités, voire le *consensus* qui assure le bon fonctionnement, la force et la validité des institutions. Du fait que les circonstances qui conduisent à la

¹³¹*Ibid.*, p. 70: «Il apparut à une époque relativement récente, résultat inattendu d'un conflit des coutumes locales et de la volonté du colonisateur». Sur l'organisation sociale des Toda et leur polyandrie, lire aussi les notes de M. MAUSS, *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, 1968, p. 491 sqq.

¹³²CARTLEDGE, *Spartan Wives: Liberation or licence?*, *loc. cit.*, p. 102 sqq.

¹³³*Ibid.*, p. 234, n. 1: «Was Polybios im 2. Jh. πάτριον nennt, kann ganz gut erst im 5. Jh. aufgekommen sein».

polyandrie adelphique ont trait essentiellement au patrimoine familial¹³⁴, nous pouvons ajouter qu'elle devait avoir une stabilité et une durée plus longue, par rapport à l'autre forme qui ne visait que la procréation occasionnelle.

D) Nous allons terminer par une observation intéressante: en tant qu'ethnopsychiatre, G. Devereux voit en «la cohabitation de deux amis avec la même femme (...) parfois une manifestation d'homosexualité déguisée en hétérosexualité»¹³⁵, puisqu'«en remplaçant l'époux auprès de sa femme, le séducteur s'identifie au mari». Ceci entame une nouvelle discussion, en faisant ressortir un aspect inaperçu de l'organisation sociale de Sparte, bien que les tendances homosexuelles et leur institutionnalisation aient déjà fait l'objet de nombreuses études.

La polyandrie adelphique, tout comme la polyandrie en général, se révèle ainsi comme une institution dont la portée n'est pas limitée au seul champ de la vie familiale: elle s'aligne d'une façon globale avec la structure sociale et politique de Sparte, chose qui n'a pas été considérée de ce point de vue jusqu'à présent. Ainsi, telle qu'elle a été décrite par Polybe et par les autres sources, la polyandrie va de pair avec l'idée que nous avons de cette société militaire, où l'homosexualité masculine était mise en valeur au service de la communauté, voire de la défense de la patrie. Aussi l'agressivité déclenchée par l'érotisme homosexuel était-elle employée pour stimuler la force belliqueuse et la mentalité militaire des *hoplites*, voire des citoyens actifs, en particulier chez les Doriens nous précise Devereux¹³⁶. Le célèbre passage du *Symposion* de Xénophon confirme que les Spartiates ἐρώμενοι étaient éduqués à ne pas abandonner leurs rangs, même si leurs amants ne se trouvaient pas à leurs côtés¹³⁷. De son côté, Athénée dit à ce sujet: «Les Lacédémoniens sacrifient à Éros avant de se ranger, car ils situent le salut et la victoire à l'amitié des hommes rangés»¹³⁸. Si l'on tient compte des réflexions de B. Kunstler, la tension, pour ne pas dire la violence, que l'on constate dans les rapports entre les mères spartiates et leurs fils (surtout en bas âge), serait à l'origine de ce type de comportement d'hommes à

¹³⁴BOGINO, Note sul matrimonio a Sparta, p. 232 sqq.

¹³⁵DEVEREUX / FOREST, *Cléomène le roi fou*, p. 162 sqq.

¹³⁶DEVEREUX, Greek Pseudo-Homosexuality and the «Greek Miracle», en part. p. 210: «The Dorians partly resolved this problem [*scil.* the danger of an disinhibition of direct undisguised aggression] by linking homosexuality with militarism, which provided an additional outlet for aggression».

¹³⁷«οὐτῶ τελέως τοὺς ἐρωμένους ἀγαθοὺς ἀπεργάζονται ὡς καὶ μετὰ ξένων κἂν μὴ ἐν τῇ αὐτῇ [πόλει] ταχθῶσι τῷ ἐραστῇ, ὁμοίως αἰδοῦνται τοὺς παρόντας ἀπολείπειν»: *Symposion*, 8.35 (éd. MARCHANT).

¹³⁸«Λακεδαιμόνιοι δὲ πρὸ τῶν παρατάξεων Ἔρωτι προθύονται, ὡς ἐν τῇ τῶν παραταττομένων φιλία κειμένης τῆς σωτηρίας τε καὶ νίκης»: *Le Banquet des sophistes*, 13.1 (561e-f). Sur la question voir aussi CARTLEDGE, *The Politics of Spartan Pederasty*, p. 385 sqq. De même SERGENT, *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, p. 90 sqq.

LA POLYANDRIE À SPARTE

l'intérieur de ce programme d'entraînement où tous participent ensemble¹³⁹. Cela vient à l'appui de mon interprétation qui attribue à la polyandrie, ordinaire ou adelphique, à Sparte un rôle politique et social, voire même familial.

¹³⁹KUNSTLER, *Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta*, p. 34 sqq., avec les références aux sources et la bibliographie.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADAM (James), *The Republic of Plato, edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, I-II, Cambridge, 1902 (=1969).
- ANDRÉADÈS (Andreas), La mort de Sparte et ses causes démographiques, *Metron*, 9, 1931, p. 99 sqq., réimprimé dans *Ἀνδρέου Μ. Ἀνδρεάδου Ἔργα ἐκδιδόμενα ὑπὸ τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, I, Athènes, 1938, p. 225-230.
- ANGOLD, The Wedding of Digenes Akrites: Love and Marriage in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries, in ΚΕΝΤΡΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ - Ε. Ι. Ε., *Πρακτικά τοῦ Α΄ Διεθνoῦς Συμποσίου. Ἡ καθημερινή ζωὴ στὸ Βυζάντιο. Τομὲς καὶ συνέχειες στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ παράδοση. 15-17 Σεπτεμβρίου 1988*, Athènes, 1989, p. 201-215.
- ARIÈS (Philippe) / BÉJIN (André) (éd.), *Sexualités occidentales = Communications 35* [réimpression, sous le même titre: Paris, 1984, dans la collection: *Points. Civilisation*].
- ARIÈS (Philippe), L'amour dans le mariage, in ARIÈS / BÉJIN (éd.), *Sexualités occidentales*, p. 138-147.
- BAUS (Michael), *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn, 1940.
- BEAUCAM, (Joëlle), *Le statut de la femme à Byzance (IV^e-VII^e siècle)*. I, *Le droit impérial*, Paris, 1990, et II, *Les pratiques sociales*, Paris, 1992 [Travaux et mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies, 5 & 6].
- BEAUCHET (Ludovic), *Histoire du droit privé de la République athénienne*, Paris, 1897.
- BEAZLEY, *ARV*: BEAZLEY (John Davidson), *Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1963².
- BEHREND (Diederich), Diskussionsbeitrag zum Referat Kenneth J. Burchfiel, in G. THÜR (éd.), *Symposion 1993. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Graz - Andritz, 12. - 16. September 1993)*, Cologne - Weimar - Vienne, 1994, p. 105-107.
- BETTELHEIM (Bruno), *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris, 1971 [Connaissance de l'inconscient].
- BICKERMANN (E. J.), La conception du mariage à Athènes, *Bollettino dell'Istituto di Diritto Romano «Vittorio Scialoja»*, 17, 1975, p. 1-28.
- BIDEZ (Joseph), Sur un miracle de Sainte Marie des Blachernes, in J. BIDEZ / F. CUMONT *et alii* (éd.), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, Bruxelles, 1928, p. 187-210.
- BLECH (Michael), *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin - N. York, 1982.
- BOLOGNE (Jean-Claude), *Histoire de la pudeur*, Paris, 1986 (=1997).
- BOLOGNE (Jean-Claude), *Histoire du mariage en Occident*, Paris, 1995 (= 1997).
- BOGINO (Liana), Note sul matrimonio a Sparta, *Sileno. Rivista di studi classici e cristiani*, 17, 1991, p. 221-233.

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- BONNER (Campbell), The Prenuptial Rite in the *Aetia* of Callimachus, *Classical Philology*, 6, 1911, p. 402-409.
- BORNEMAN (Ernest), *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, Frankfurt/Main, 1979 (=1991).
- BOURDIEU (Pierre), *Le sens pratique*, Paris, 1980 [Le sens commun].
- BOURDIEU (Pierre), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, 1994 [Points. Essais].
- BREMMER (Jan), Dionysos travesti, in A. MOREAU (éd.), *L'initiation. Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril 1991*, 1, *Les rites d'adolescence et les mystères*, Montpellier, 1992, p. 189-198 [Séminaire d'étude des mentalités antiques. Publications de la recherche. Université Paul Valéry, Montpellier III].
- BRESSON (Alain), Le cercle des οἰκεῖοι à Sparte, in M.-M. MACTOUX / E. GENY (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque*, v. *Anthropologie et société*, Besançon, 1990, p. 53-59 [Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 429].
- BRISSON (Luc), *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1997 [La vérité des mythes].
- BROADBENT (Molly), *Studies in Greek Genealogy*, Leyde, 1968.
- BROWN (Peter), Bodies and Minds: Sexuality and Renunciation in Early Christianity, in HALPERIN / WINKLER / ZEITLIN (éd.), *Before Sexuality*, p. 479-498.
- BROWN (Peter), *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif. Traduit de l'anglais par P.-E. DAUZAT et Chr. JACOB*, Paris, 1995 [Bibliothèque des histoires].
- BRUECKNER (Alfred), *Anakalypteria*, Berlin, 1904 [Vierundsechzigstes Programm zum Winckelmannsfeste der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin].
- BRUECKNER (Alfred), Athenische Hochzeitsgeschenke, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 32, 1907, p. 79-122.
- BRUECKNER (Alfred), *Lebensregel auf Athenischen Hochzeitsgeschenken*, Berlin, 1907 [Zweiundsechzigstes Programm zum Winckelmannsfeste der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin].
- BRULÉ (Pierre), *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Besançon-Paris, 1987 [Annales littéraires de l'Université de Besançon. Volume 76].
- BURCHFIELD (Kenneth J.), The Myth of «Prelaw» in Early Greece, in G. THÜR (éd.), *Symposion 1993. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Graz - Andritz, 12. - 16. September 1993)*, Cologne - Weimar - Vienne, 1994, p. 79-104.
- BURKERT (Walter), *Klassisches Altertum und Antikes Christentum*, Berlin - N. York 1996 [Hanz-Lietzmann-Vorlesungen. 1].
- BUXTON (Richard), *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*, traduit de l'anglais par M. WECHSLER-BRUDERLEIN, Paris, 1996 [Textes à l'appui].
- BUXTON (Richard), Le voile et le silence dans Alceste, in P. GHIRON-BISTAGNE / B. SCHOULER (éd.), *Anthropologie et Théâtre antique. Actes du Colloque international de Montpellier. 6-8 mars 1986 = Cahiers du G.I.T.A. no 3 - Octobre 1987*, p. 167-178.
- CANTARELLA (Eva), A proposito di diritto et prediritto, *Studi Pubblici*, 1, 1984, p. 75-81.
- CANTARELLA (Eva), *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique. Traduit de l'italien par M.-D. PORCHERON*, Paris, 1991 [Textes à l'appui].
- CARTLEDGE (Paul), The Politics of Spartan Pederasty, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. s. 27, 1981, p. 17-36, reproduit [avec un *Addendum 1988*] in A. KARSTEN SIEMS (éd.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, p. 385-415.
- CARTLEDGE (Paul), Spartan Wives: Liberation or Licence?, *The Classical Quarterly*, n.s., 31, 1981, p. 84-105.

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- CAVALIER (Odile) (éd.), *Silence et fureur. La femme et le mariage en Grèce. Les antiquités grecques du Musée Calvet*, Avignon, 1996.
- CHANTRAINE (Pierre), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968.
- CHANTRAINE (Pierre), *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933 (=Paris, 1979) [Collection Linguistique, XXXVIII].
- CHRIST (Carl) (éd.), *Sparta*, Darmstadt, 1986 [Wege der Forschung. Bd. 622].
- CHRISTIAN TRÉGARO (Jacqueline), Les bâtards spartiates, in M.-M. MACTOUX / E. GENY (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque*, VII. *Anthropologie et société*, Besançon, 1993, p. 33-40 [Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 491].
- CLARCK (Gillian), *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford, 1993.
- CLARCK (Isabelle), The gamos of Hera: Myth and Ritual, in S. BLUNDELL / M. WILLIAMSON (éd.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Londres - N. York, 1998, p. 13-26.
- CLASTRES (Pierre), *Chronique des indiens Guayaki. Ce que savent les Arché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, 1977 (=1991) [Terre humaine. Civilisations et sociétés].
- CLOKE (Gillian), «This Female Man of God». *Woomen and spiritual power in the patristic age, AD 350-450*, Londres - New York, 1995.
- COHEN (David), Greek Law: Problems and Methods, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, 106, 1989, p. 81-105.
- COHEN (David), Late Sources and the «Reconstruction» of Greek Legal Institutions, in G. NENCI / G. THÜR (éd.), *Symposion 1988. Vorträge zur griechischen und hellenistischen rechtsgeschichte (Siena - Pisa, 6.-8. Juni 1988). Comunicazioni sul diritto greco ed ellenistico*, Cologne - Vienne, 1990, p. 282-293.
- CUNNINGHAM (Ian C.), Harpocraton and the Συναγωγή, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 27, 1986, p. 205-221.
- DAREMBERG (Ch.) / SAGLIO (Edm.) (éd.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, 1904 (=Graz 1969).
- DAWSON (Doyné), *Cities of Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, N. York - Oxford, 1992.
- DE GASPARIS (Alberto), Teoretro ed ipobolo. Considerazioni sopra due frammenti contenuti nel codice Vaticano 845 (fol. 140-106) [sic], *Studi e documenti di storia e diritto. Pubblicazione periodica dell'Accademia di conferenze storico-giuridiche*, 7, 1886, p. 245-270.
- DELIÈGE (Robert), *Anthropologie de la parenté*, Paris, 1996 [Cursus. Sociologie].
- DEUBNER (L.), ΑΠΑΥΛΙΑ, *Archiv für Religionswissenschaften*, 16, 1913, p. 631-632 (=IDEM, *Kleine Schriften...*, p. 177-178).
- DEUBNER (L.), Eine Hochzeitsvase in Bonn, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 51, 1936, 175-179 (=IDEM, *Kleine Schriften...*, p. 556-560).
- DEUBNER (Ludwig), ΕΠΑΥΛΙΑ, *Jahrbuch des Kaiserlichen Deutschen Archäologischen Instituts*, 15, 1900, p. 144-154 (=IDEM, *Kleine Schriften...*, p. 1-11).
- DEUBNER (Ludwig †), Καταχύσματα und Münzzauber, *Rheinisches Museum für Philologie*, n. F., 120, 1978, p. 240-254 (=IDEM, *Kleine Schriften...*, p. 772-786).
- DEUBNER (L.), *Kleine Schriften zur Klassischen Altertumskunde, herausgegeben und mit einer Bibliographie sowie einem ausführlichen Register versehen von Otfried DEUBNER*, Königstein/Taunus, 1982.
- DEVEREUX (Georges) *Femme et mythe*, Paris, 1982.
- DEVEREUX (Georges) Greek Pseudo-Homosexuality and the «Greek Miracle», *Symbolae Osloenses*, 42, 1968, p. 69-92, reproduit in A. KARSTEN SIEMS (éd.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, p. 207-231.
- DEVEREUX (Georges) / FORREST (W. G.), *Cléomène le roi fou. Étude d'histoire ethnopsychanalytique. Texte édité et préfacé par Jacquy CHEMOUNI*, Paris, 1995.

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- DIELS (Hermann) / KRANZ (Walther), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich, 1951⁶ (=Zurich - Hildesheim, 1989).
- DIMAKIS (Panayotis), À propos du droit de propriété de la femme mariée sur les biens dotaux d'après le droit grec ancien, in IDEM (éd.), *Symposion 1974. Μελέτες αρχαίου ελληνικού και ελληνιστικού δικαίου*, Athènes, 1978, p. 227-243.
- DIMAKIS (Panayotis D.), La posizione inferiore delle donne nella Sparta classica, in G. NENCI / G. THÜR (éd.), *Symposion 1988. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Siena - Pisa, 6.-8. Juni 1988). Comunicazioni sul diritto greco ed ellenistico*, Cologne - Vienne, 1990, p. 201-212 [trad. grecque : Η μειονεκτική θέση των γυναικών στην κλασική Σπάρτη, in IDEM, *Πρόσωπα και θεσμοί της Αρχαίας Ελλάδας*, Athènes, 1994, p. 35-51].
- DIMAKIS (Panayotis D.), *Ὁ θεσμός τῆς προικῆς κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἐλληνικὸν δίκαιον*, Athènes, 1959 [Συμβολαὶ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ἱστορίας τοῦ ἐλληνικοῦ καὶ τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου ὡς καὶ τῶν ἄλλων δικαίων τῆς ἀρχαιότητος. 10].
- DMITRIEVSKIJ (Aleksej), *Opisanie liturgitsekikh rukopisej*, I-III, Kiev - St. Pétersburg, 1895-1917 (=Hildesheim 1965).
- DORĐEVIĆ (Tihomir R.), La polyandrie chez les Slaves du Sud, *Revue des Études Slaves*, 4, 1924, p. 101-112.
- DOWDEN (Ken), *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Londres - N. York, 1989.
- DU BOULAY (Juliet), La mariée et sa belle-mère. Aspects du rituel du mariage dans un village de Grèce, in J. PERISTIANY / M.-É. HANDMAN (éd.), *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, Paris, 1975, p. 379-395.
- DU CANGE (Carolus), *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lyon, 1688 (=Paris, 1943 =Graz, 1964).
- DU CANGE (Carolus), *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Paris, 1883 sqq. (=Graz, 1964).
- DUMÉZIL (Georges), *Mariages Indo-européens suivi de Quinze questions romaines*, Paris, 1979 [Bibliothèque historique].
- DUMORTIER (Jean), Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après saint Jean Chrysostome, *Lettres d'humanité*, 6, 1947, p. 102-166.
- DURAND (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, 1992¹¹.
- ELIADE (Mircea), *Initiation, rites, sociétés secrètes, Naissances mystiques. Essais sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959.
- ERDMANN (Walter), *Die Ehe im Alten Griechenland*, Munich, 1934 [Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antike Rechtsgeschichte. Zwanzigstes Heft].
- FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1937 (=1975).
- FLACELIÈRE (Robert), *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, 1959 (=1990).
- FLANDRIN (Jean-Louis), *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, 1981 (=1986).
- FLEMBERG (Johan), The Transformations of the Armed Aphrodite, in B. BERGGREEN / N. MARINATOS (éd.), *Greece and Gender*, Bergen, 1995, p. 109-122 [Papers from the Norwegian Institute at Athens. 2].
- FOUCAULT (Michel), *La volonté de savoir*, Paris, 1976 (=Histoire de la sexualité 1) [Bibliothèque des histoires].
- FOUCAULT (Michel), *L'usage des plaisirs*, Paris, 1984 (=Histoire de la sexualité 2) [Bibliothèque des histoires].
- FOUCAULT (Michel), *Le souci de soi*, Paris, 1984 (=Histoire de la sexualité 3) [Bibliothèque des histoires].

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- FRESHFIELD (Edwin Hanson), *A Manual of Byzantine Law compiled in the Fourteenth Century by George [sic] Harmenopoulos. Vol. VI On Torts and Crimes rendered into English*, Cambridge 1930.
- GAGARIN (Michael), *Early Greek Law*, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1986 (=1989).
- GAUDEMET (Jean), *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, 1987.
- GEDEON (Manouel I.), *Κανονικαὶ διατάξεις, Ἐπιστολαί, Λύσεις Θεσπίσματα τῶν ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως*, I-II, Constantinople 1888-1889.
- GERNER (Erich), *Beiträge zum Rect der Parapherna*, Munich 1954 [Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte. 38].
- GERNET (Louis), *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982.
- GERNET (Louis), *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, 1982.
- GERNET (Louis), Observations sur le mariage en Grèce, in ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE (éd.), *Annali del Seminario di studi del mondo classico. Sezione d'Archeologia e Storia antica*, v, Naples, 1983, p. 198-210.
- GHASARIAN (Christian), *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, 1996 [Points. Essais].
- GOODY (Jack), *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, 1983.
- GOODY (Jack), *The Oriental, the Ancient and the Primitive. Systems of marriage and the family in the preindustrial societies of Eurasia*, Cambridge, 1990 [Studies in Literacy, Family, Culture and the State].
- GOULD (John), Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens, *Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, p. 38-59.
- GRUMEL (Venance), Le «miracle habituel» de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople, *Échos d'Orient*, 34, 1931, p. 129-146.
- HÄGE (Günther), *Ehegüterrechtliche Verhältnisse in den griechischen Papyri Ägyptens bis Diokletian*, Cologne - Graz, 1958 [Graezistische Abhandlungen. 3].
- HALPERIN (David M.) / WINKLER (John J.) / ZEITLIN (Fromma I.) (éd.), *Before Sexuality. The Construction of Eotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton N.J., 1990.
- HANSON (Ann Ellis), The Medical Writer's Woman, in D. M. HALPERIN / J. J. WINKLER / F. I. ZEITLIN (éd.), *Before Sexuality. The Construction of Eotic Experience in the Ancient Greek World*, p. 309-337.
- HÉRITIER (Françoise), *L'exercice de la parenté*, Paris, 1981 [Hautes Études].
- HÉRITIER (Françoise), *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, 1997 [Opus].
- HODKINSON (Stephen), Inheritance, Marriage and Demography: Perspectives upon the Success and Decline of Classical Sparta, in A. POWELL (éd.), *Classical Sparta: Techniques behind her Success*, Londres, 1989, p. 79-121.
- JACOBY, F.H.G.: F. JACOBY, *Die Fragmente der Griechischen Historiker (...) Neudruck vermehrt um Addenda zum Text, Nachträge zum Kommentar, corrigenda und Konkordanz*, Leyde, 1957 sqq.
- JANIN (Raymond), *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, III. *Les églises et les monastères*, Paris, 1969² [Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines].
- JOANNOU (P.-P.), *Discipline générale antique*, Grottaferrata 1962.
- KARABELIAS (Evangelos), L'épicléat à Sparte, *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, II, Milan, 1982, p. 469-480.
- KARSTEN SIEMS (Andreas) (éd.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, Darmstadt, 1988 [Wege der Forschung, Bd. 605].
- KATZOUROS (Photios P.), Pollux et la «Δίκη συνθηκῶν παραβάσεως», in P. DIMAKIS (éd.), *Symposion 1979. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Cologne - Vienne, 1983, p. 197-215.

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- KAUFMANN-SAMARAS (Alikí), «Mère» et enfant sur les lébétés nuptiaux à figures rouges attiques du Ve s. av. J. C., in J. CHRISTIANSEN / T. MELANDER (éd.), *Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and related Pottery. Copenhagen August 31 - September 4 1987*, Copenhagen, 1988, p. 286-299.
- KAZHDAN (Alexander), Do we need a New History of Byzantine Law?, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 39, 1989, p. 1-28.
- KAZHDAN (Alexander P.), Η βυζαντινή οικογένεια και τα προβλήματα της, *Βυζαντινά*, 14, 1988, 223-235.
- KEANEY (John J.), Moschopulea, *Byzantinische Zeitschrift*, 64, 1971, 303-321.
- KERÉNYI (Karl), *Die Mythologie der Griechen*, I-II, Munich, 1966.
- KIRK (G. S.) / RAVEN (J. E.) / SCHOFIELD (M.), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1983.
- KOCK (Th.), *Comicorum atticorum fragmenta*, I-III, Leipzig, 1880-1888 (=Utrecht, 1976).
- KUIPER (K.), Le mariage de Cydippé. Étude sur le rite pré-nuptial de Naxos, *Revue des Études Grecques*, 25, 1912, p. 318-358.
- KUNSTLER (Barton), Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta, in M. SKINNER (éd.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity* [A Special Issue of *Helios*. New Series 13(2)], Lubbock, Texas, 1987, p. 31-48.
- LEACH (Edmund), Cheveux, poils, magie, in IDEM, *L'unité de l'homme et autres essais traduits de l'anglais*, Paris, 1980, p. 320-361.
- LEACH (Edmund R.), *Critique de l'anthropologie. Traduit de l'anglais par D. SPERBER et S. THION*, Paris, 1968 [Collection SUP. «Le sociologue»].
- LEACH (Edmund), *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge, 1976 (=1993).
- LE CORSU (France), *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*, Paris, 1981 [Confluents].
- LEITAO (David D.), The Perils of Leukippos: Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdyisia at Phaistos, *Classical Antiquity*, 14, 1995, p. 130-163.
- LE JAN-HENNEBIQUE (Régine), Aux origines du douaire médiéval (VI^e-X^e siècles), in M. PARISSÉ (éd.), *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 107-121.
- LÉVÊQUE (Pierre), Kéos, l'imaginaire d'une Cyclade, in RESEARCH CENTRE FOR GREEK AND ROMAN ANTIQUITY, *Kea-Kythnos: History and Archaeology. Proceedings of an International Symposium. Kea - Kythnos, 22-25 June 1994*, Athènes, 1998, p. 65-71 [MEΛETHMATATA, 27].
- LÉVÊQUE (Pierre) / VIDAL-NAQUET (Pierre), *Clisthène l'athénien. Essai sur le représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, 1964 [Annales Littéraires de l'Université de Besançon, vol. 65].
- LÉVI-STRAUSS (Claude), La famille, in IDEM, *Le regard éloigné*, Paris, 1983, p. 65-92.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris - La Haye, 1967² (=1981).
- L.I.M.C. : Hans Christoph ACKERMANN / Jean Robert GISLER (éd.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich - Munich, 1981 sqq.
- LINK (Stefan), *Der Kosmos Sparta. Recht und Sitte in klassischer Zeit*, Darmstadt, 1994.
- LIPSIUS (Justus Hermann), *Das Attische Recht und Rechtsverfahren. Mit Benutzung des »Attischen Processes« von M.H.E. MEIER und G.F. SCHÖMANN dargestellt*, I-III, Leipzig, 1905-1915 (=Darmstadt, 1966).
- LISSARAGUE (François), Femmes au figuré, in P. SCHMITT PANTEL (éd.), *Histoire des femmes en Occident I. L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 159-250.
- LORAUX (Nicolle), *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989 [nrf essais].
- LUCCIONI (Jean), *La pensée politique de Platon*, Paris, 1958 [Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, xxx].

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- MAAS (Paul), Akusilaos über Kaineus [1919], in IDEM, *Kleine Schriften, herausgegeben von Wolfgang BUCHWALD*, Munich, 1973, p. 66-67.
- MAAS (Paul), De deorum cum feminis mortalibus concubitu [1919], in IDEM, *Kleine Schriften, herausgegeben von Wolfgang BUCHWALD*, Munich, 1973, p. 63-66.
- MAAS, Ὑμῶν ὕμῶν [1907], in IDEM, *Kleine Schriften, herausgegeben von Wolfgang BUCHWALD*, Munich, 1973, p. 221-228.
- MACDOWELL (Douglas M.), *The Law in Classical Athens*, Londres, 1978 (=Ithaca - N. York, 1986) [Aspects of Greek and Roman Life].
- MACDOWELL (Douglas M.), *Spartan Law*, Edinbourg, 1986 [Scottish Classical Studies].
- MACTOUX (Marie-Madeleine), Esclaves et rites de passage, *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 102, 1990, p. 53-81.
- MAFFI (Alberto), Matrimonio, concubinato e filiazione illegittima nell'Atene degli Oratori, in G. THÜR (éd.), *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Ringberg, 24.-26. Juli 1985)*, Cologne - Vienne, 1989, p. 175-214.
- MAUSS (Marcel), Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *Année sociologique*, 1, 1923-1924 [réimpression anastatique dans IDEM, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1983, p. 143-279. Les renvois sont fait d'après cette réimpression].
- MAUSS (Marcel), Gift - gift [1924], in IDEM, *Œuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, 1969, p. 46-51.
- MEYENDORFF (John), Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition, *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 1990, p. 99-107.
- MAYER-MALY (Th.), Morgengabe, in Adalbert ERLER / Ekkehard KAUFMANN (éd.), *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, III, Berlin, 1984, col. 678-683.
- MEILLER (Claude), Une coutume hiérogamique à Sparte ?, *Revue des Études Grecques*, 97, 1984, p. 381-402.
- MICHELL (H.), *Sparte et les spartiates. Histoire - constitution - discipline spartiate - organisation militaire - mœurs et coutumes - réformateurs sociaux - le mystère de Sparte. Traduction d'André CŒUROY*, Paris, 1953 [Bibliothèque historique].
- MIGNE, P. G.: *Patrologiæ cursus completus (...) accurante J.-P. MIGNE, Series græca*, Paris, 1857-1910.
- MIGNE, P. *Lat.: Patrologiæ cursus completus (...) accurante J.-P. MIGNE, Series latina*, Paris, 1844-1902.
- MODRZEJEWSKI (Joseph), La structure juridique du mariage grec, in P. DIMAKIS (éd.), *Symposion 1979. Actes du IV^e colloque international de droit grec et hellénistique = Annuaire scientifique de l'École des hautes Études politiques Panteios*, Athènes, 1981 [reproduction anastatique in IDEM, *Statut personnel et liens de famille dans les droits de l'Antiquité*, Aldershot, 1993, étude V]. Voir également une autre version du même article dans *Scritti in onore di Orsolina Montevicchi*, Bologna, 1981, p. 231-268.
- MOLTER OKIN (Susan), Philosopher Queens and Private Wives: Platon on Women and Family, in M. LYNDON SHANLEY / C. PATEMAN (éd.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, 1991 (=1994), p. 11-31.
- MOSSÉ (Claude), *La Femme dans la Grèce antique*, Paris, 1983 [L'aventure humaine].
- MOSSÉ (Claude), La place de la *pallakê* dans la famille athénienne, in M. GAGARIN (éd.), *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Pacific Grove, California, 24.- 26. September 1990). Papers on Greek and Hellenistic Legal History*, Cologne - Weimar - Vienne, 1991, p. 273-279.
- MOSSÉ (Claude), Women in the Spartan Revolutions of the Third Century B.C., in S. B. POMEROY (éd.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill - Londres, 1991, p. 138-153.
- MUNIER (Charles), *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Francfort/Main - Berne, 1987 [Traditio christiana. IV].

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- NAPOLITANO (Maria Luisa), Donne spartane e τεκνοποιΐα, in ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE (éd.), *Annali del Seminario di studi del mondo classico. Sezione d'Archeologia e Storia antica*, VII, Naples, 1985, p. 19-50.
- NIKOLAIDIS (Anastasios G.), Plutarch on Women and Marriage, *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition*, 110, 1997, p. 27-88.
- NILSSON (Martin P.), Die Grundlagen des spartanischen Lebens, *Klio*, 12, 1912, p. 308-340 [réédité dans K. CHRIST, *Sparta*, p. 204-143]
- NILSSON (Martin P.), *La religion populaire dans la Grèce antique. Traduit de l'anglais par Frans DURIF*, Paris, 1954 [Civilisations d'hier et d'aujourd'hui].
- OAKLEY (John H.), The Anakalypteria, *Archäologischer Anzeiger*, 97, 1982, p. 113-118.
- OAKLEY (John H.) / SINOS (Rebecca H.), *The Wedding in Ancient Athens*, Madison, Wisconsin, 1993 [Wisconsin Studies in Classics].
- ODB: A. KAZHDAN (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, 1991.
- OGDEN (Daniel), *Greek Bastardy. In the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford, 1996.
- OGRIS (W.), Morgengabe, *Lexikon des Mittelalters*, VI, Munich - Zurich, 1993, col. 837-838.
- O'ROARK (Douglas), Close-Kin Marriage in Late Antiquity: The Evidence of Chrysostom, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 37, 1996, p. 399-411.
- PAOLI (Ugo Enrico), *La donna greca nell'Antichità*, Florene, 1955².
- PAPAGIANNE (Eleutheria Sp.), *Ἡ νομολογία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς περιόδου σὲ θέματα περιουσιακοῦ δικαίου. II Οἰκογενειακὸ δίκαιο*, Athènes, 1997 [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe. 11].
- PARADISO (Annalisa), Le rite de passage du *Ploutos* d'Aristophane, *Μῆτις. Revue d'anthropologie du monde grec ancien*, II,2, 1987, p. 249-268.
- PARADISO (Annalisa), Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana, *Quaderni di storia*, 12, 1986, p. 137-153.
- PATTERSON (Cynthia B.), Marriage and the Married Woman in Athenian Law, in S. B. POMEROY (éd.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill - Londres, 1991, p. 48-72.
- PATTERSON (Cynthia), «Not Worth the Rearing»: The Cases of Infant Exposure in Ancient Greece, *Transactions of the American Philological Association*, 115, 1985, p. 103-123.
- PATTERSON (Cynthia), Response to Claude Mossé, in M. GAGARIN (éd.), *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Pacific Grove, California, 24.-26. September 1990). Papers on Greek and Hellenistic Legal History*, Cologne - Weimar - Vienne, 1991, p. 281-287.
- PEMBROKE (Simon), Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy, *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 30, 1967, p. 1-35.
- PEMBROKE (Simon), Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques, *Annales E.S.C.*, 25, 1970, p. 1240-1270.
- PERENTIDIS (Stavros), ΔΙΑΠΑΡΘΕΝΙΑ: Une correction sur le Liddell-Scott, *Philologus. Zeitschrift für klassische Philologie*, 139, 1995, p. 339-340.
- PERENTIDIS (Stavros), Πώς μια συνήθεια μπορεί να εξελιχθεί σε θεσμό ; Η περίπτωση του «θεωρήτρου», in B. KREMMYDAS / Chr. MALTEZOU / N. M. PANAGIOTAKES (éd.), *Ἀφιέρωμα στὸν Νῆκο Σβορώνο*, II, Rethymno, 1986, p. 476-485.
- PERENTIDIS (Stavros), Recherches sur le texte de la *Synopsis minor*, in D. SIMON (éd.), *Fontes minores VI*, Francfort/Main, 1984, p. 219-273 [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Band 11].
- PITT-RIVERS (Julian), *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem. Traduit de l'anglais par Jacqueline MER*, Paris, 1983 [Les hommes et leurs signes].

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- POMEROY (Sarah B.), *Godesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, N. York, 1975.
- POMEROY (Sarah B.) (éd.), *Women's History & Ancient History*, Chapell Hill - Londres, 1991.
- PROIETTI (Gerald), *Xenophon's Sparta. An Introduction*, Leyde, 1987 [Mnemosyne. Bibliotheca classica batava. Supplementum nonagesimum octavum].
- PUECH (Aimé), Akontios et Kydippé, *Revue des Études Grecques*, 23, 1910, p. 255-275.
- RADCLIFFE-BROWN (A.R.), *Structure et fonction dans la société primitive*, trad. par Fr. et L. MARIN, Paris, 1968.
- RE: PAULYS *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften. Neue Bearbeitung begonnen von Georg WISSOWA*, Stuttgart 1893 sqq.
- REDFIELD (James), The Women of Sparta, *The Classical Journal*, 73, 1977, p. 146-161.
- REHM (Rush), *Marriage to Death. The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton, N. Jersey, 1994.
- REILLY (Joan), Many Brides: "Mistress and Maid" on Athenian Lekythoi, *Hesperia*, 58, 1989, p. 411-431.
- REINSBERG (Carola), *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im Antiken Griechenland*, Munich, 1989.
- RHALLES (G.A.) / POTLES (M.), *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων*, I-VI, Athènes 1852-1859 (=1966).
- RITZER (Korbinian), *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den Christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster Westf., 1962 [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Heft 38].
- ROBERT (L.), «AMΦΙΘΑΛΗΣ», *Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson*, Cambridge, 1940 (Harvard Studies for Classical Philology, Supplement I), p. 509-519.
- ROSELLINI (Michèle) / SAÏD (Suzanne), Usages de femmes et autres νόμοι chez les «sauvages» d'Hérodote: Essai de lecture structurale, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, 8, 1978, p. 949-1005.
- ROULAND (Norbert), *Anthropologie juridique*, Paris, 1988 [Droit politique et théorique].
- ROUSSEL (P.), La famille athénienne, *Lettres d'humanité*, 9, 1950, p. 5-59.
- ROUSSEL (P.), L'exposition des enfants à Sparte, *Revue des Études Anciennes*, 45, 1943, p. 5-17.
- RUSCHENBUSCH (Eberhard), *Σόλωνος νόμοι. Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden, 1966 [Historia. Einzelschriften. Heft 9].
- SAÏD (Suzanne), La République de Platon et la communauté des femmes, *Antiquité Classique*, 55, 1986, p. 142-162.
- SALVIAT (François), Les théogamies attiques, Zeus téléios et l'Agamemnon d'Eschyle, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 88, 1964, p. 647-654.
- SAMMTER (Ernst), Ein naxischer Hochzeitsbrauch, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Geschichte und Deutsche Literatur un für Pädagogik*, 35, 1915, p. 90-98.
- SAUMAISE (Claude), *De modo usurarum liber Claudio Salmasio auctore*, Leyde, 1639.
- SAUZEAU (Pierre), «Quand la femelle victorieuse ...». Interprétations contextuelles d'un oracle énigmatique (Hérodote, VI,77), *Revue de l'histoire des religions*, 216, 1999, p. 131-165.
- SCHARPS (David M.), *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinbourg, 1979 (=1981).
- SCHEID (John) / SVENBRO (Jesper), *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, 1994 [Textes à l'appui/Série histoire classique].
- SCHIBLI (Hermann S.), *Pherekydes of Syros*, Oxford, 1990.
- SCHMITT PANTEL (Pauline), *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992 [Coll. de l'École Française de Rome, 157].
- SCHRIJNEN (Jos.), La couronne nuptiale dans l'Antiquité chrétienne, in *ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME* (éd.), *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 31, 1911, p. 309-319.

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- SCHWARZ (G.), Hochzeitbilder der Parthenonzeit. Die Bostoner Loutrophoros und zwei Lekythen des Phialemalers, *Pro Arte Antiqua. Festschrift für Hedwig Kenner*, II, Vienne, 1985, p. 319-325 [Sonderschriften herausgegeben von Österreichischen Archäologischen Institut in Wien. Bd. XVIII].
- SEALEY (Raphael), *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill - Londres, 1990,
- SELB (Walter), Zur Christianisierung des Eherechts, in D. SIMON, *Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter*, Munich, 1992, p. 1-14 [Studien des Historischen Kollegs, herausgegeben von der Stiftung Historisches Kolleg. Kolloquien 22].
- SERGENT (Bernard), *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris, 1986.
- SERGENT (Bernard), Three Notes on the Trifunctional Indo-European Marriage, *The Journal of Indo-European Studies*, 12, 1986, p. 179-191.
- SIDÉRIDÈS (Xénophon A.), Μιχαήλ Ψελλοῦ λόγος ἐν τῷ ἐν Βλαχέρναις γεγονότι θαύματι, *Ortodoksia*, 2, 1928, p. 508-519, et *ibidem* 539-548.
- SIMON (Dieter), Das Ehegüterrecht der Pira. Ein systematischer Versuch, in IDEM (éd.), *Fontes Minores VII*, Francfort/Main, 1986, p. 193-238 [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Band 14].
- SIMON (Dieter), Die Epochen der byzantinischen Rechtsgeschichte, *Ius Commune*, 15, 1988, p. 73-106.
- SISSA (Giulia), *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987 [Études de psychologie et de philosophie. XXII].
- SISSA (Giulia), Une virginité sans hymen: le corps féminin en Grèce ancienne, *Annales E.S.C.*, 39, 1984, p. 1119-1139.
- STEVENSON (H.), *Codices manuscripti Palatini graeci*, Rome, 1895.
- STRAUSS (Leo), *Socrate et Aristophane. Traduit de l'anglais et présenté par O. SEDEYN*, Combas, 1993 [«Polemos»].
- STUART (Duane Reed), The Prenuptial Rite in the New Callimachus, *Classical Philology*, 6, 1911, p. 302-314.
- SUTTON (Robert F., JR.), On the Classical Athenian Wedding: Two Red-Figure Loutrophoroi in Boston, in IDEM (éd.), *Daidalikon. Studies in Memory of Raymond V. Schoder, S. J.*, Wauconda, Ill., 1989, p. 331-359.
- Θησαυρός τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. *Thesaurus Graecae Linguae ab Henrico Stephano constructus post editionem anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt Carolus Benedictus HASE (...) Guilielmus DINDORFIUS et Ludovicus DINDORFIUS*, Paris, 1831-1856.
- TOUTAIN (J.), Le rite nuptial de l'Anakalypterion, in F. CHARPOUTIER / W. SESTON / P. BOYANCÉ (éd.), *Mélanges d'Études Anciennes offerts à Georges Radet = Revue des Études Anciennes*, 42, 1940, p. 345-353.
- TREGGIARI (Susan), *Roman Marriage. Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, 1991 (=1993).
- TRENDALL (A. D.), *The Red figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, I-II, Oxford, 1967,
- TRIANAPHYLLOPOULOS (Ioannis), *Ἀρχαῖα Ἑλληνικά Δίκαῖα*, Athènes, 1970 (=IDEM, *Ἑλληνικά Δίκαῖα*, I, Athènes, 1978 = 1985, avec la même numérotation des pages).
- TRIOMPHE (Robert), *Le lion, la vierge et le miel*, Paris, 1989 [La vérité des mythes].
- TROIANOS (S. N.), Le droit ecclésiastique du mariage en Grèce, *Archives de Sciences sociales des Religions*, 75, 1991, p. 23-38.
- TRYPANIS (C. A.), *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Wien, 1968 [Wiener Byzantinische Studien Band V].
- TSITOURIDOU (Anna), *Ὁ ζωγραφικὸς διάκοσμος τοῦ ἁγίου Νικολάου Ὁρφανοῦ στὴ Θεσσαλονίκη. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς παλαιοδόγειας ζωγραφικῆς κατὰ τὸν πρῶμο 14^ο αἰῶνα*, Thessalonique, 1986 [Βυζαντινὰ μνημεῖα, 6].

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- VAN DEN BERGH (G.C.J.J.), La justice populaire et le pluralisme juridique, dans *Le pluralisme juridique. Études publiées sous la direction de John GILISSEN*, Bruxelles, 1971.
- VAN EFFENTERE (Henri), Droit et prédroit en Grèce depuis le déchiffrement du Linéaire B, in G. THÜR (éd.), *Symposium 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Ringberg, 24.-26. Juli 1985)*, Cologne - Vienne, 1989, p. 3-6.
- VAN GENNEP (Arnold), *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et d'accouchement (...) etc.*, Paris, 1909 (=1981).
- VERNANT (Jean-Pierre), *Figures, idoles, masques Conférences essais et leçons du Collège de France*, Paris, 1990.
- VERNANT (Jean-Pierre), *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne. Artémis, Gorgô*, Paris, 1990 [Textes du XX^e siècle].
- VERNANT (Jean-Pierre), *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1966 [Textes à l'appui].
- VERNANT (Jean-Pierre), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974 [Textes à l'appui].
- VERNIER (Bernard), Théorie de l'inceste et construction d'objet. Françoise Héritier, la Grèce antique et les Hittites, *Annales. H.S.S.*, 51, 1995, p. 173-200.
- VEYNE (Paul) / LISSARAGUE (François) / FRONTISI-DUCROUX (Françoise), *Les mystères du gynécée*, Paris, 1998 [Le temps des images].
- VIDAL-NAQUET (Pierre), *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1991² [Textes à l'appui].
- VIDAL-NAQUET (Pierre), Retour au chasseur noir, in VERNANT (Jean-Pierre) / VIDAL-NAQUET (Pierre), *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Paris, 1992, p. 215-251 [Points. Essais].
- VIITANIEMI (Leena), Parthenia - Remarks on Virginité and its Meanings in the Religious Context of Ancient Greece, in L. LARSSON LOVÉN / A. STRÖMBERG (éd.), *Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity. Göteborg 12 - 15 June 1997*, Jonsered 1998, p. 44-57 [Studies in Mediterranean Archaeology and Literature. Pocketbook 153].
- WALTER (Christopher), Marriage crowns in Byzantine iconography, *Σοφραφ*, 10, 1979, p. 83-91 [reproduction anastatique in IDEM, *Prayer and Power in Byzantine and papal Imagery*, Aldershot, 1993, étude VI].
- WALTER-KARYDI (Heleni), Ἑλένης ἀνακαλυπτήρια, *Κρητικά Χρονικά. Εξαμηνιαία ἐπιστημονική ἔκδοσις*, 22, 1970, p. 316-321.
- WESEL (Uwe), *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. Umriss einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akephalen Ackerbauern und Hirten*, Francfort/Main, 1985.
- WESEL (Uwe), *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft*, Francfort/Main, 1980 [Suhrkamp Taschenbuch. Wissenschaft 333].
- WEST (M. L.), *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.
- WESTERMARK (Edward), *Histoire du mariage (...) Traduit de l'anglais par Arnold VAN GENNEP*, Paris, 1934.
- WOLFF (Hans Julius), Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens. A Study on the Interrelation of Public and Private Law in the Greek City, *Traditio. Studies in Ancient and medieval History, Thought and Religion*, 2, 1944, p. 43-95.
- ZACHARIÄ VON LINGENTHAL (Karl Eduard) *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, Berlin, 1892³.
- ZEPOS, *JGR: ZEPOS (Ioannes) / ZEPOS (Panagiotes), Jus græcoromanum*, Athenis, I-VIII, 1931 (= Aalen, 1962),

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUES

- ZIEHEN (Ludwig), Das spartanische Bevölkerungsproblem, *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 68, 1933, 218-237.
- ZONABEND (Françoise), De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille, in A. BURGUIÈRE et alii (éd.), *Histoire de la famille. 1 Mondes lointains*, Paris, 1986 (=1994), p. 19-97.

**GLOSSAIRE
DES TERMES TECHNIQUES**

GLOSSAIRE
DES TERMES TECHNIQUES
(En italique les termes grecs utilisés dans le texte)

Adelphique (polyandrie)	Forme de polyandrie où l'épouse commune est partagée seulement entre frères (par le sang ou même classificatoires).
<i>Amphithalès</i>	Enfant (fille ou garçon) dont les deux parents sont en vie, partenaire rituel du marié et de la mariée, lors de la célébration des <i>apaulia</i> et des <i>epaulia</i> respectivement.
<i>Anakalyptèria</i>	Fête du dévoilement de la mariée, qui marque son intégration au sein de la nouvelle famille et son accès au statut de femme mariée.
<i>Apaulia</i>	Nom du premier jour des festivités nuptiales, pendant lequel le marié doit dormir chez son beau-père avec une fillette dont les deux parents étaient en vie.
<i>Apaulistèria chlanis</i>	Manteau du marié, court et léger, spécial pour la célébration des <i>apaulia</i> , lequel lui était envoyé de la maison de la mariée.
Classificatoires (frères)	Ce terme ne désigne pas les frères par le sang, mais ceux qui sont qualifiés en tant que tels par la reconnaissance du groupe social.
<i>Diaparthenia</i>	Terme inspiré par Amphis le comique, il désigne des dons pour la défloration. C'est un <i>hapax</i> , sans signification institutionnelle.
Duolocale (résidence)	Il désigne la résidence séparée des époux durant le mariage.
<i>Ekdosis</i> :	La procédure de la transition, sur le plan juridique, de la mariée de la maison et de l'autorité de son père à celles-là de son mari. Dans son accomplissement, outre le déplacement à la maison du mari, la célébration parfaite des rituels nuptiaux devait jouer un rôle prépondérant.
<i>Engyè</i>	Engagement entre le père de la femme et le futur époux, sur la descendance légitime à venir et le montant de la dot. L' <i>engyè</i> constitue la condition pour que l'autorité de <i>kyrios</i> de la femme passe de la personne de son père à celle de son mari.
<i>Epaulia hèmèra</i>	Second jour des festivités et célébrations rituelles du mariage, pendant lequel est célébré le rite du sommeil de la mariée avec un garçon dont les deux parents sont en vie (<i>amphithalès</i>). Pour l'essentiel c'est un rite de seuil, non d'agrégation, il ne saurait donc parfaire le lien marital.
<i>Epaulia dôra</i>	Les dons offerts à la mariée à l'occasion de l'accomplissement de la célébration précédente.

<i>Epiclère</i>	Femme héritière sans frère, laquelle doit épouser son plus proche parent du côté paternel, afin que le patrimoine de son père ne passe pas à des étrangers à la famille au moment de l'héritage. Son synonyme pour Sparte est <i>patrouque</i> .
Frèreche <i>Gamèlia</i>	Désigne l'exploitation en commun d'un bien familial par des frères. Repas offert aux membres de la phratrie, indépendamment et séparément de la célébration de la noce. Son invocation témoignait, devant les tribunaux, de la légitimité des descendants, puisqu'il ne pouvait avoir lieu que s'il y avait eu lieu un mariage légitime.
<i>Gametè (gynè)</i> <i>Gamoi, gamos</i>	Par opposition à la concubine, ce terme désigne l'épouse légitime. Ensemble de rites de passage qui vise à former le lien marital, dont la célébration dure trois jours. Ce terme désigne en même temps la situation maritale.
<i>Gnèsios, -ioi</i> <i>Gnèsiotès</i>	Descendant légitime, ayant droit à la citoyenneté. Terme qui désigne la légitimité quant à la descendance, ce qui donne droit à la citoyenneté.
<i>Hieros gamos</i>	Le mariage sacré de Zeus et Héra, le modèle par excellence de chaque union légitime des mortels.
<i>Hoplite</i>	À Sparte, le citoyen qui participe activement à la préparation militaire permanente et à la guerre.
<i>Hybris</i>	Le terme désigne l'injure, les sévices et l'outrage, à l'égard de quelqu'un, aussi bien que la démesure et l'excès, à l'égard des dieux, de la cité ou de soi-même.
<i>Hypergamie, -ique</i> <i>Hypobolon</i>	Désigne le mariage avec une personne de statut social supérieur. Depuis le IX ^e siècle, ce terme désigne à Byzance le <i>pro rata</i> de la dot (la moitié ou le tiers, suivant l'époque) qui serait prélevée sur la fortune du mari. Cette institution fait suite à la <i>donatio propter nuptias</i> justinienne et rappelle aussi le douaire occidental.
<i>Hypogamie</i>	Contrairement à l'hypergamie, ce terme désigne un mariage avec une personne de statut inférieur.
<i>Isogamie</i>	En situation d'isogamie, les époux sont considérés socialement comme des égaux.
<i>Kanèphoros</i>	Selon <i>La Souda</i> , que suit Eustathe de Thessalonique, une femme qui porte une corbeille avec des <i>epaulia</i> .
<i>Katachysmata</i>	Rite de seuil qui consiste à recevoir quelqu'un en versant sur sa tête des fruits secs en signe de bon augure. Se fait sur qui reviennent de l'oracle de Delphes, sur ceux qui entreprennent une <i>theòria</i> (la prise en charge d'une représentation théâtrale à Athènes), sur des esclaves récemment achetés, enfin sur les mariés à l'arrivée du cortège chez le mari, sans toutefois constituer le lien marital.
<i>Kyrios</i>	En termes de droit familial, notamment pour ce qui concerne la représentation légale d'une femme (ou d'un mineur): le «tuteur», qui exerce le pouvoir et prend la décision à la place de la femme. Cette qualité passe du père de la mariée à son gendre; la condition pour que ce transfert soit valide est l' <i>engyè</i> .
<i>Lebès gamikos</i> <i>Loutrophore</i>	Vase spécial, de fonction rituelle durant les festivités nuptiales. Vase dont la fonction rituelle est importante pour le bain à l'eau lustrale le jour du mariage, mais aussi aux obsèques des célibataires.
Mariage primaire	En régime de polyandrie adelphique, c'est le mariage avec l'un des frères, qui marque le passage d'une célibataire à l'état de femme ma-

Maris-visiteurs	riée, forme en même temps la liaison avec les autres frères et constitue l'union maritale principale. Il conserve un caractère de stabilité, par opposition au mariage secondaire qui est constituée une union précaire. Ce terme désigne les maris qui en permanence ne partagent pas avec leurs épouses le même domicile. Corrélatif: résidence duococale.
Matrilocale (résidence)	Terme qui désigne la résidence du couple chez la famille de la mariée.
Morgengabe	Dans les cultures juridiques germaniques, le don du lendemain du mariage, qui fonctionne en tant que prix pour la virginité, et correspond généralement au $\frac{1}{4}$ de la dot. Il devrait sceller un rituel de publication de la défloration physique, dont le témoignage serait présenté le lendemain de la première union du couple.
Néolocale (résidence)	Résidence choisie par les deux époux, indépendante de celle des deux familles.
Nomothètès	Le législateur.
Nymphagôgos	L'homme qui accompagne la mariée à la maison de son époux, lorsque ce dernier vient en secondes noces.
Nymphè	La mariée.
Nympheutria	À Athènes c'est la femme qui accompagne la mariée durant le passage à la maison de son époux, parfois la femme chargée de la toilette voire de la beauté de la mariée. À Sparte, suivant Plutarque, ce terme désigne la femme qui habille la jeune femme et lui coupe les cheveux, pour sa nuit des noces.
Nymphios	Le marié.
Oikos	Ensemble de personnes, de droits sur les biens et de pratiques de culte familiaux, placés sous l'autorité du chef de la famille.
Pallakè	La concubine, par opposition à la <i>gametè gynè</i> , l'épouse légitime. Ses enfants ne seront pas <i>gnèsiou</i> .
Pallakeia	Le concubinage, soit une union sans <i>engyè</i> , qui ne saurait assurer une descendance légitime.
Parochos	L'homme qui accompagne le marié (en termes actuels: le garçon d'honneur).
Patria potestas	En droit romain le pouvoir du père sur les membres de sa famille, notamment sur ses enfants.
Patrilocale (résidence)	Ce terme désigne la résidence du couple chez le père du marié.
Patrouque	À Sparte, le terme utilisé pour épicière.
Pédonome	À Sparte, magistrat chargé de l'éducation et de la surveillance des jeunes.
Peplos	Le voile de la mariée. Il désigne aussi le voile qui couvrait l'icône de la Vierge Marie dans l'église des Blachernes à Constantinople.
Proaulia	Selon Pollux, le jour qui précédait le début du mariage.
Pronymphios hypnos	Le rite du sommeil prénuptial avec l'enfant de sexe opposé, dont les deux parents sont en vie, célébré par le marié lors du premier jour (<i>apaulia</i>) chez son beau-père, et par la mariée lors du second jour (<i>epaulia</i>) dans la maison de son futur époux.
Proteleia	Le sacrifice offert par le père de la mariée avant le départ de sa fille.
Pyxis	Vase dans lequel les femmes gardaient leurs bijoux et fards.
Théôretra (pluriel)	À Byzance, dons offerts à la mariée à l'occasion des noces.
Théôretron (singulier)	Toujours à Byzance, le prix de la virginité, dû par le mari à sa femme, seulement quand elle venait en premières noces. Il était souvent remis

GLOSSAIRE DES TERMES TECHNIQUES

Virilocale (résidence) non pas au moment du mariage, mais pris en compte lors de sa dissolution par divorce ou lors de la succession.
Terme qui désigne la résidence du couple chez le mari, où la mariée vient s'installer.

INDEX DES SOURCES

INDEX DES SOURCES
(Les chiffres renvoient aux pages)

I. Sources écrites

<i>Actes apocryphes de Thomas</i> A § 39.....	49
<i>Acte patriarchal post-byzantin</i> (éd. Gedeon).....	69
AELIUS DENYS <i>Attika onomata</i> , Π 69,.....	52
ALCIPHRON <i>Epistulae parasitarum</i> 13.3 (=3.49).....	22
AMPHIS (cité par POLLUX 3.39) <i>Fragm.</i>	54, 56
<i>Ancien Testament</i> <i>Gén.</i> 24.64-65.....	45
<i>Gén.</i> 29.23.....	45
<i>Cant.</i> 3.11.....	49
<i>I Maccab.</i> 12.21.....	82
<i>I Maccab.</i> 12.23.....	82
ANNE COMNÈNE <i>Alexiade</i> 13.1.2.....	62
<i>Anthologie Palatine</i> 6.133.....	26
9.320.....	103
9.321.....	103
ANTIMAQUE <i>Épigramme</i> <i>Anthol. Palat.</i> 9.321.....	103
ANTONINUS LIBÉRALIS <i>Métamorphoses</i> 1.....	4
17.....	13-14, 27
APOLLODORE <i>Bibliothèque</i> 3.13.8.....	15
APPIEN <i>Mithridaticus</i> 75.....	55
ARCHILOQUE DE PAROS <i>Épigramme</i> <i>Anthol. Palat.</i> 6.133.....	26
ARISTON DE CÉOS <i>Fragm.</i> 26.....	109
ARISTOPHANE <i>Assemblée des femmes</i> 613-614.....	93
637-638.....	93
<i>Guêpes</i> 800-804.....	25
<i>Lysistrata</i> 63-64.....	25
<i>Oiseaux</i> 1737-1741.....	11
<i>Ploutos</i> 768.....	20
789.....	20
794.....	20
ARISTOTE <i>Constitution d'Athènes</i> 3.4.....	29
<i>Politique</i> 2.9.15.....	103
2.12.12.....	92
5.4.5.....	30
5.4.6-7.....	30

INDEX DES SOURCES

<p>8.16.2.....46</p> <p>ATHÉNÉE DE NAUCRATIS <i>Le Banquet des sophistes</i></p> <p>6.103.....31</p> <p>11.49.....55</p> <p>12.48.....90</p> <p>13.1.....85, 112</p> <p>13.2.....20</p> <p>13.34.....89</p> <p>ATTALIAÏTE <i>Ponèma nomikon</i></p> <p>19.23.....58</p> <p>AUGUSTIN <i>La cite de Dieu</i> 1.18.....66</p> <p><i>Confessions</i> 10.34.....70</p> <p>AULU-GELLE <i>Nuits attiques</i> 15.120.....85</p> <p>CALLIMAQUE <i>Aetia</i>, fr. 75,</p> <p>vers 1-3.....4, 27</p> <p>vers 22.....25</p> <p><i>Hymne à Artémis</i> 74.....54</p> <p><i>Canons ecclésiastiques</i> -Concile de Laodicée</p> <p>canon 30.....41</p> <p>canon 39.....41</p> <p>canon 53.....41</p> <p>canon 54.....41, 45</p> <p>-Concile Quinisexte ou in Trullo</p> <p>canon 24.....41</p> <p><i>Chronique I de Novgorod</i>.....63</p> <p>CHRYSOSTOME voir JEAN CHRYSOSTOME et DION CHRYSOSTOME</p> <p>CLÉARQUE DE SOLES <i>Fragm.</i> 73.....84, 94</p> <p>CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE <i>Novelle impériale</i>.....59</p> <p>CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS voir HARMÉNOPOULOS</p>	<p>CORNUTUS AENNEUS LUCIUS <i>Fragm.</i>.....19</p> <p>DÉMOSTHÈNE <i>Contre Aphobos II</i></p> <p>15-16.....34</p> <p><i>Contre Aphobos III</i></p> <p>43.....34</p> <p><i>Contre Stéphanos</i></p> <p>18.....34</p> <p>74.....20, 36</p> <p>DENYS D'HALICARNASSE <i>Antiquités romaines</i> 8.87.....6</p> <p><i>Digénès Acritès</i> Version d'Andros vers 2239-2240.....57</p> <p>Version de Grottaferrata vers 1865-1866.....57</p> <p>DIODORE DE SICILE</p> <p>3.15.1.....87</p> <p>5.1.....31</p> <p>5.4.....55</p> <p>5.73.....24</p> <p>DIOGÈNE LAËRCE <i>Vies des philosophes</i></p> <p>2.26.....85</p> <p>DION CHRYSOSTOME <i>Discours</i> 7.70.....19</p> <p>DOUKAS <i>Histoire turque</i>, 35.5.....57, 58</p> <p>DOURIS JACOBY, F.G.H. F 2a, 76 F 69.....89</p> <p><i>Du sublime</i></p> <p>4.1.....31</p> <p>4.5.....31, 67</p> <p><i>Eisagôgè tou nomou</i></p> <p>16.1.....69</p> <p><i>Eklogai diaphorôn lexeôn</i> (CRAMER) ἀνακαλυπτήρια.....73</p>
---	--

INDEX DES SOURCES

ÉLIEN	
<i>Histoire variée</i> 11.5.....	30
Épanagôgè	
vide rectius <i>Eisagôgè tou nomou</i>	
ÉPHORE	
JACOBY, <i>F.G.H.</i> F 2a, 72F.....	87
JACOBY, <i>F.G.H.</i> F 2a, 70F.....	95, 106
ÉPIPHANE DE SALAMINE	
<i>Panarion</i> I, 443.....	92
ESCHYLE	
<i>Suppliantes</i> 676.....	24
<i>Etymologicum magnum</i>	
ἀνακαλυπτήρια.....	73
ἐπαύλια.....	6, 9, 10, 17, 18
EURIPIDE	
<i>Iphigénie à Aulis</i>	
100.....	33
362-363.....	33
716-717.....	19
962.....	33
963-964.....	33
<i>Suppliantes</i>	
958.....	24
EUSÈBE DE CÉSARÉE	
<i>Préparation évangélique</i>	
3.1.2.....	28, 41
3.4.6.....	26
6.10.28.....	106
EUSTATHE RHOMAIOS	
voir <i>Peira</i>	
EUSTATHE DE THESSALONIQUE	
<i>Commentaire sur l'Iliade</i>	
ad Ω 32.....	17
ad Ω 34.....	6, 18
ad Ω 499.....	84-85
ad Ω 729.....	52, 61
ad Ω 730.....	33, 52, 61
ÉVANGÉLOS LE COMIQUE	
<i>Anakalyptomenè</i> (KOCK).....	73
FLAVIUS JOSÈPHE	
<i>Antiquités judaïques</i>	
12.226.....	82
12.227.....	82
FLAVIUS PHILOSTRATE	
voir PHILOSTRATE	
GALIEN	
<i>De remediis paranilibus</i>	66
<i>Germanorum leges</i>	
- <i>Glossa cod. Eporediani</i> 64.....	60
- <i>Glossarium cavense</i> 84.....	60
- <i>Glossarium Vaticanum</i>	60
GRATIEN (le canoniste, XII^e s.)	
<i>Decret (=Concordia discordantium canonum)</i>	38
GRÉGOIRE DE NAZIANZE	
<i>Lettre</i> 231.....	49
<i>Lettre</i> 232.....	41
HARMÉNOPOULOS	
<i>Hexabible</i>	
4.13.3-4.....	58
HARPOCRATION	
<i>Lexeis des dix ortaeurs attiques</i>	
ἀνακαλυπτήρια.....	72, 73, 74
γαμηλία.....	35
καταχύσματα.....	20
HÉDYCHARÈS	
<i>Fragm.</i> 3.....	20
HERMIPPOS	
<i>Sur les législateurs (Fragm.)</i>	
JACOBY, <i>F.G.H.</i> , III 37.....	20
HÉRODOTE (cite par ATHÉNÉE)	
<i>Fragm.</i> 13a = 16.....	55
HÉRODOTE	
1.172.....	86, 96
1.180.....	87
1.216.....	87
4.104.....	86
5.40.....	95

INDEX DES SOURCES

6.57.4.....	91	§ 25-26.....	44
6.61-63.....	97	§ 82.....	45
HÉSIODE		§ 88.....	40
<i>Théogonie</i>		<i>De resurrectione mortuum</i>	
450.....	24	<i>P. G. L 419</i>	48
HÉSYCHIUS		<i>In Epistulam ad Corinthios Hom. XII</i>	
<i>Lexique</i>		<i>P. G. LI 103</i>	42
ἀνακαλυπτήριον.....	5, 6, 32	<i>P. G. LI 104</i>	40, 47
ἀπαύλια.....	5	<i>P. G. LI 105</i>	40
γάμων ἔθη.....	12	<i>In Epist. ad Colossenses Hom. XII</i>	
ἐπαύλια.....	8-9	<i>P. G. LXII 386</i>	39, 46, 50
νυμφαγωγός.....	12	<i>P. G. LXII 388</i>	47
		<i>P. G. LXII 389</i>	41
		<i>In Epist. ad I Thesalonicenses Hom. V</i>	
		<i>P. G. LXII 426</i>	47
		<i>In Epist. I ad Timotheum Hom. IX</i>	
HOMÈRE		<i>P. G. LXII 545</i>	47
<i>Iliade</i>		<i>P. G. LXII 546</i>	44, 46, 48, 68
13.5-6.....	87, 105	<i>P. G. LXII 548</i>	48
<i>Hymne Acathiste</i>	63-64	<i>In illud Pater meus</i>	
		<i>P. G. LXIII 512</i>	47
<i>Hymni orphici</i>		<i>In illud Propter fornicationes</i>	
1.4.....	24	<i>P. G. LXI 207 sqq</i>	39
2.4.....	24	<i>P. G. LXI 210</i>	41, 42, 45
2.8.....	24	<i>P. G. LXI 211</i>	39
2.12.....	24	<i>Quod regulares feminae</i>	
		2.10.....	42, 43
		<i>Lettre à Olympias</i>	
HYPÉRIDE		8.....	68
<i>Fragment</i>	65		
<i>Inscriptiones Graecae</i>		JÉRÔME	
XII 8.359 (Thassos).....	23	<i>citant THÉOPHRASTE</i>	19, 46
ISÉE			
<i>Sur la succession de Pyrrhos</i>		JULES CÉSAR	
3.79.....	35	<i>La guerre des Gaules</i>	
		5.14.4-5.....	106
JEAN BELLETH			
<i>Rationale officiorum</i>	62	LÉON VI LE SAGE	
		<i>Novelle impériale 89</i>	64
JEAN CHRYSOSTOME			
<i>Ad populum Antiochense Hom. I</i>		LÉONIDAS DE TARENTE	
<i>P. G. LXIX 27</i>	48	<i>Epigramme</i>	
<i>Ad viduam juniorem</i>		<i>Anthol. Palat. 9.320</i>	103
§ 2.....	43		
<i>Contra eos qui subintroductas</i>		<i>Lexeis rhetorikai</i>	
13.2.....	43-44	ἀνακαλυπτήρια.....	73
<i>De Babyla contra Iulianum</i>			
§ 90.....	49	<i>Lexicon Bachmann</i>	
<i>De inani gloria</i>		ἀνακαλυπτήρια.....	73
§ 16.....	44		
§ 19.....	48	<i>Liber virginalis</i>	63, 64

INDEX DES SOURCES

LUCIEN	
<i>Symposion</i>	
8.....	19, 51
<i>Toxaris ou de l'amitié</i>	
24.....	17-18
 MICHEL ATTALIAÏTE	
voir ATTALIAÏTE	
 MICHEL PSELLOS	
voir PSELLOS	
 MOSCHOPOULOS	
voir <i>Syllogè attikôn onomatôn</i>	
 <i>Narratio de miraculo imaginis</i>	
<i>Sanctae Mariae</i>	63
 NICÉPHORE LE CONFESSEUR	
<i>Canon 1</i>	68
 NICÉTAS D'HÉRACLÉE	
<i>Responsum</i>	68-69
 NICOLAS DAMASCÈNE (OU DE DAMAS)	
<i>Recueil des mœurs</i>	
-JACOBY, <i>F.G.H.</i> , N° 90 F	
104.3 et 6.....	87, 105-106
144.....	82, 89
-MÜLLER, <i>F.H.G.</i> , III, 457.....	107
<i>Nouveau Testament</i>	
<i>Jean 2.1-11</i>	45
<i>Act. 7.59</i>	49
<i>Hébr. 13.4</i>	39
<i>II à Tim. 2.5</i>	49
 <i>Papyrus Derveni</i>	
Col. XVIII vers 7.....	26-27
 PAUSANIAS	
1.43.1.....	24
2.18.2.....	105
2.35.1.....	24
3.3.9.....	101
3.7.8.2.....	97
3.15.10.....	103
8.20.2-4.....	14
 PAUSANIAS D'ATTIQUE (lexicographe)	
<i>Attikôn onomaton Synagôgè</i>	
Π 33.....	52
 <i>Peira</i>	
24.6.....	59
25.39.....	59
25.47.....	60
25.69.....	59
49.5.....	59, 71
 PHÉRÉCYDE D'ATHÈNES	
(cite par ATHÉNÉE)	
Fragm. 13a = 16.....	55
 PHÉRÉCYDE DE SYROS	
<i>Poème cosmologique</i>	
(Papyrus Grenfel-Hunt)	
F 68.....	6, 27, 32, 53, 67
 PHILON D'ALEXANDRIE	
<i>De vita contemplativa</i>	
17.....	88
<i>Sur les lois spéciales</i>	
3.6.22.....	98, 104
 PHILOSTRATE	
<i>Vies des sophistes</i>	
II, 111 (KAYSER).....	31-32, 55
 PHOTIUS	
<i>Lexique</i>	
ἀνακαλυπτήρια.....	73
ἀπαυλία.....	5
καταχύσματα.....	21
λεκανίς.....	23
 PINDARE	
<i>Néméens</i>	
1.1.....	55
 PLATON	
<i>Alcibiade</i>	
131c sqq.....	42
<i>Le Banquet</i>	
210a-212a.....	42
<i>Lois</i>	
720e.....	46
775b-d.....	41
841d.....	35
<i>République</i>	
457a.....	94
457b.....	94
457c-d.....	86, 88, 92
<i>Théétète</i>	
149b.....	24

INDEX DES SOURCES

<p><i>Timée</i> 18c-d.....92</p> <p>PLUTARQUE <i>Apophtegmes laconiens</i> 227E.....94 228AB.....46, 102 237D.....99 239A.....103 <i>Apophtegmes de femmes Laconiennes</i> 242B.....89 <i>L'art d'aimer</i> 769A.....28 <i>Préceptes de mariage</i> 138D.....28 141F.....28 <i>Préceptes politiques</i> 825B.....30 <i>Questions grecques</i> 304E.....14 <i>Questions romaines</i> 279D.....28 <i>Vertus de femmes</i> 243F.....14 <i>Vies, Agésilas</i> 3.2.....89-90 <i>Vies, Alcibiade</i> 23.7-9.....89, 90, 97 <i>Vies, Lycurgue</i> 14.2-4.....65 15.1.....109 15.4-5.....12, 101-102 15.5.....13 15.7-8.....82-83, 89, 90, 91, 92, 96, 98 16.1-2.....100 17.1.....99 <i>Vies, Numa</i> 4.2.....43 <i>Vies, Comp. Lycurgue et Numa</i> 25.3.....83, 89, 91, 102 <i>Vies, Lysandre</i> 30.5.....109 <i>Vies, Pyrrhos</i> 22.16-17.....91 <i>Vies, Solon</i> 20.2.....90 20.4.....28 <i>Vies, Timoléon</i> 8.8.....55</p>	<p><i>Fragmenta</i> 157.....26, 28, 41</p> <p>POLLUX <i>Onomastikon</i> 3.36.....26, 54, 56, 61 3.37.....26 3.38.....xi, 8, 52 3.39.....4 3.40.....4, 6, 109 3.41.....12 8.40.....109 10.33.....17</p> <p>POLYBE <i>Histoires</i> 12.6b.8.....81-82, 91, 92, 104, 109, 110, 111 12.6b.10.....89, 95</p> <p><i>Prochiros Nomos</i> 14.27.....69</p> <p>PROCLUS <i>Hymnes</i> 6.14.....25</p> <p><i>Protévangile de Jacques</i> 39-40a.....66</p> <p>PSELLOS <i>Sur le miracle habituel des</i> <i>Blachernes</i>.....62, 63, 64</p> <p>PSEUDO-GALIEN <i>De remediis parabilibus</i>.....66</p> <p>PSEUDO-ZONARAS <i>Lexique</i> ἀνακαλυπτήρια.....73</p> <p><i>Rituel nuptial byzantin</i> (éd. DMITRIEVSKIJ).....68</p> <p>SCHOLIASTE D'ARISTOPHANE <i>-Scholia vetera</i> <i>ad Lysistr. 63-64</i>.....25 <i>-Codex Ravennas</i> <i>ad Thesmophor. 973</i>.....26, 33</p>
---	---

INDEX DES SOURCES

SCHOLIASTE D'EURIPIDE	
<i>ad Phoeniss. 344</i>	18
<i>ad Phoeniss. 682</i>	55
SCHOLIASTE D'HERMOGÈNE	
<i>Peri staseôn</i>	
WALTZ IV, 73.....	85
SCHOLIASTE D'HOMÈRE	
<i>Scolia vetera in Iliadem</i>	
<i>ad N 6 d</i>	106
<i>Scholies sur les Basiliques</i>	
<i>ad 60.37.83</i>	71
SEXTUS EMPIRICUS	
<i>Adversus Mathematicos</i>	
9.185.....	25
SOLON	
<i>Nomoi</i> (éd. RUSCHENBUSCH)	
F 48b.....	34
F 52a.....	28, 90
F 127a.....	28
F 127b.....	28
F 127c.....	28
SORANOS	
<i>Maladies des femmes</i>	
1.17.1.....	66
1.41.....	19
<i>Souda</i>	
ἀνακαλυπτήρια.....	73
γαμηλία.....	34
ἐκάτειον.....	25
ἐπαύλια.....	6, 9, 17, 18, 74
καταχύσματα.....	21
STOBÉE	
<i>Florilège</i>	
3.1.200.....	106
4.2.25.....	107
4.22a.16.....	109
4.23.33.....	65
STRABON	
1.19.1.....	106
6.1.8.....	27
7.3.3.....	87
7.3.7.....	88, 106
7.3.9.....	106
10.4.20.....	12, 104
16.4.25.....	106
<i>Supplementum epigraphicum</i>	
3.400.9 (Delphes).....	24
<i>Sylogè attikôn onomatôn</i>	
ἀνακαλυπτήρια.....	74
SYMÉON DE THESSALONIQUE	
<i>De sacris ordinationibus</i>	
202.....	57
<i>Synagôgè lexeôn chrèsimôn</i>	
ἀνακαλυπτήρια.....	73
SYNESIUS DE CYRÈNE	
<i>Calvitiae encomium</i>	
70b-c.....	54
<i>Synopsis minor</i>	
Γ 17.....	58
THÉODORE STUDITE	
<i>Lettre à Naucratius</i>	68
THÉON LE RHÉTEUR	
<i>Progymnasmata</i> ,	
SPENGL, II, p. 69.....	56, 71
THÉOPHANE CHRONIQUEUR	
<i>Chronographie</i>	
I, 461.....	69
THÉOPHRASTE	
<i>Caractères</i>	
30.19.....	54
<i>De nuptiis (deperditum)</i>	
Fragment cité par Jérôme.....	19, 46
THÉOPOMPOS	
(cité par HÉDYCHARÈS)	
<i>Fragm.</i>	20
TIMÉE DE TAUROMÉNION	
<i>Fragm. 164</i>	86, 96
XÉNOPHON	
<i>République des Lacédémoniens</i>	
1.5.....	46, 102
1.7.9.....	81, 89, 90, 91, 92,
96, 102, 104, 111	

INDEX DES SOURCES

2.2-4.....	98-99
2.10.....	99
3.....	46
6.1-3.....	99
<i>Symposion</i>	
8.35.....	112

II. Témoignages iconographiques

ATHÈNES

Musée du Céramique 2694.....	22
Musée National 1250.....	23

BONN

Akademisches Kunstmuseum

944.....	17, 44
----------	--------

BOSTON

Museum of Fine Arts

03.802.....	18
10.223.....	21

MOSCOU

Musée Pouchkine N° 510.....	17, 44
-----------------------------	--------

MUNICH

Antikensammlung und Glyptothek

7578.....	22
-----------	----

THESSALONIQUE

Église de saint Nicolas Orphanos

Fresque de la Noce de Cana.....	61
---------------------------------	----

Achévé d'imprimer sur les Presses de l'imprimerie de l'Université Paul Valéry
Montpellier III

Dépôt légal : 4eme trimestre 2002

